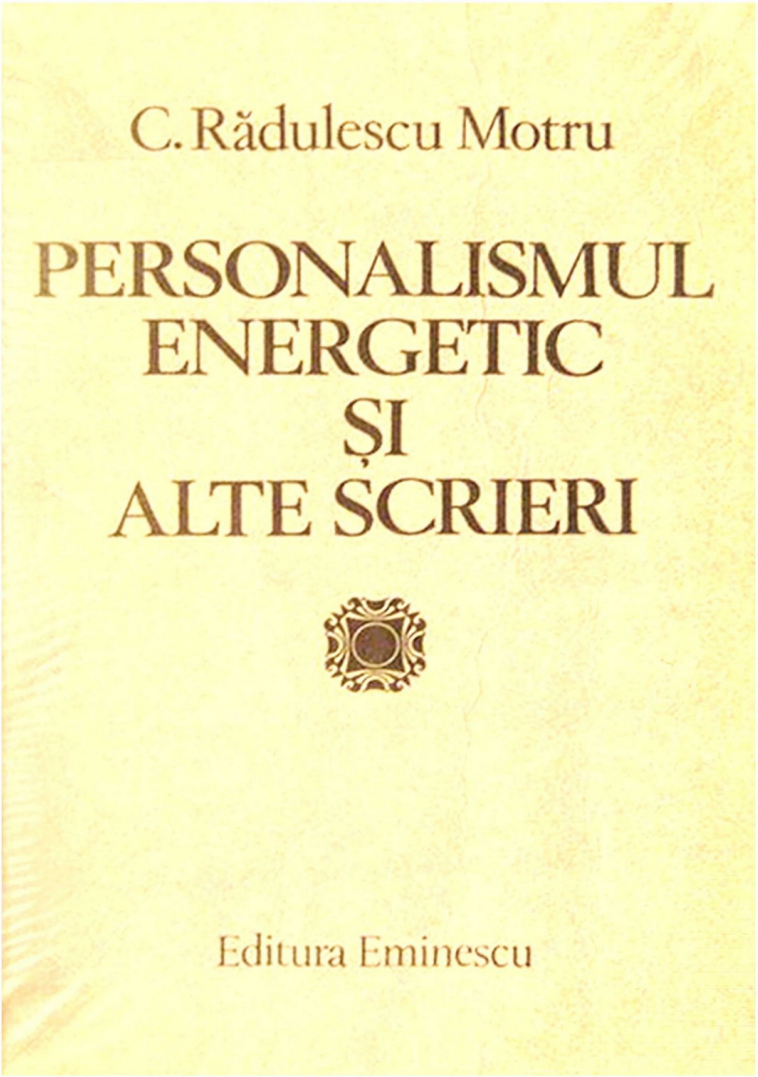

CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

SCHIŢA A UNEI VIEŢI

Constantin Rădulescu-Motru a creat, de-a lungul a şapte decenii, începând cu 1889, când şi-

a susţinut teza de licenţă în filosofie, şi până în anul morţii, 1957, o impresionantă operă care a stat sub semnul, de multe ori neînţeles, al constituirii unei filosofii pe cât de marcată de voinţa originalităţii, pe atât de complexă în datele ei fundamentale, în soluţiile propuse şi în finalităţile practice asumate.

Opera durată de Constantin Rădulescu-Motru poate fi comparată cu un seismograf care a captat traiectoriile gândirii filosofice şi ale spiritualităţii de la sfârşitul secolului trecut şi până în contemporaneitate. Aşa cum au observat unii dintre comentatorii operei şi activităţii sale, C. Rădulescu-Motru a manifestat o vie sensibilitate pentru valorile durabile, dar şi o derutantă atracţie pentru semnele imediatului.

Dacă este adevărat, ceea ce zicea Hegel despre filosofie, şi altfel nu poate fi, „că este fiica timpului", fiecare filosofie aparţinând epocii sale (idee căreia Marx avea să-i dea o formulare devenită clasică: „filosofii sunt rodul epocii lor, iar seva cea mai subtilă, cea mai preţioasă şi mai ascunsă a acestora se cristalizează în ideile filosofice"[1]), atunci *opera lui* C. *Rădulescu-Motru, în suma devenirilor ei, a transformărilor prin care a trecut reprezintă un tip al modalităţii în care datele economice, politice, juridice, ştiinţifice, artistice, religioase ele. au fost transfigurate într-o concepţie generală despre lume*. Şi *despre viaţă*.

---

1 Karl Marx, Articolul de fond nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung" în Marx, Engels, Opere, vol. I, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 107 ; vezi şi G. W. F. Hegel, Prelegeri de istorie a filosofici, vol. I, Editura Academiei, 1963, p. 10.

În esenţă, spaţiul problematicii operei lui C. Rădulescu-Motru are caracteristici comune cu cele ale operelor lui T. Maiorescu, V. Conta, Constantin Dimitrescu-Iaşi, C. Dobrogeanu-Gherea, Ştefan Stâncă; în egală măsură, opera lui C. Rădulescu-Motru se situează prin întrebările ei în sfera intereselor teoretice abordate de P. P. Negulescu sau Ion Petrovici. Creaţia filosofică a lui Constantin Rădulescu-Motru a vrut, de asemenea, să fie, cum a fost, de altfel, şi contemporana unor preocupări teoretice caracteristice lucrărilor lui Mircea Florian, Lucian Blaga, D. D. Roşca, M. Ralea, T. Vianu şi ori cât ar putea să pară de paradoxal, acelora ale lui Nae Ionescu, Emil Cioran, ori N. Crainic. Prin chestionările sale, prin câteva soluţii de rostuire filosofică a lumii şi a vieţii, opera lui C. Rădulescu-Motru este şi contemporana noastră.

Constantin Rădulescu – determinativul de Motru va fi adăugat de gânditor numelui de familie în 1892 – s-a născut la 2 februarie 1868 în comuna Butoieşti din judeţul Mehedinţi. Tatăl său, Radu Popescu, descindea dintr-o familie cu tradiţii revoluţionare, bunicul acestuia fiind participant la răscoala condusă de Tudor Vladimirescu. Radu Popescu a fost, pentru un timp, secretar al iluministului Eufrosin Poteca, unul dintre primii profesori de filosofie din ţara noastră, care a contribuit, în spiritul inaugurat de D. Cantemir şi Samuil Micu Clain, la facerea filosofiei în limba română. Mama lui Constantin Rădulescu-Motru provenea din familia lui Ion Butoi, proprietar la

Butoieşti.[2]

Exceptând prima clasă primară pe care o face în satul natal (Radu Popescu şi-a înscris fiul în matricolele şcolare cu numele de Rădulescu, iar nu cu cel de Popescu aşa cum se obişnuia, probabil şi pentru că prenumele său era Radu), C. Rădulescu-Motru va frecventa mai întâi cursurile Institutului de băieţi al lui Gustav Arnold la Craiova, iar, începând cu a treia clasă, liceul din acelaşi oraş.

După cum avea să mărturisească Motru în 1924,[3] atmosfera de familie şi îndeosebi pasiunea tatălui pentru cultură au avut o influenţă considerabilă asupra sa. Aşa se face că, după absolvirea Liceului din Craiova, în 1885, C. Rădulescu-Motru optează pentru Facultatea de litere şi filosofie şi pentru cea de drept de la Universitatea din Bucureşti. Facultatea de filosofie a fost urmată convins că filosofia era *o cale fără sfârşit de înţelegere a sensurilor lumii, un mijloc de ascensiune spre adevăr, formă supremă prin care spiritul poate lua în stăpânire, în forme proprii, lumea şi se poate lua în stăpânire pe sine*. Filosofia avea să fie înţeleasă de C. Rădulescu-Motru ca sinteză a culturii şi conştiinţă de sinea

2 Pentru detalii biografice a se vedea G. Vlădescu-Răcoasa, Viaţa, personalitatea şi opera prof. C. Rădulescu-Motru, în Revista de filosofie, voi. XVII, 1932. Vezi, de asemenea, P. Vaida, C. Rădulescu-Motru, în Istoria filosofiei româneşti, vol. II, Editura Academiei R.S.R., 1980.

3 Vezi C. Rădulescu-Motru în autobiografie, Arhivele Olteniei, an III, nr. 14, iulie-august 1924, de asemenea, G. Vlădescu-Răcoasa, Op. cit.

acesteia.

Pasiunea pentru filosofie a fost întreţinută, stimulată şi, într-un fel, dirijată de Titu Maiorescu, care în 1884 fusese reîncadrat în învăţământ la Universitatea din Bucureşti şi de Constantin Dimitrescu-Iaşi.[4] Prelegerile de logică şi istorie a filosofiei ale lui T. Maiorescu au deschis lui C. Rădulescu-Motru o lume nouă, fascinantă în ordinea ei interioară, în intenţiile, avânturile, retragerile şi căutările ei. T. Maiorescu a ştiut să facă din istoria filosofiei o şcoală a gândirii, iar nu o colecţie de teze sau un muzeu al ideilor filosofice. „A da metoda sigură în căutarea adevărului şi nimic mai mult, scria el, aceasta este datoria unui profesor – căci esenţialul stă tocmai în libera argumentare lăsată studenţilor. Şi numai când ei vor discuta în deplină libertate, ba chiar de vor căuta să susţină o părere nouă, un sistem mai bun, numai în acest caz vom simţi cu plăcere că progresul nu s-a curmat în calea sa, că generaţiile noi tind să întreacă pe cele ce sunt pe cale de apus”.[5]

Din 1885, C. Rădulescu-Motru a audiat prelegerile de istorie a filosofiei ale lui T. Maiorescu. Cele de *Istoria filosofiei franceze contemporane* (*Cartesianismul în Franţa*, P. *Royer Collard*, *Maine de Biran*, *Th. Jouffroy*, *Victor*

4 Despre rolul lui Titu Maiorescu în formarea spiritului filosofic în cultura română a se vedea, între ultimele lucrări : S. £rhiţă, Titu Maiorescu, Editura ştiinţifică, 1974.
5 Titu Maiorescu, Prelegeri de filosofie, Ediţie îngrijită, de Grigore Traian Pop şi Alexandru Surdu, Scrisul românesc, Craiova, 1980, p. 5.

Cousin, *Auguste Comte*) şi *Istoria filosofiei engleze contemporane* (*Şcoala Scoţiană*, *John Stuart Mill*, *Herbert Spencer*, *Thomas Carlyle*), predate de Titu Maiorescu, au durat până în 1887. Desigur că, în 1887/1888, C. Rădulescu-Motru a audiat şi prelegerile de *Istoria filosofiei germane contemporane* (Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc.). Nu numai istoria filosofiei şi logica au fost însă disciplinele care l-au atras pe C. Rădulescu-Motru în cercul de „influenţă" al lui T. Maiorescu, ci, cum o ilustrează opera şi activitatea sa de mai târziu, şi concepţia celebrului său dascăl despre fenomenele psihice şi metodele, de constituire a psihologiei ca ştiinţă.

Poziţia autorului *Beţiei de cuvinte* faţă de cultura şi civilizaţia română, teoria formelor fără fond vor fi, la rândul lor, alte dimensiuni pe care C. Rădulescu-Motru, nu fără oarecare corecturi proprii, le va încorpora viziunii şi activităţii sale, preţuindu-le, de-a lungul anilor, ca pe un dat esenţial al culturii şi vieţii politice. Rezumând, în 1933, rolul lui Maiorescu în raport cu filosofia, C. Rădulescu-Motru nota: „În istoria filosofiei româneşti va rămâne un nume distins. Şi dacă această filosofie românească se va revărsa vreodată în istoria culturii universale, numele lui Titu Maiorescu va însemna data unei epoci. Cu el începe trezirea gândirii filosofice româneşti sub influenţa culturii". Desigur nu lipsesc exagerările pentru că filosofia românească, prin D. Cantemir de pildă, prin iluminişti apoi, era de mult „trează" –, dar nu este mai puţin adevărat că Maiorescu a avut o contribuţie de seamă la constituirea

filosofiei moderne. Adevărul este verificat, între altele, prin opera lui C. Rădulescu-Motru, a lui P. P, Negulescu şi I. Petrovici, prima generaţie de mari filosofi formaţi în spiritul exigenţelor faţă de filosofie introduse, la noi, de Maiorescu.

Universitatea românească în genere, Facultatea de litere şi filosofie a Universităţii din Bucureşti în special reflectau, în anii studenţiei lui C. Rădulescu-Motru, viaţa ideologică a ţării. Ca urmare a consecinţelor dezvoltării industriei şi comerţului, a Unirii Principatelor, a reformei agrare din 1864, a războiului de independenţă de la 1877, a organizării mişcării muncitoreşti are loc procesul pătrunderii şi răspândirii marxismului în ţara noastră, fenomen de importanţă hotărâtoare pentru gândirea filosofică românească. În 1886, pentru a da un singur exemplu, apare articolul *Ce vor socialiştii români*? conţinând primul program al mişcării muncitoreşti din România.[6]

În aceeaşi perioadă, se deschide polemica dintre Maiorescu şi Gherea, care avea să polarizeze interesul celei mai mari părţi a intelectualităţii. Interesat de pe atunci de problemele vieţii sociale, C. Rădulescu-Motru devine „socialist". „Socialismul, scrie el în 1923, pe atunci era numai doctrinar (exagerare, desigur – *nu*.). Se deosebea cu totul de cel de azi. La noi era privit ca o formă superioară de înţelegere a societăţii. Orice om inteligent, în curent cu mişcarea ştiinţifică a vremii, trebuie să fie

6 Programul P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism, Editura politică, Bucureşti, 1975. p. 35.

socialist”.[7]

După patru ani de la intrarea în facultate, C. Rădulescu-Motru şi-a susţinut teza de licenţă în istoria filosofiei cu teza *Realitatea empirică şi condiţiile cunoştinţei*. Începea, de acum, drumul greu al creaţiei, munca independentă, realizarea „vocaţiei”. Împreună cu Titu Maiorescu, k proaspătul licenţiat în filosofie îşi petrece vara la Viena, München, în Elveţia, pentru ca în toamna lui 1809 să se înscrie la École de Hautes Études. La Paris a frecventat cursurile neurologului şi filosofului materialist Jules Soury, ale psihologului Th. Ribot, ale lui J. M. Charcot şi a lucrat, efectiv, în laboratorul de psihologie experimentală al lui H. Baunis, unde i-a cunoscut pe Alfred, Binet şi Georges Dumas.

Perfecţionarea lui C. Rădulescu-Motru în domeniul cercetărilor de psihologie şi în filosofie va fi continuată la München cu Karl Stumpf şi la Leipzig cu Wilhelm Wundt, gânditorul şi psihologul care va exercita o influenţă durabilă asupra operei filosofului român. Deşi interesele sale au convers preponderent, în Franţa şi Germania, mai mult către problemele psihologiei, C. Rădulescu-Motru a urmat şi cursuri de fizică, fiziologie, chimie, utile, mai târziu, dezvoltării propriei concepţii despre lume în general, despre fenomenele psihice în special.

Nu numai cursurile sau lucrările de laborator la care a participat au marcat opera gânditorului,

7 Interviu cu d. prof. Rădulescu-Motru, Rampa, XIII, 13 aprilie 1928, citat de G. Vlădescu-Răcoasa în Op. cit., p. 9.

ci credem că, mai mult decât acestea, un rol deosebit l-a împlinit *trăirea nemijlocită* a atmosferei culturale din Franţa şi Germania, cunoaşterea direcţiilor pe atunci manifeste în filosofie, sociologie, psihologie, teoria cunoaşterii, metodologie, logică, teoria culturii etc.

Consecvent domeniului investigat în lucrarea de licienţă, el avea să trateze şi în teza de doctorat, susţinută la Universitatea din Leipzig, o problemă de istorie a filosofiei: *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität*.[8]

Reîntors în ţară în toamna lui 1893, C. Rădulescu-Motru lucrează un timp ca avocat, iar din 1894 este bibliotecar (până în 1898) la Fundaţia Universitară Carol I, perioadă în care continuă să se ocupe de probleme filosofice, publicând o serie de articole – Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice, Problema ştiinţei în filosofia contemporană, Criza ştiinţifică contemporană, Materialismul secolului al 18-lea şi reacţiunea contra lui, Ştiinţele sociale şi morale în sec. 18, Abuzul de pedagogie. Revista care l-a publicat a fost, nici nu se putea altfel, Convorbiri literare.

Lucrările, deşi de proporţii reduse, îl ilustrau ca un cunoscător al istoriei filosofiei, ceea ce a şi făcut ca în 1897 să fie numit conferenţiar de istorie a filosofiei antice şi estetică.[9] Fiind pe rând

---

8 Lucrarea a apărut în Philosophische Studien, IX B, 3 – 4, Heft, 1893.

9 Istoria filosofiei antice fusese predată de Ion Zalomit până în 1885. Într-un fel deci şi vacanţa postului impunea o nouă numire.

agregat provizoriu (1900), profesor definitiv (1904), C. Rădulescu-Motru a predat pe lângă istoria filosofiei antice şi estetică, cursuri de logică, metodologie, teorie a cunoaşterii, de psihologie, acest din urmă domeniu fiind predilect.

Profesoratul lui C. Rădulescu-Motru a însemnat mult pentru cultura noastră filosofică şi psihologică. Cursurile sale de psihologie, de pildă, ca şi activitatea laboratorului de psihologie au făcut epocă, marcând, în esenţă, statornicirea unor direcţii noi de cercetare cu largi implicaţii socio-economice şi culturale. Generos cu studenţii, aplecat spre formarea gândirii lor, preocupat de cunoaşterea fenomenelor noi din ştiinţă, filosofie, cultură în genere, C. Rădulescu-Motru a fost, alături de Maiorescu, P. P. Negulescu, mai târziu alături de M. Florian, unul dintre dascălii cărora filosofia şi psihologia din România le datorează înflorirea lor fără precedent. Şcoala a reprezentat, pentru el, instituţia chemată să formeze personalităţi, oameni de caracter, nu prin separarea ei de contextul social, ci în corelaţie nemijlocită cu nevoile fundamentale ale societăţii, cu viaţa practică. În 1940 a fost „pensionat” de legionari, împreună cu alţi mari profesori ai Universităţii bucureştene. Faptul este semnificativ pentru definirea „stilului cultural” al politicii de dreapta.

C. Rădulescu-Motru a fost *o* personalitate profund înrădăcinată în mişcarea culturală generală din România. Pe urmele lui T. Maiorescu şi, cumva, cu aceeaşi conştiinţă a necesităţii unei culturi româneşti contemporane în expresia şi

spiritul ei, cu un program clar definit în privinţa direcţiilor şi modalităţilor de dezvoltare a culturii, el a fost iniţiator şi organizator de prestigioase reviste fie de cultură în sensul larg al cuvântului, fie de filosofie sau de psihologie. Credem chiar că între filosofii români, din oricare altă perioadă, niciun altul nu a făcut să apară un număr atât de mare de reviste şi cu deschideri atât de largi cum a făcut-o autorul *Personalismului energetic*. În 1900, a editat *Noua revistă română* (apare în două serii: 1900 – 1902 şi 1908 – 1916), în paginile căreia au publicat unii dintre cei mai de seamă oameni de ştiinţă şi cultură ai timpului. Deschisă spiritului liber, cercetărilor obiective, *Noua revistă română pentru politică, literatură, ştiinţă şi artă* îşi propunea să „oglindească în curând întreaga mişcare socială şi literară a timpului”.[10]

---

10 Vezi C. Rădulescu-Motru, Noua revistă română pentru politică, literatură, ştiinţă şi artă, nr. 1, 1 ianuarie 1900, vol. 1, p. 1. Intre colaboratorii ei menţionăm pe N. Iorga, Duiliu Zamfirescu, Ovid Densusianu, A. Vlahuţă^ Radu Rosetti, Sextil Puşcariu, G. Coşbuc, I. Nădejde, Dr. N. Leon, A. D. Xenopol, H. Sanielevici, I. Slavici, N. Vaschide, Dr. I. Simionescu, Th. Speranţa, P. V. llaneş, I. Petrovici, P. Cerna etc., cărora li se vor adăuga noi colaboratori începînd cu seria din 1908. In nr. 2 al Noii Reviste Române, C. Rădulescu-Motru publică Idealurile sociale şi arta, un articol în care. referindu-se la polemica Gherea-Maiorescu, consideră că pentru starea dată a societăţii româneşti singura artă necesară este „arta cu tendinţă“ (Noua revistă româna, nr. 2, 15 ianuarie 1900, vol. 1, p. 61), îndepărtîndu-se, astfel, de T. Maiorescu. Nici apariţia unei reviste de filosofie nu intra în programul lui Maiorescu, pentru el singurul mijloc de educaţie filosofică constituindu-1 cursul universitar sau „prelecţiunea

Începând cu 1897, sub direcţia lui C. Rădulescu-Motru apare prima revistă de filosofie din România, *Studii filosofice*. Este drept, până prin 1907, *Studiile filosofice* cuprindeau în exclusivitate lucrări ale lui C. Rădulescu-Motru din domeniul psihologiei, logicii, politologici etc. Începând cu 1907, structura publicaţiei se schimbă, se lărgeşte aria colaboratorilor şi ea capătă, realmente, caracteristicile unei reviste de filosofie. Încetându-şi apariţia, în 1914, va reapare, tot sub directoratul lui C. Rădulescu-Motru, în 1923 ca organ al *Societăţii române de filosofie*. La 30 de ani de la apariţia *Studiilor filosofice*, refăcând traseul parcurs, C. Rădulescu-Motru nota: „când privim astăzi după treizeci de ani la munca desfăşurată, începând cu primele *Studii filosofice* adunate în volumul din 1906 şi până la acelea din urmă ale volumului XX din anul 1936 nu putem să ne interzicem manifestarea unui moment de satisfacţie. Cele douăzeci de volume, care se încheie în anul acesta, marchează că s-a muncit ceva şi pe terenul filosofiei”.12 *Revista de filosofie* a publicat, până în 1935, lucrări fundamentale ale celor mai de seamă filosofi români. Ea a servit, pe de altă parte, informării competente a tuturor celor interesaţi de filosofie cu datele creaţiei filosofice mondiale: a fost, de asemenea, locul confruntărilor filosofice şi al susţinerii raţionalismului. Revista a încetat să apară în 1944.[11]

publică“.

11 Astăzi, cum se ştie, ea apare, după cîteva schimbări, cu denumirea din 1923. Se continuă o tradiţie valoroasă chiar

Intre anii 1919 – 1928, C. Rădulescu-Motru a editat o altă revistă, *Ideea europeană*, care continua, cum se menţionează chiar pe frontispiciul ei, *Noua revistă română*. *Ideea europeană* a fost o revistă „Socială, Critică, Artistică & Literată”, găzduind nume prestigioase ale culturii româneşti: I. Minulescu, L. Rebreanu, I. Barbu, O. Lecca, M. Florian, Şt. Neniţescu şi mulţi alţii.

Analele de psihologie – cea mai de seamă revistă de psihologie din România – au apărut sub aceeaşi direcţie a lui C. Rădulescu-Motru. Revista a avut un rol decisiv pentru dezvoltarea cercetărilor de psihologie generală, psihologie a muncii, defectologie, istoria psihologiei etc.

C. Rădulescu-Motru a fost, de asemenea, codirector al *Revistei de psihologic practică* (1931) şi a făcut parte din comitetele de redacţie ale taltor reviste, printre care *Albina* (1897 – 1916; 1922 – 1928), *Convorbiri didactice* (1895 – 1901; 1904 – 1906), Liga română (1896 – 1900), Pagini agricole şi sociale (1924 – 1930), Convorbiri literare.[12]

A colaborat şi la unele reviste de psihologie şi filosofie din străinătate. A fost, de pildă, membru în comitetul de conducere la *Journal de Psychologie normale et pathologique* de sub direcţia lui Pierre Janet şi George Dumas, a publicat în *Revue de métaphysique et de morale* şi a făcut parte din comitetul de redacţie al revistei

---

şi prin titlul redobîndit.

12 G. Vlădescu-Răcoasa, Op. cit., p. 65.

Forum Phüosophicum care apărea la Leipzig sub conducerea lui Raymond Schmidt.

Privită chiar numai sub aspectul editării de publicaţii de filosol le şi psihologie, activitatea lui C. Rădulescu-Motru este fără egal în cultura filosofică românească. Ea a avut, cu toate limitele ei, o însemnătate net pozitivă, creând posibilităţi noi afirmării şi dezvoltării filosofiei care a pătruns în conştiinţa publică, depăşind cercurile restrânse ale universităţilor, impunându-se ca o necesitate a societăţii şi a culturii naţionale.

Spiritul critic de esenţă kantiano-maioresciană a însoţit revistele conduse de C. Rădulescu-Motru, cu toate că în critica pe care a profesat-o a fost, nu rareori, captiv unor prejudecăţi, cele mai numeroase izvorâte dintr-o motivaţie exterioară filosofiei.

C. Rădulescu-Motru a fost atât un om politic, cât şi un doctrinar politic. În 1904 intră în *Partidul conservator* pentru ca în 1906, după dizidenţa din sânul conservatorilor, să facă parte din *Partidul conservator-democrat* al lui Take Ionescu, pe care-l şi reprezintă în parlament (în 1910). După dizolvarea partidului conservator, în 1924, este membru al *Partidului poporului* al lui Averescu: în 1928, după ce încercase alianţa între ţărănişti şi conservatori, se înscrie în *Partidul naţional-ţărănesc*. Ca om politic, C. Rădulescu-Motru a nutrit iluzii şi convingeri fără acoperiri în fapte sociologice ştiinţific analizate, dar nu a fost un om ai dreptei, cum l-au acreditat unii interpreţi grăbiţi. A fost un „*conservatordemocrat*”, un apărător până la utopie al „statului ţărănesc”, un

pasionat al luminării ţărănimii oropsite, fără să vadă însă încotro duce logica relaţiilor socio-economice din România. Cu toate că nu a înţeles, ci, dimpotrivă, a criticat marxismul, că nu a intuit sensul istoric al revoluţiei ruse,[13] C. Rădulescu-Motru s-a pronunţat împotriva arestării delegaţilor la Congresul I al P.C.R., apreciind actul ca „atentat la libertatea de gândire şi libertatea de instruire a cetăţenilor”.[14]

Cei care au văzut în C. Rădulescu-Motru un critic al democraţiei nu au observat faptul că nu principiile democratice le incrimina, ci neaplicarea, denaturarea lor grosolană de politicianismul demagogic. Ar fi însă exagerat, pe de altă parte, să nu se observe că în câteva din lucrările sale de la sfârşitul deceniului patru şi începutul deceniului cinci, în tentativa remarcabilă de fundamentare teoretică a ştiinţei spiritualităţii, C. Rădulescu-Motru a plătit tribu ideologiei dominante, ceea ce nu l-a împiedicat să ia atitudine împotriva formelor exacerbate ale acesteia, semnând apelul intelectualilor (adresat lui Ion Antonescu) pentru ieşirea României din război.

C. Rădulescu-Motru a avut convingerea – deşi nu a găsit totdeauna mijloacele şi căile în acord cu logica obiectivă a realităţilor sociale – că serveşte,

---

13 Vezi Ideea europeană, anul VI, nr. 158, 16 – 23 noiembrie 1924 ; Ideca europeană, anul VI, nr. 165, 15 martie 1925. Totuşi, în plină teroare fascistă, C. Rădulescu-Motru a subliniat valorile noi generate de sistemul sovietic.

14 Idee a europeană, III, nr. 68, 6 – 12 iunie 1921.

prin munca sa, idealul înălţării materiale şi spirituale a României. Ţinând seama de contextul determinaţilor în care a lucrat, ni se pare că această convingere se verifică prin laturile majore ale operei şi activităţii gânditorului.

Aparenţa acordului între opera teoretică şi activitatea politică nu înseamnă, în orice situaţie, pentru orice personalitate, identitatea lor[15] şi nici nu trebuie transformată în principiu unic de explicare a unei opere elaborate în contextul unor fapte istorice de un dramatism nemaiîntâlnit, cum au fost cele pe care le-a trăit nemijlocit şi cărora a trebuit să le răspundă C. Rădulescu-Motru.

Inaugurată cu lucrările de licenţă şi doctorat şi cu cele câteva studii publicate în *Convorbiri literare*, creaţia teoretică a lui C. Rădulescu-Motru capătă în anii următori caracteristici programatice, de sistem. Aceasta, concomitent cu desfăşurarea cercetărilor în psihologie care, deşi autonome în planul ştiinţei ca atare au servit sistemului, încorporându-se ca dat *sine qua non* al lui, ca maţerie primă fără de care nu ar fi fost posibilă elaborarea personalismului energetic.

C. Rădulescu-Motru a publicat mult;[16]

15 Vezi, de pildă creaţia literară a lui Lev Tolstoi şi ideologia lui politică ; sau valoarea estetică şi istorică a operei lui Dostoïevski şi convingerile sale politice ; sau dialectica lui Hegel şi ideologia sa politică, etc.

16 *G. Vlădescu-Răcoasa, care a întocmit bibliografia completă a lucrărilor publicate de C. Rădulescu-Motru pînă în 1932, menţionează 360 de titluri ordonate în cinci capitole : I. Filosofic. Studii. II. Studii politice, culturale şi sociale. III. Articole : a) cultură socială şi politică, b) discuţii şi polemici politice, c) învăţămînt, d) diverse. IV.

lucrările sale, fie de mai mari proporţii, fie studii, articole etc. comportă sinuozităţi, diferenţieri în ordinea valorii, inegalităţi, dar şi note comune derivate din voinţa de constituire a unei *concepţii dinamice* despre natură, viaţă şi cultură. Pentru filosofia şi teoria culturii dezvoltate de C. Rădulescu-Motru, o importanţă aparte o au lucrările *Ştiinţă şi energie* (1901), *Cultura română şi politicianismul* (1904), *Puterea sufletească* (1908), *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înţelesul tuturor* (1912), 20 *Lecţii de logică, teoria cunoştinţei şi metodologiei* (1914), *Personalismul energetic* (1927), *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932), *Românismul, catehismul unei noi spiritualităţi* (1936), *Timp şi Destin* (1940), *Etnicul românesc* (1942). Ele[17] ilustrează o experienţă metafizică înţeleasă de gânditor ca sinteză deschisă a trăirii şi înţelegerii straturilor esenţiale ale istoriei empirice şi spirituale a poporului român şi a destinului său în

---

Discursuri. Comunicări şi rapoarte făcute la Academia Română. V. Opere literare. VI. Prefeţe şi notiţe introductive. Vezi : G. VlădescuRăcoasa. Op. cit. pp. 35 – 65. In bibliografia întocmită, G. Vlădescu-Răcoasa include într-un capitol separat (VII) şi „Studiile, articolele, recenziile şi notiţele critice“ despre C. Rădulescu-Motru. C. Rădulescu-Motru a scris şi două piese de teatru : Păr de lup. Dramă în patru acte şi Domnul Luca. Comedie într-un act.

17 Desigur şi alte lucrări se încorporează experienţei metafizice care induce la sistem. Avem în vedere : Problema ştiinţei în filosofia contemporană (1894), Rolul social al filosöfiei (1899) etc.

universul spiritual al culturii umane în general; o experienţă metafizică în care absolutul se trăieşte şi se înţelege prin alcătuirile în care s-a revelat ca scop al omului prin plăsmuiri omeneşti: filosofie, ştiinţă, artă, religie; în fine, experienţa metafizică pe care C. Rădulescu-Motru o asimilează sistemului său nu indică trăirea unui absolut transcendent[18] şi nu presupune transcendentul religios decât ca o experienţă a altora căreia totuşi îi face concesii.

Experienţa metafizică,[19] asemenea oricărui alt tip de experienţă, se configurează în ordinea unor date şi sugestii de origini diferite, dar spre deosebire de oricare alt tip de experienţă, experienţa metafizică conduce, în condiţii determinate, la o concepţie despre lume în care sugestiile datelor originare ale unui multiplu complex se organizează în explicaţie a lumii şi în atribuirea de sens general aceluiaşi multiplu complex.

Opera lui C. Rădulescu-Motru, polimorfă, se constituie, aşadar, într-o căutare a experienţei de natură filosofică a lumii. C. Rădulescu-Motru a văzut în univers un tot care-şi dezvăluie realitatea profundă în structura şi menirea personalităţii umane, iar în personalitatea umană enigma dezlegată a universului. Opera în care experienţa metafizică se organizează într-o teorie a personalităţii ca filosofie sau, ceea ce este acelaşi

18 Intr-o scrisoare către T. Maiorescu din 10 februarie 1882, el arată că „orice legătură... cu transcendentul“ era „strict interzisă de părinţi“. Vezi P. Vaida. op. cit., p. 365.
19 Vezi şi J. Wahl, Vexpérience métaphysique, Flammarion.

lucru, în care filosofia se caută pe sine în experienţele multiplicate de om în vederea *regăsirii* fiinţei sale în univers şi a universului în fiinţa lui a vrut să fie, pentru a relua o idee atribuită de C. Rădulescu-Motru lui Im. Kant, „imn înălţat omului”. Aceste „imne”, răsărite din întrebări răscolitoare, au fost trepte şi continuă să rămână trepte ale celor mai aspre dintre căile omului: calea spre sine, spre altul, spre ceilalţi.

În 1923 a fost primit în Academia Română, a cărei preşedinţie a avut-o în anii 1938 – 1940. Faptul care îl consacră însă în istoria culturii româneşti este mult mai profund: o neistovită activitate pentru dezvoltarea culturii. Încoronată cu sistemul filosofic creat, *personalismul energetic*.

C. Rădulescu-Motru s-a stins din viaţă la 6 martie 1957.

PROBLEMA „ADEVĂRATEI FILOSOFII” ŞI SCHIŢA INTERPRETĂRILOR OPEREI LUI C. RÀDULESCU-MOTRU

În *Istoria literaturii române*, G. Călinescu afirma că „Lucian Blaga e cel dintâi care a încercat să ridice un sistem filosofic integral, cu ziduri, cu cupolă şi să dea acestei filosofii o aplicare la realităţile naţionale. Meritul său este în afară de orice discuţie. Oricât de nedumeriţi s-ar uita profesorii de filosofie universitară, adevărata gândire românească se inaugurează aci”.[20]

20 G. Călinescu, Istoria literaturii române de la origini pînă

T. Vianu, pentru a cita o altă autoritate a culturii româneşti, referindu-se la filosofia lui C. Rădulescu-Motru, considera că ea constituie „primul nostru sistem original de gândire”.[21]

G. Vlădescu-Răcoasa îşi exprima convingerea că: „profesorul Rădulescu-Motru este, prin opera şi personalitatea sa, cea mai puternică şi impunătoare figură a gândirii filosofice româneşti. O figură reprezentativă şi sintetică a ceea ce are mai caracteristic, mai permanent şi mai superior, mai bun şi mai profund neamul acesta românesc, naţiunea aceasta necăjită şi frământată, pe care o ’Conştiinţă filosofică proprie sau mai degrabă o conştiinţă socială sigură n-a smuls-o încă din tragica eternă imobilitate sufletească, echilibru al unui groaznic conflict al forţelor şi al unui mecanism social rutinar”.[22] Mihai Ralea, unul dintre cunoscătorii profunzi ai operei lui C. Rădulescu-Motru şi ai mişcării filosofice din

România, aprecia că autorul *Personalismului energetic* este „singurul gânditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar şi consecvent”.[23]

În *Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru*, V. Băncilă opina că personalismul energetic era la acea dată cel mai

---

în prezent, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941, p. 864.

21 T. Vianu, Conceptul omului în filosofia D-lui C. Rădulescu-Motru în Studii şi portrete literare, Editura Ramuri, Craiova, 1938, p. 135.

22 G. Vlădescu-Răcoasa, Op. cit., p. 5.

23 Mihai Ralea, C. Rădulescu-Motru, filosof al culturii în Revista de filosof ie, voi. XVII, 1932, p. 101.

înalt produs al gândirii filosofice româneşti, singurul autentic şi original: „Cu sinteza d. C. Rădulescu-Motru începe propriu-zis filosofia românească”.[24]

Referindu-se în câteva articole publicate în revista *Saeculum* la filosofia lui C. Rădulescu-Motru într-un moment când era practic încheiată ca sistem, Lucian Blaga era de părere că s-a constituit fie din idei pe care gânditorul nu le-a înţeles, fie din idei care se pierd într-o viziune haotică.[25] Este evidentă, în consideraţiile citate, preocuparea de a situa în timp începuturile filosofiei româneşti, problemă asupra căreia s-au exprimat puncte de vedere frapant diferenţiate.

Mai circumspect şi mai aproape de soluţia reală a problemei ni se pare a fi fost N. Bagdasar, care abordează problema *începutului* filosofiei româneşti dintr-o perspectivă istorică.[26] Dacă „începutul adevărat” al filosofiei se determină prin *crearea de sistem* (G. Călinescu, T. Vianu, M. Ralea etc.) atunci acesta trebuie plasat în timp cu

---

24 V. Băncilă, Doctrina personalismului energetic a d. Rădulescu-Motru, Bucureşti, Cultura românească, 1927, p. 117.

25 L. Blaga, Automatul doctrinelor, în „Saeculum0, an I, nr. 5, sept., oct., 1943, pp. 86 – 89, Wundt şi Bergson, în an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, Săpunul filosofic, an I, nr. 4, iulie-august, 1943. Se pare că relaţiile lui L. Blaga cu şcoala filosofică de la Bucureşti nu au fost tocmai cordiale. Şi M. Florian a fost apreciat de L. Blaga ca un „rege Midas pe dos“.

26V ezi N. Bagdasar, Istoria filosofiei moderne, vol. V, Filosofia românească de la origini pînă azi, Bucureşti, 1941. ^

mult înaintea sistemului lui L. Blaga şi C. Rădulescu-Motru. Dacă „începutul adevărat” se referă la *originalitatea gândirii*, aprecierile de mai sus sunt, de asemenea, amendabile,[27] note de sesizantă originalitate afirmându-se şi în perioadele anterioare. Este evident că tentativa de a fixa începutul filosofiei româneşti în perioada interbelică sau chiar ceva mai devreme nu este confirmată de *faptele* istorico-filosofice, iar disputele pe această temă au reflectat mai degrabă adversităţi spirituale, nu căutări obiective de a stabili momentele constitutive ale filosofiei româneşti. De altfel, funcţia valorizatoare a criticii filosofice nu constă în determinarea primatului, ci în aprecierea obiectivă a valorilor. C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, cât şi L. Blaga, M. Florian ş.a. au fost gânditori originali de talie universală care, nu numai că au „deschis ferestre naţionale spre cultura omenirii” „[28]ci au creat, deşi necunoscute în alte ţări, lucrări şi concepţii de valoare universală.

În contextul acestor dispute, cu opinii variind

---

27 Originalitatea a fosţ caracteristica esenţială a operei lui D. Cânte mir şi a lui Vasile Conta etc.

28 In excelenta sa lucrare O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor. Bazele teoriei culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga, Editura Eminescu, 1980, Ion Mihail Popescu scrie în chiar prima pagină că „Spiritul naţional românesc, care a dat culturii lumii pe Mihail Eminescu şi pe Constantin Brâncuşi, a dat filosofiei culturii şi valorilor pe Lucian Blaga“. In aceşti ţermeni – ai filosofiei culturii şi valorilor – judecata lui Ion Mihail Popescu ni se pare exactă. Chintesenţa spiritualităţii româneşti din prima jumă-

pe o scală extrem de amplă, s-au conturat, în esenţă, trei modalităţi de interpretare a operei filosofice a lui C. Rădulescu-Motru: 1) hagiografică; 2) negativistă; 3) obiectivistă.

Hagiografii de ieri au devenit, pe parcurs, critici necruţători (N. Tatu, N. Crainic), semn că hagiografismul în toate timpurile, subiectivist fiind, fără principii şi criterii riguroase de aprecieri, sfârşeşte în propria lui substanţă: lipsa dreptei măsuri. „Diferendele" între N. Tatu şi C. Rădulescu-Motru aveau un fundament teoretic: primul devenise, în 1943 – 1944, spiritualist; lucrările lui C. Rădulescu-Motru erau de altă factură, chiar dacă în *Etnicul românesc* şi în *Timp* şi *Destin* el se apropie mai mult de Bergson în explicarea timpului şi amendează, în anumite limite, teoria lui Wundt despre cauzalitatea fenomenelor psihice.

Critica de contestare a valorii operei lui C. Rădulescu-Motru a început să se contureze, ca direcţie, în *Gândirea*. Reprezentanţii ei au fost D. Stăniloaie (încă de pe timpul când C. Rădulescu-Motru era apreciat la *Gândirea*) şi, ceva mai târziu, N. Crainic care a crezut, un timp, că „tradiţionalismul" lui C. Rădulescu-Motru va merge în sensul pe care mentorul *Gândirii* l-a dat conceptului. Cum opera lui C. Rădulescu-Motru nu implica, în niciun caz, ortodoxismul, misticismul, rasismul, spiritul antidemocratic şi naţionalismul, mentorul *Gândirii* a lansat o virulentă campanie împotriva autorului *Românismului*. Formula „statului ţărănesc", preconizată de C. Rădulescu-Motru, cu toată esenţa ei conservatoare, i se

părea lui N. Crainic, adept fervent al *statului corporatist*, a fi *revoluţionară*, *neromânească*, străină de sensul existenţei naţionale. „Statul ţărănesc, zicea N. Crainic, e un stat de clasă", e „reacţiunea contra burgheziei". „Unde e generaţia de azi care s-ar recunoaşte în românismul acesta oferit de d. Motru?" Reamintind propriul său program, N. Crainic scria sentenţios: „Theocraţia, către care năzuieşte România de azi, este implicit xenofobă şi antisemită". 34 Nu fără temei, el îl considera, în 1936, pe C. Rădulescu-Motru ca „anticreştin", „antinaţionalist", „bezbojnic" (fără Dumnezeu – ateu deci). De data aceasta nu atât şi nu numai doctrina lui C. Rădulescu-Motru despre stat era vizată de N. Crainic, ci substanţa ei teoretică, concepţia despre spiritualitate.35 Să menţionăm că, deşi pentru N. Crainic „antinaţionalist", „anticreştin", „bezbojnic" erau echivalentul neputinţei filosofice, pentru filosofie ele au însemnat una din forţele ei pozitive. Peste aproape un an, 36 N. Crainic ştergea din istoria gândirii româneşti opera lui C. Rădulescu-Motru, etichetându-l „Marele găgăuţ filosofic". Ideologia politică a lui N. Crainic, exclusivismul său teoretic, voinţa de mentorat, fals croită şi pusă în slujba dreptei reacţionare, au fost transformate în principii de interpretare a căror caracteristică o constituie tocmai lipsa principiilor intrinseci filosofiei.

Referindu-se la ortodoxia atât de scumpă ideologului dreptei, C. Rădulescu-Motru scria, încă din 1928: „Aud vorbindu-se de ortodoxie. Se vorbea şi înainte. Dar înainte se vorbea ca de o

haină împrumutată. Astăzi ortodoxia se consideră ca fiind ţesută în firea românului". Şi conchidea: *„Lăsaţi-mă să trăiesc în spiritualitatea eternă*".37 tate a secolului XX nu a reprezentat-o însă un singur filosof, om de ştiinţă, sau om de cultură, ci *ansamblul culturii*, *procesualitatea ei*.

34 N. Crainic, *Mistificarea românismului*, în *Gândirea*, XV, nr. 7, septembrie 1936.

35 Vezi N. Crainic, *Spiritualitate şi românism*, în *Gândirea* XVI, nr. 8,. octombrie 1936.

36 *Gândirea*, XVI, nr. 6, iunie 1937.

37 *Tiparniţa literară*, I, nr. 2,30 noiembrie 1928, p. 43.

Chiar dacă nu consecvent ştiinţifice, dar de incontestabilă ţinută intelectuală, au fost aprecierile lui 1. Petrovici, T. Vianu, M. Florian, N. Bagdasar, I. Brucăr, E. Speranţia ş.a. asupra operei şi activităţii lui C. Rădulescu-Motru. Unii dintre ei au întreprins o aplicată analiză a izvoarelor teoretice ale operei gânditorului, a contribuţiei lui la dezvoltarea psihologiei, teoriei culturii şi filosofiei în special; limite metodologice şi de viziune i. – au împiedicat pe alţii să releve, la adevăratele lor dimensiuni, structura teoretică a personalismului energetic, sensul social-politic al concepţiei lui Motru despre statul ţărănesc, poziţia gânditorului faţă de filosofiile materialiste şi de metoda dialectică, contradicţiile şi oscilările operei.

Interpretarea marxistă a operei lui C. Rădulescu-Motru a trecut, şi ea, prin trei perioade şi aproape tot atâtea atitudini.

Lucreţiu Pătrăşcanu a văzut în opera lui C. Rădulescu-Motru unul din momentele importante ale filosofiei noastre din perioada interbelică. Dacă unele opinii ale sale privind concepţiile filosofice ale lui P. P. Negulescu şi Lucian Blaga s-au perimat, interpretarea dată operei lui Motru, îndeosebi aprecierile privind realismul şi raţionalismul personalismului energetic, îşi păstrează viabilitatea; altele însă, nu.[29]

Odată cu interpretarea dogmatică a filosofiei româneşti din perioada interbelică, Motru a fost definit ca *mistic*, *fideist*, *obscurantist*, naţionalist-reacţionar, apropiat de fascism etc. Formularea expresă în documentele de partid a necesităţii valorificării obiective, ştiinţifice, neschematice a filosofiei româneşti a imprimat criticii filosofice o nouă atitudine faţă de tradiţia din acest domeniu ceea ce a făcut ca şi interpretările creaţiei filosofice a autorului *Personalismului energetic* să intre, la rândul lor, pe alte făgaşuri.

Opera filosofică a lui C. Rădulescu-Motru a fost cercetată în această ultimă perioadă într-o multitudine de ipostaze ale ei: relaţiile cu alte curente filosofice, cu ştiinţa, teoria cunoaşterii, doctrina politică, ideologia statului ţărănesc etc. Opera rămâne însă, ca orice operă mare, mereu deschisă cercetării.

---

29 Vezi L. Pătrăşcanu, Curente şi tendinţe în filosofia românească, Editura politică, Bucureşti, 1971, p. 86 şi urm.

IZVOARELE TEORETICE ALE OPEREI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

Opera lui C. Rădulescu-Motru s-a constituit sub semnul unei acute dorinţe de dialog; ea s-a vrut – ceea ce a şi derutat, nu o singură dată, pe câţiva dintre exegeţi – operă deschisă confruntărilor teoretice ale timpului; a fost gândită, de asemenea, ca reflex al stării şi al „logicii" culturii româneşti, ca şi al unor necesităţi nu de neapărată stringenţă filosofică, dar nici rupte de o astfel de stringenţă.

Opera lui C. Rădulescu-Motru, ca oricare alta, este rezultatul şi al unor influenţe venite fie din domeniul ştiinţelor naturii, al psihologiei, în special, fie din cel al filosofiei sau al unor ideologii politice, dar nu se reduce la o sinteză eclectică a acestora, după cum nu s-a consumat în spaţiul unei teoreticităţi exclusive sau pe singurul fir al unei doctrine. Deşi sau poate tocmai pentru că s-a vrut operă deschisă noilor probleme, creaţia lui C. Rădulescii-Motru nu poate fi definită ca *dependentă*! în sens strict de doctrina unuia sau altuia dintre gânditorii sau de curentele care au influenţat-o. Influenţele, în cazul acesta, pot fi considerate ca *izvoare* teoretice, ca *motive de meditaţie* şi, în aceasţă calitate, ca *surse* de soluţii, oricum, nu *ca soluţii definitive*. Este adevărat, pe de altă parte, că – dacă în general influenţele au fost asimilate ca surse ale reflecţiei filosofice ori ştiinţifice – în anumite etape ale creaţiei teoretice soluţii ale unor gânditori au fost

considerate de C. Rădulescu-Motru ca expresii ale adevărului, care însă nu i s-a părut, niciodată, definitiv.

Reconstituind evoluţia gândirii lui C. Rădulescu-Motru, credem că – în afara ideilor lui T. Maiorescu, deja consemnate – în lucrările scrise până în 1912, deci până la apariţia *Elementelor de metafizică*, el a valorificat, dintr-o perspectivă personală, datele psihologiei lui W. Wundt, energetismul lui W. Ostwald, meditaţiile lui Fr. Bacon despre ştiinţă şi „puterea ştiinţei", ale lui A. Comte despre „fazele gândirii", un loc important între izvoarele creaţiei sale revenind, de asemenea, scrierilor lui Fr. Nietzsche, H. Chamberlain şi – în mod deosebit – operei lui Im. Kant. Nu toate sursele au avut, chiar în această primă etapă din activitatea lui C. Rădulescu-Motru, aceeaşi pondere şi nu toate s-au concentrat într-o singură direcţie a creaţiei. În ansamblul influenţelor de mai lungă durată, gânditorii ale căror doctrine l-au interesat pe C. Rădulescu-Motru au fost W. Ostwald, Fr. Nietzsche, W. Wundt şi Un Kant.

Din opera lui W. Ostwald, a reţinut ca valoare autentică ideea unui cosmos energetic şi reacţia împotriva filosofiei speculative iar nu, cum s-ar părea la o analiză superficială, ideea valorii explicative a *energetismului pozitivist*. Nuanţele „pozitiviste" din lucrările sale sunt de factură *pozitivă* în sensul în care termenul de pozitiv a convenit ca determinativ *ştiinţelor naturii*, iar nu în sensul filosofic al cuvântului *pozitivist*, ceea ce rezultă, de altfel, din faptul că, în *Ştiinţă şi*

Energie, Motru viza o *concepţie monistă* despre lume, deci nu o ne*filosofie* sau o *antimetafizică* cum gândeau pozitiviştii şi, împreună cu ei, ca reprezentant al lor, Ostwald însuşi. Lui Ostwald şi în genere „pozitivismului", deşi nu numai lor, îi datorează puternica sa reacţie antisubstanţialistă, care-l va conduce la o înţelegere dinamică a psihicului, la critica spiritualismului şi a materialismului mecanicist. În aceste din urmă direcţii, energetismul lui Ostwald a fost numai o etapă, pentru că fundamentarea lor s-a datorat şi cercetării operei lui W. Wundt, ca şi propriilor explorări în domeniul psihologiei.

W. Wundt,[30] creatorul uneia dintre cele mai prestigioase opere filosofice, întemeietor al psihologiei experimentale în Germania, logician, deschizător de căi noi în definirea şi înţelegerea „psihologiei popoarelor", a influenţat activitatea lui C. Rădulescu-Motru mai ales în *sensul criticii spiritualismului şi al ideii fundării psihologiei pe baze ştiinţifice*. În viziunea lui Wundt, pe care C. Rădulescu-Motru o va prelua şi dezvolta atât în lucrările sale de psihologie, cât şi în cele de filosofie, psihologia era concepută ca „ştiinţă naturală" cu scopul de a descoperi „principiile şi legile generale ale fenomenelor psihice".[31] Pe urmele lui Wundt, C. Rădulescu-Motru va întreprinde, de asemenea, critica teoriilor care considerau spiritul ca existenţă în sine, după cum

30 Vezi Al. Boboc, Istôria filosofiei contemporane, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1976, pp. 173 – 191.
31 W. Wundt, Grundriss der Psychologie, 15. Aufl. A. Kroner, Leipzig, 1922, p. 33.

va prelua, cu deosebire în filosofia sa a culturii, ideea *cauzalităţii actuale*. Dar, ca şi în cazul energetismului lui Ostwald, gânditorul român va încerca o depăşire a lui Wundt, criticând paralelismul psiho-fizic admis de dascălul său ca valid din punct de vedere ştiinţific, iar în *Timp şi Destin* va ajunge – în ciuda teoriei sale despre psihic ca ansamblu al manifestărilor „sufleteşti", ca „totalitate" care se explică prin evoluţia cosmosului – la admiterea unei *substanţe sufleteşti*.

Exegezelor operei lui C. Rădulescu-Motru, fie ele mai vechi sau mai noi, nu le putea scăpa problema influenţei lui Kant asupra personalismului energetic. În general, mai toţi interpreţii îl consideră pe Rădulescu-Motru un *kantian*. Nuanţele acestei interpretări nu sunt de natură să o atenueze. I. Petrovici, în *Kant şi cugetarea românească*, 41 consideră opera lui C. Rădulescu-Motru nu numai influenţată de Kant, dar de strictă factură kantiană, iar M. Djuvara afirmă că, în *Timp şi Destin*, gânditorul român încearcă să depăşească în detalii viziunea kantiană, nu însă şi esenţă,[32] interpretare dată printre alţii, şi de V; Băncilă, I. Brucăr, E. Speranţia, M. Vlădescu-Răcoasa.[33] Această interpretare nu a suferit modificări esenţiale nici în exegezele marxiste mai vechi sau mai noi, asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, ceea ce nu

32 I. Petrovici, Kant şi cugetarea românească, Rev. de filosofie. vol. X, nr. 1 – 2, aprilie iulie, 1924.
33 Vezi Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru, vol. I, Rev. de filosofie, voi. XVII, 1932.

înseamnă totuşi că demonstraţiile se suprapun în toate articulaţiile lor…

Interpretarea marxistă a raporturilor operei lui C. Rădulescu-Motru cu aceea a lui Kant a cunoscut o primă exegeză în lucrarea lui Lucreţiu Pătrăşcanu *Curente şi tendinţe în filosofia românească*. „Metafizician, afirmând că metafizica este ştiinţa care-şi propune ca scop să ne dea cea mai completă cunoştinţă despre lume, deci cea mai puţin relativă – scrie L. Pătrăşcanu – Rădulescu-Motru a plecat de la Kant, acceptând apriorismul timpului şi spaţiului ca forme ale percepţiei noastre prin mijlocirea cărora putem ajunge la sinteze în stare să ne îmbogăţească cunoştinţele.[34] El consemna, de asemenea, „atitudinea raţionalistă şi critică" a lui C. Rădulescu-Motru, respingerea de către acesta a „dogmatismului" şi a „idealismului subiectiv", notând, totodată, că filosofia sa „este idealistă şi rămâne, *în elementele sale fundamentale, de esenţă kantiană*".[35]

În unele interpretări ulterioare, după cum se vede destul de nuanţate prin descrierile operate, C. Rădulescu-Motru a fost definit ca un kantian care întreprinde „de la dreapta" o examinare a filosofiei lui Kant şi, în consecinţă, creează un sistem filosofic obscurantist, mistic, net reacţionar. Este drept şi în viziunea lui L. Pătrăşcanu se vorbeşte de o „coloratură teologică" a operei lui C. Rădulescu-Motru, de „atingerea

34 L. Pătrăşcanu, Curente şi tendinţe în filosofia românească, Editura politică, Bucureşti, 1971, p. 86.
35 Ibidem, p. 93.

acestei concepţii cu misticismul”, de „un sprijin adus fideismului”, mai ales prin lucrarea *Timp şi Destin*. Numai că, în lucrarea lui Pătrăşcanu, spre deosebire de poziţiile net dogmatice, este vizibil efortul înţelegerii operei lui C. Rădulescu-Motru şi ca una critică, antidogmatică, iar a filosofiei sale, cu toate că idealistă, „tributară fideismului”, şi ca o filosofie care s-a vrut fundamentată pe ştiinţe.

Începând cu 1966, odată cu critica dogmatismului, se înregistrează un considerabil progres nu numai în modalitatea generală de reconsiderare a filosofiei româneşti, dar şi în detaliile interpretărilor, inclusiv în ceea ce priveşte relaţiile filosofiei româneşti cu filosofia universală. În acest context, analiza influenţei lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru a constituit obiectul unor cercetări detaliate şi ale unor teze de doctorat sau teze de licenţă. Problema influenţei lui Kant asupra filosofului român este însă, tocmai datorită şi acestor lucrări, o problemă deschisă. Ea poate fi formulată în termenii: în ce sens se poate vorbi despre influenţa kantianismului asupra personalismului energetic? sau: ce este kantian în contextul evoluţiei filosofice a lui C. Rădulescu-Motru?

Din punctul nostru de vedere, doctrina lui Kant face, în raport cu sistemul personalismului energetic, oficiul unei *indicaţii*. Kant, ca autor al *Criticii raţiunii pure* şi al celei *practice*, este *definit şi prelucrat* în calitatea sa de *iniţiator al unei probleme* hotărâtoare pentru o mai „bună” înţelegere a omului, ca un gânditor care a formulat – ceea ce în istoria filosofiei este uneori

decisiv – o problemă de a cărei soluţionare a depins progresul gândirii în abordarea şi înţelegerea naturii personalităţii umane. Dincolo însă de această deschidere, doctrina lui Kant nu mai este pentru C. Rădulescu-Motru o sursă, *ci un obiect al criticii*. Fundamentele teoretice ale dublei poziţii a lui *C.* Rădulescu-Motru faţă de Kant sunt de natură să ilustreze, în bună măsură, felul specific de constituire a „personalismului energetic". Şi aceasta pentru că fundamentele teoretice conţin noţiuni, categorii şi idei care sinetizate în spiritul operei, dau acesteia nota sa proprie, originală, caracterul de unicat. În cazul la care ne referim, – raporturile lui C. Rădulescu-Motru cu doctrina lui Kant, – resorturile teoretice, adică sistemul de premise, de noţiuni, categorii şi idei ca şi concluziile ce rezultă nu se revelează dintr-odată într-un acelaşi câmp ideatic, excluzind poate ideea centrală a „personalismului energetic". Ele conţin, după părerea noastră, odată cu unele idei, aceleaşi de-a lungul operei gânditorului român, şi faze care, asamblate, pe măsură şi în conformitate cu evoluţia operei gânditorului român, scot în evidenţă un demers cu două caracteristici: *aprofundarea* continuă a doctrinei kantiene şi, corelativ, *distanţarea* de aceeaşi doctrină.

Influenţa lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru s-a exercitat *într-un context filosofic* dat şi, prin urmare, *pe fondul* unei *anumite* problematici a cărei ignorare poate conduce la o interpretare nesatisfăcătoare atât a personalismului energetic, cât şi a rolului pe care l-a avut, în constituirea sa,

idealismul kantian.

La sfârşitul secolului trecut şi în primele decenii ale secolului nostru, una dintre cele mai importante probleme teoretice – generată, în primul rând, de noile descoperiri din domeniul ştiinţelor naturii, al fizicii în special şi de introducerea pe scară largă a matematicii în domeniul fizicii – a fost problema *naturii* şi *unităţii ştiinţei*.

Interpretând eronat valoarea filosofică a noilor descoperiri, a electronului în special, unele variante ale idealismului contemporan, odată cu accentuarea subiectivismului şi revenirea la doctrina lui Berkely, au desfăşurat o critică pe cât de severă pe atât de neştiinţifică a materialismului în general, a materialismului dialectic şi istoric în special. *Machismul* (cel de al doilea pozitivism) considera, de pildă, că unitatea ştiinţei rezultă din *unitatea conştiinţei* („teoria elementelor" a lui Mach şi teoria „coordonării principiale" a lui Avenarius); dintr-o astfel de perspectivă, ideea existenţei materiei ca realitate independentă de conştiinţă apărea ca non-sens, iar materialismul ca o ficţiune filosofică.

În tentativa de explicare a unităţii ştiinţei prin unitatea conştiinţei şi de negare a valorii materialismului s-a recurs nu numai la interpretarea forţată, în fond idealistă, a rezultatelor ştiinţelor, ci şi la actualizarea şi interpretarea forţată a unor mai vechi doctrine filosofice. În afara idealismului subiectiv al lui Berkeley, idealismul transcendental a fost, în acest sens, unul din izvoarele teoretice ale

empiriocriticismului şi nu numai ale acestuia. Kant a fost „prelucrat”, de pildă, de către Mach, Avenarius, Petzoldt, Blei, ca şi de către unii din reprezentanţii pragmatismului în sensul accentuării *idealismului subiectiv*, *a relativismului şi indeterminismului*.

Începuturile activităţii lui C. Rădulescu-Motru sunt marcate substanţial de încercarea de a găsi factorul explicativ al unităţii ştiinţei, după cum, în aceleaşi prime lucrări, aveau să se regăsească influenţele lui Mach, Ostwald şi ecouri, încă vagi, ale idealismului transcendental. „Energetismul” primelor lucrări nu era total independent de Kant şi kantianism. Doctrina kantiană se conturează însă ca „izvor” al personalismului energetic în lucrarea *Puterea sufletească*, pe care autorul o situează, retrospectiv, ca premisă a lucrărilor sale de mai târziu. „*Puterea sufletească* (din 1907), – nota el în 1930 cu prilejul celei de a doua ediţii a lucrării – n-a fost scrisă cu gândul anume de a servi la pregătirea scrierilor de mai târziu: *Elemente de metafizică* (din 1912) şi *Personalismul energetic* (din 1927). Dar, după ce aceste două scrieri au apărut, *Puterea sufletească a fost dovedită că are acest rol. Ea a servit gestaţiunii personalismului energetic* (s.n.)”.[36]. Aşadar, pentru a înţelege rolul pe care l-a avut Kant în elaborarea personalismului energetic, trebuie cercetat, mai întâi, rolul său în soluţionarea problematicii

36 C. Rădulescu-Motru, Puterea ■ sufletească, ediţie definitivă. Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1930, p. XIV.

specifice *Puterii sufleteşti*, lucrare în care C. Rădulescu-Motru a fost preocupat să fundamenteze ideea valabilităţii ştiinţei, a necesităţii şi a caracterului ei relativ, opunându-se unei concepţii atât psihologiste, cât şi aprioriste despre conştiinţă.

Cu apariţia *Criticii raţiunii pure*, scria C. Rădulescu-Motru, începe o „epocă nouă în istoria filosofiei" şi, în special, în istoria problemei raportului dintre *obiect* şi *cunoştinţă*. Marea răsturnare săvârşită de Kant consta, după autorul *Puterii sufleteşti* – şi nu el a fost singurul care a susţinut această idee – în considerarea „obiectului ca depinzând de condiţiile cunoştinţei". Fără să se refere la şirul raţionamentelor care în *Critica raţiunii pure* întemeiază apriorismul, ci la sensul general al apriorismului, C. Rădulescu-Motru observa că, în conformitate cu doctrina lui Kant: „Formele şi funcţiunile cunoştinţei impun obiectului modul său de apariţie. Obiectul ne apare ca existând în timp şi în spaţiu, nu datorită existenţei sale dintr-un timp şi spaţiu real, ci fiindcă timpul şi spaţiul sunt intuiţiunile o *priori* ale perceperii noastre omeneşti".[37]

El nota, în al doilea rând, că, în viziunea lui Kant, obiectul apare ca o *unitate* de atribute şi proprietăţi pe baza căreia se formează judecăţile despre el. Dar unitatea, la rândul ei, „nu e datorită obiectului însuşi, ci intelectului nostru care apercepe impresiunile externe numai subsumându-le unităţii sale funcţionale",

37 Ibidem, p. 97.

adăugând că „fără intuiţiunile a priori de timp şi spaţiu n-ar fi posibilă imaginea intuitivă a obiectului”, iar „fără unitatea de apercepţie, n-ar fi posibilă certitudinea experienţei externe, cu legătura dintre obiect şi însuşirile sale”.[38] Intuiţiile a priori fac posibilă *imaginea* obiectului presupus în afara noastră; unitatea de apercepţie şi conceptele care sunt condiţionate de ea fac posibilă *judecata* despre obiect.

Prezentarea extrem de schematică – analiza detaliată a timpului o va face în *Timp şi Destin* – a *Esteticii transcendentale* şi a *Logicii transcendentale* (a deducţiei transcendentale a conceptelor pure ale intelectului, în special), nu alterează consideraţiile sale de principiu cu privire la sensul general al doctrinei lui Kant. Dacă nu intelectul se orientează după obiecte, ci obiectele după intelect, rezultă că ştiinţa „este condiţionată de logica funcţiunilor noastre intelectuale.[39]

În aceeaşi lucrare, C. Rădulescu-Motru defineşte înţelesul „limitativ” şi „pozitiv” al „lucrului în sine”. În sens „limitativ”, „lucrul în sine” semnifică „ceea ce ar putea să fie un lucru al naturii”, deci un lucru care nu intră în cadrul experienţei noastre, şi, principial, este incognoscibil; în sens „pozitiv”, lumea „numenelor” se referă la voinţa omenească, postulând libertatea acesteia. Din această teorie a „numenelor”, consideră C. Rădulescu-Motru, aveau să se nască şi teoriile contemporane asupra

38 Ibidem, p. 97.
39 Ibidem, p. 99.

personalităţii, după cum în genere din doctrina kantiană aveau să se dezvolte idei noi în domeniul gnoseologiei, teoriei culturii, dar şi interpretări eronate ale unor fenomene, mai ales ale celor psihice.

Referirile lui C. Rădulescu-Motru la Kant, evident cele din *Puterea sufletească*, vizează, aşadar, *formele a priori ale sensibilităţii*, *formele a priori ale intelectului*, *principiul deducţiei transcendentale a conceptelor pure* (unitatea sintetică de apercepţie), *teoria „lucrului în sine”* şi interpretarea generală a acestora sau a sensului lor: ştiinţa este dependentă de „funcţiunile noastre intelectuale”.

Rezervele lui C. Rădulescu-Motru faţă de *apriorism*, formulate în *Puterea sufletească*, vizează aspecte esenţiale ale doctrinei kantiene. Astfel, pentru el, ca şi pentru alţi gânditori, Kant „avusese în vedere conştiinţa individului abstract şi izolat, punctul de vedere al constituţiei sale logico-formale…; intuiţiunile şi conceptele a priori ale lui Kant sunt deduse din unitatea conştiinţei individuale, întrucât această conştiinţă ar putea trăi izolat, ca o conştiinţă în genere care planează peste toate timpurile şi peste toate locurile…; Kant consideră raportul între obiect şi conştiinţă ca un raport fixat o dată şi pentru totdeauna şi care, prin urmare, se poate demonstra more geometrico”.[40]

Rezervele deschid critica, iar critica deschide perspectiva unei alte orientări decât cea

40 Ibidem, p. 103.

formalistă. Ceea ce i se părea lui Motru peren din doctrina kantiană *era ideea orientării obiectului după subiect, dar nu şi modul de întemeiere a acestei idei*. De aceea în locul logicii „funcţiunilor intelectuale" apriorist concepute, el va pune „logica personalităţii omeneşti". La geneza personalismului energetic nu stă, prin urmare, atât apriorismul, cât ideea dependenţei obiectului de subiect şi, în acelaşi timp, ideea după care fenomenele psihice nu sunt simple epifenomene, ci realităţi care prin natura şi originèa lor au un rol activ în producerea ştiinţei.

Cu *Elemente de metafizică* raporturile lui C. Rădulescu-Motru cu apriorismul kantian capătă nu numai contururi noi, dar şi un statut relativ definitiv. Ce este kantian în aceste „*Elemente*" care se voiau schiţa unui sistem filosofic? Justifică substanţa lucrării şi mai ales soluţia personalismului energetic ideea originării sale în doctrina lui Kant? Răspunsul nu este atât de simplu cât s-ar părea, cu toate că în articulaţiile sale de; principiu nu se diferenţiază de cel din *Puterea sufletească*; el nu mai este totuşi cel din *Puterea sufletească*. În *Elemente de metafizică*, C. Rădulescu-Motru îşi defineşte raporturile faţă de filosofia kantiană în partea a II-a a lucrării care, chiar prin formulare, indică intenţia criticii „filosofiei kantiene"; ne referim la *Conştiinţa transcendentală*, *Critica filo*sofiei *kantiene*. Pentru el, filosof ia contemporană a realizat o falsificare a filosofiei kantiene într-un dublu sens: pragmatismul a redus ştiinţa („abstracţi"), „adevărul ştiinţific" la o „fabulă convenţională",

iar raţionalismul a redus „bogăţia sufletului omenesc” la ştiinţă. Exagerările sunt, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, falsificări „aduse direct filosofiei lui Kant”. El consideră că aceste falsificări nu sunt independente de doctrina lui Kant, ci „sunt, în bună parte, datorate tocmai filosofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare din ele două”.[41]

Ca şi alţi interpreţi ai lui Kant, care considerau că filosofia acestuia este un *Janus bifrons*, *o* încercare de sinteză a empirismului (Locke, Berkeley, Hume) cu raţionalismul (Descartes, Spinoza, Leibniz), C. Rădulescu-Motru observa că sinteza „asociaţionismuluiu cu „filosofia raţionalistă” nu a fost atât de solidară în fundamentele ei încât să nu permită reapariţia separată a celor două mari şi opuse orientări. Sinteza dată de Kant, sublinia fără echivoc gânditorul român, nu înlătură divergenţele dintre filosofia asociaţionistă engleză şi filosofia raţienalistă, ci numai le întunecă, prin introducerea unei noi perspective în filosofie.[42]

Afirmaţia că „perspectiva kantiană” întunecă divergenţele „dintre empirism şi raţionalism” este paradoxală dacă avem în vedere că pentru C. Rădulescu-Motru tocmai perspectiva deschisă de Kant permitea o înţelegere adecvată a ştiinţei şi a personalităţii. Dar aceeaşi afirmaţie nu mai este defel paradoxală, ci, dimpotrivă, în strictă

41 C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică, 1912, p. 142.
42 Ibidem, p. 145, Vezi şi Lecţii de "logică, Casa Şcoalelor, 1943, pp. 127 – 128.

concordanţă cu logica, dacă se observă că, tot după C. Rădulescu-Motru, „în noua perspectivă antropocentrică de fapt sunt alăturate afirmaţiuni ştiinţifice care se contrazic şi care vin din origini diferite”. Această idee din urmă este mai puţin dezvoltată de gânditor şi nu are nici suficientă claritate. Pe de o parte, el susţine că, asemenea unui nou Copernic, Kant schimbă unghiul din care se priveşte lumea şi, se înţelege, cunoştinţa, *dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care fundează oamenii de ştiinţă ai timpului său, Isaac Newton, în primul rând*. 55 El opinează, de asemenea, că „în clădirea edificiului său filosofic, Kant a dat prea *multă atenţie cimentului*, adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, şi prea puţină atenţiune elementelor *materialului*, *adică datelor ştiinţifice*, care aveau să fie consolidate în edificiu (s.n.) w.[43]

Critica apriorismului se concentrează îndeosebi în *critica teoriei unităţii sintetice de apercepţie*, astfel încât, dacă în lucrarea anterioară – *Puterea sufletească* – critica apriorismului pleca de la *Estetica transcendentală*, în *Elemente de metafizică*, premisele şi conţinutul criticii sunt idei ale *Analiticii transcendentale*. Chiar dacă noţiunile nu sunt totdeauna cele folosite de Kant (în loc de noţiunea de *reprezentări* Motru operează cu cea de *gânduri*), unitatea originar-sintetică de apercepţie este definită de C. Rădulescu-Motru în intenţia şi

43B 6 Ibidem, p. 146.

esenţa ei kantiană.[44]

Analiza validităţii unităţii originar-sintetice a apercepţiei relevă insuficienţele acesteia sau, mai exact, caracterul speculativ al argumentaţiei lui Kant. Cum pentru Kanf legătura dintre „impresiunile simţurilor" (intuiţii empirice) nu poate proveni din ele însele, ci din unitatea sintetică de apercepţie, din punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru întrebările care se pun sunt: „cum să înţelegem cooperarea între impresiunile simţurilor şi unitatea apercepţiei? Cum prelucrează formele apercepţiei materialul simţurilor? Cum prelucrează formele apercepţiei impresiunile simţurilor? Recursul lui Kant la *funcţia de aprehensiune a memoriei* şi la *funcţia imaginaţiei* nu rezolvă, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, problema, întrucât rămâne deschisă o alta, şi anume: pe ce se *întemeiază*, *la Kant*, *caracteristicile unităţii sintetice de apercepţie*? Explicaţia dată de Kant unităţii sintetice de apercepţie prin invocarea *unităţii conştiinţei eului*, deci prin identitatea conştiinţei i se pare gânditorului român a fi în contradicţie cu *realitatea eului*. „În teoria apercepţiei, conchidea el, teoria centrală a întregului sistem kantian, sunt împreunate două elemente de origine diferită.

---

44 Pentru Kant unitatea originar-sintetică a apercepţiei este un act al spontaneităţii ; de aceea, ea este numită şi apercepţie originară sau conştiinţa de sine care produce reprezentarea în gîndire şi, deci, însoţeşte oricare altă reprezentare ; ea este una şi aceeaşi în orice conştiinţă, ceea ce înseamnă că este şi identică. Vezi Immanuel Kant, Critica raţiunii pure, Bucureşti, 1969, pp. 131 – 134,

Kant atribuie apercepţiei, de o parte, spontaneitatea, adică face din apercepţie o funcţie organică, şi de altă parte, atribuie aceleiaşi apercepţii identitate numerică, care este un postulat al matematicii”,[45] ceea ce înseamnă că, de fapt, în unitatea sintetică de apercepţie se vor armonizate o unitate organică şi una matematică. Prima priveşte eul individual, a doua se referă la o conştiinţă supraindividuală, la conştiinţă în genere. Transcendentalismul, de aceea, satisfăcea pentru C. Rădulescu-Motru „numai dorinţa de a trece uşor de la un punct de vedere la altul, dar nu constituie o sinteză definitivă”. Mai mult chiar, relevând contradicţiile lui Kant cu privire la unitatea sintetică de apercepţie, la raportul acesteia cu intuiţiile sensibile, sesizând contradicţiile referitoare la conştiinţa generică, C. Rădulescu-Motru scria că soluţia acestuia „a fost spre paguba sistemului”.[46]

Care erau, aşadar, rezultatele analizei făcute de C. Rădulescu-Motru apriorismului kantian? Ele pot fi sintetizate astfel: 1) apriorismul formal nu se justifică întrucât: a) Kant operează cu un concept abstract al conştiinţei; b) întemeiază acest concept pe ideea identităţii spontaneităţii şi unităţii conştiinţei; c) identitatea, spontaneitatea şi unitatea conştiinţei nu asigură corelaţia intelectului (a categoriilor) cu datele senzoriale; d) spaţiul şi timpul ca forme a priori ale sensibilităţii sunt speculativ deduse dintr-o funcţie imaginată a

45 C. Rădulescu-Motru, Op. cit., p. 153.
46 Ibidem, p. 146.

conştiinţei; e) apriorismul formalist înlătură medierile întrucât acestea conduceau chiar la negarea lui; 2) Kant deduce unitatea ştiinţei din unitatea unei conştiinţe generice imaginare.

A fost, deci, Motru un kantian? Modul în care el s-a raportat la conceptecheie ale doctrinei kantiene nu-l legitimează ca atare. Metafizica sa este construită, mai degrabă, pe o foarte acută critică a apriorismului formalist. Faptul că el a păstrat sau a crezut că păstrează „indicaţia kantiană" demonstrează că personalismul energetic trece dincolo de „conştiinţa transcendentală" printr-o metafizică a personalităţii în care conştiinţa este înţeleasă ca fapt „real". Se poate spune că Motru a fost kantian numai în măsura în care crezând, şi nu fără temei, că autorul *Criticii raţiunii pure* „a înălţat omului imnul cel mai frumos", păstrează fiorul teoretic al intuiţiei umaniste a lui Kant, cu deosebirea că mecanismele explicaţiei elaborate de gânditorul nostru sunt mult mai apropiate de teoriile ştiinţifice. El a fost kantian în măsura în care filosofia sa este un determinism însă fără apriorism. Desigur, atât determinismul, cât şi umanismul nu sunt trăsături exclusive ale doctrinei kantiene, dar Kant este gânditorul care i-e influenţat în cea mai mare măsură pe Motru, după cum filosoful german e îndatorat lui Hume. Kant a fost pentru gânditorul român întruchipare a *spiritului critic* (fără criticism), filosoful care, pornind de la „datele conştiinţei", a vrut să legitimeze ştiinţa şi metafizica, adevărurile necesare şi universale.

Sistemul filosofic al lui C. Rădulescu-Motru porneşte şi el de la *necesitatea legitimării ştiinţei şi a filosofiei*. Ca şi Kant, Motru va considera că *ştiinţa se întemeiază prin şi pe conştiinţă*, ceea ce înseamnă, din punctul său de vedere, că se impune necesitatea unei *teorii a conştiinţei care să legitimeze unitatea ştiinţei*, deci a *obiectivităţii adevărului*.

ŞTIINŢA ŞI METAFIZICA; RELAŢIILE DINTRE ELE

Întemeierea teoriei „conştiinţei reale" sau a personalismului energetic ca teorie a unităţii ştiinţei şi, într-un sens mai general, ca viziune generală despre natura, structura şi sensul lumii, a fost marcată de o logică specifică său; mai exact, de rostiri evolutive despre ştiinţă, metafizică şi raporturile dintre ele. Drumul spre personalismul energetic, formularea categorială a acestuia şi dezvoltările lui ulterioare sunt indisolubil legate de reprezentări, nu totdeauna coincidente în cursul vremii, despre ştiinţă şi valoarea ei, despre filosofie şi despre relaţiile dintre ştiinţă şi filosofie.

Natura şi valoarea ştiinţei, a rostului ei pentru om şi viaţă socială a fost una dintre problemele care l-au interesat pe C. Rădulescu-Motru de la primele lucrări şi până la sfârşitul vieţii când, cum sublinia M. Ralea, acesta se considera „*scientist* şi, prin urmare, *materialist*.60 Că Motru ar fi fost materialist este o exagerare; că el a gândit în termenii *scientismului* este o chestiune care se cere explicată. Scientismul la

care s-a referit Motru ca la propria concepţie de o viaţă se cere explicat deoarece în interpretări recente ale operei sale se apreciază că în activitatea lui teoretică, ţinând seama de raporturile ei cu ştiinţa, se pot distinge trei etape. „În prima perioadă (1889 – 1907), notează S. Ghiţă, predomină în preocupările sale problemele ştiinţei şi îndeosebi ale psihologiei experimentale… În a doua perioadă (1908 – 1930), ambele discipline (ştiinţa şi filosofi a – n.n.) par să-l preocupe deopotrivă, iar psihologia fuzionează cu filosofia în cadrul personalismului energetic… În ultima perioadă a activităţii sale, care se încheie de fapt în 1947, predomină filosofia al cărei nucleu idealist se dezvoltă tot mai mult şi se împleteşte tot mai mult cu idei sociale şi politice favorabile claselor stăpânitoare”.[4748]

Mai recent, P. Vaida nota la rândul său: „În prima perioadă care începe cu lucrările de tinereţe de la sfârşitul secolului XIX, Motru este

---

47 M. Ralea, C. Rădulescu-Motru, în Contemporanul, nr. 10 (544) din 8 martie 1957. M. Ralea menţiona că în vizita din 5 martie pe care, împreună cu T. Vianu, a făcut-o lui C. Rădulescu-Motru, acesta le-a zis : „Să spuneţi că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist şi, prin urmare, un materialist“. Asupra acestei idei vom reveni.

48 Simion Ghiţă, Ştiinţă şi cunoaştere în concepţia lui C. Rădulescu-Motru, în voi. Filosofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea, Editura Academiei R.SJt., Bucureşti, 1969, p. 17. Aceeaşi periodizare şi în Kantianism şi ştiinţă în concepţia filosofică a lui C. Rădulescu-Motru, în Simion Ghiţă, Aspecte istorico-meţodologice ale gîndirii filosofice şi ştiinţifice, Editura ştinţifică şi enciclopedică, 1976, pp. 209 – 216.

preocupal. Îndeosebi de problemele psihologiei şi ale fundamentării ei filosofice… precum şi de teoria ştiinţei: valoarea ştiinţei, rolul ei în viaţa socială, fundamentarea ei epistemologică…” Poziţia filosofică generală a lui Rădulescu-Motru, continuă autorul citat, „poate fi concretizată ca apropiată de pozitivism şi de scientism”, în a doua perioadă, Motru „se străduieşte, cu multiple şovăieli şi oscilaţii, să menţină un echilibru între scientism şi metafizica idealistă, între determinism şi finalism, paralel cu elaborarea unei epistemologii realiste”… „În deceniul al IV-lea, şi mai cu seamă în timpul dictaturii fasciste, se accentuează aspectele negative ale filosofiei politice a lui Rădulescu-Motru… Rădulescu-Motru se apropie de spiritualism, iar în ultima sa lucrare filosofică de amploare. *Timp şi Destin* (1940), apar şi unele note antiintelectualiste şi pragmatice…” Totuşi, conchide P. Vaida, „după cum în politică Motru se delimitează în unele privinţe de extrema dreaptă, de fascism, în filosofie Motru caută să păstreze legătura cu punctul de plecare scientist şi raţionalist al gândirii sale, ca atitudine împotriva ofensivei misticismului şi pentru apărarea filosofiei bazate pe ştiinţă”.[49]

C. Rădulescu-Motru a fost, neîndoios, un mare om de ştiinţă, un savant în sensul propriu al cuvântului. Una din ipostazele sale este aceea a *psihologului*. Or, din acest punct de vedere, C. Rădulescu-Motru nu a negat *nicicând* ştiinţa, nu i-a *alterat valoarea*, *nu a încercat să-i diminueze*

49 P. Vaida, Op. cit., pp. 370 – 371.

însemnătatea pentru progresul general al societăţii, nici pentru cel al societăţii româneşti în special. Chiar şi în *Timp şi Destin*, C. Rădulescu-Motru va încerca fundamentarea concepţiei sale despre *destin* pe datele contemporane ale psihologiei; mai mult el va considera ştiinţele exacte" ca domenii ale universalităţii obiective recunoscute şi ale adevărului obiectiv recunoscut universal. „Metodele experimentale, scria el, au schimbat cu desăvârşire atitudinea omului în mediul său de viaţă. Ele au încurajat spiritul de iniţiativă şi de întreprindere. Au făcut dintr-o fiinţă cu simple dispoziţii de muncă, o fiinţă cu gândire şi voinţă tehnică. Metodele experimentale au reuşit să interpună între om şi mediul cosmic o întreagă armătură industrială, schimbând astfel în mod radical caracterul culturii omeneşti".[50]

Ştiinţele naturii, observa Motru în aceeaşi lucrare, se întemeiază pe „legi cauzale de prevedere" care reflectă „mersul fenomenelor din natură". În *Timp şi Destin*, ştiinţa ca ştiinţă a naturii – ansamblu de teorii, ipoteze, legi, metode obiective (experimentale) – este înţeleasă de C. Rădulescu-Motru în adevărata ei semnificaţie. În aceeaşi lucrare, C. Rădulescu-Motru şi-a propus elaborarea unei concepţii despre *destin*, pe care a vrut s-o fundamenteze *ştiinţific*, pe baza ultimelor descoperiri din domeniul psihologiei. Cercetările despre destin, scria el „*trebuie să-şi găsească sprijin şi direcţie în ipotezele şi teoriile*

50 Vezi C. Rădulescu-Motru, Timp şi Destin, Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi artă, 1940, pp. 15 – 16.

psihologiilor de specialitate. Examinând de aproape pe acestea din urmă vom încerca… să ne. apropiem de o mai bună înţelegere a timpului (s.n.)”.[51] Aceleaşi puncte de vedere despre ştiinţă le întâlnim şi în primele sale lucrări.63

Ca om de ştiinţă, C. Rădulescu-Motru a militat pentru introducerea *spiritului ştiinţific* şi a *metodelor ştiinţifice* în cercetarea fenomenelor psihice (percepţie, memorie, inteligenţă, voinţă, caracter etc.). Or, la sfârşitul secolului trecut, cercetările experimentale în psihologie erau încă puternic stânjenite de speculaţii cu privire la natura sufletului, cauzalitatea psihică, „substanţa psihicului”, relaţia psihicului cu corpul, relaţia psihicului cu materia etc. În această atmosferă, care avea să se menţină şi mai târziu, pe alocuri inclusjv în zilele noastre, C. Rădulescu-Motru şi-a pus problema relaţiei între *psihologie* şi *metafizică*, formulând pe urmele lui Maiorescu, însă la alte proporţii şi cu o argumentare mult mai solidă, ideea separării *psihologiei de „Metafizică*”. Ce semnificaţie are ideea sa despre separarea psihologiei de „metafizică”? Să fi fost Motru scientist în această primă etapă a activităţii sale?

În studiile publicate până la 1900, pe lângă analiza „crizei ştiinţifice contemporane” şi a „problemei ştiinţei”, el a abordat problematica psihologiei din punctul de vedere al necesităţii constituirii ei ca *ştiinţă*. În studiul Despre *suflet*, de pildă, C. Rădulescu-Motru scria că interesul său teoretic merge spre demonstrarea necesităţii

51 Ibidem, p. 79.

„independenţei” cercetărilor de psihologie de orice sistem filosofic. „Psihologia, scria el, este v ştiinţă ca toate celelalte ştiinţe speciale, şi ca atare ea nu are să se ocupe de întrebuinţarea pe care o va face filosofia cu rezultatele ei... Ea are să se ocupe numai de observarea şi coordonarea fenomenelor sufleteşti; să emită teorii şi ipoteze în vederea faptelor ce-i sunt date a le explica. Criteriul unei bune teorii psihologice este acela care nu depăşeşte domeniul psihologiei. Psihologia nu are să sacrifice o teorie a sa pe motive că nu convine direcţiei filosofice a timpului; filosofia timpului să-şi sacrifice teoriile sale dacă nu se potrivesc cu rezultatele ştiinţei”.65

Textul îndeamnă la o analiză detaliată. Vom reţine aici numai câteva aspecte pe care le considerăm esenţiale pentru problema „scientismului” lui C. Rădulescu-Motru. Reţinem, în primul rând, faptul că Motru se *legitimează ca psiholog*; în al doilea rând, preocuparea de a întemeia psihologia ca o *ştiinţă specială*; în al treilea rând că, în calitatea ei de ştiinţă *specială*, psihologia nu se interesează de modul în care filosofia foloseşte descoperirile ei; în al patrulea rând, definind scopul psihologiei, el îl circumscrie din punctul de vedere al cerinţelor teoretice ale disciplinei; în al cincilea rând, defineşte criteriul teoriilor psihologice ca unul care trebuie să fie intrinsec psihologiei; în fine, el postulează ideea dependenţei filosofiei de rezultatele ştiinţelor şi a necesităţii modificării teoriilor filosofice în funcţie de descoperirile din domeniul ştiinţelor. Un

scientism, în sensul propriu, actual, al cuvântului, nu există deci în acest studiu şi, în genere, în lucrările lui C. Rădulescu-Motru de până la 1902.

Poziţia lui privind raporturile psihologiei cu „filosofia" a jucat, evident, un rol pozitiv în condiţiile în care psihologia nu se emancipase de speculativ. Ideea autonomiei psihologiei în raport cu „filosofia" a favorizat cercetarea în folosul psihologiei. În determinarea relaţiei *psihologie – filosofie*, Motru se situează de fapt pe o platformă profund ştiinţifică, singura fertilă asemănătoare aproape până la identitate de formulare cu aceea a lui Engels care, în *Dialectica naturii*, 07 sublinia că dictonul lui Newton „fizică, fereşte-te de metafizică" este adevărat, dar numai în sensul că fizica şi ştiinţele în genere au a se feri de metafizica speculativă. Spiritul lucrării lui Motru nu este *antifilosofic*, asemenea pozitivismului, dar este îndreptat împotriva „*materialismului*" şi a *spiritualismului* care îl interesează din *perspectivă psihologică*, *ca filosofii ce se ocupă de psihologie* (în speţă de „suflet"). În ceea ce priveşte critica materialismului, C. Rădulescu-Motru are în vedere *materialismul mecanicist* de tip democritian, care concepea psihicul ca *substanţă* materială, sau de tipul materialismului nedialectic din veacurile 18 şi 19, care reducea psihicul la jocul mecanic al forţelor fizice şi fiziologice. În *Despre suflet*, critica „materialismului" este schiţată numai. Ea se desfăşoară pe marginea unei probleme de acut interes ştiinţific, anume natura spaţiului şi a unei distincţii – de extremă importanţă pentru psihologie – între spaţiul *obiectiv* şi *spaţiul*

psihologic. Motru aré marele merit de a fi fost primul psiholog român care, pornind de la această distincţie, va ajunge să se ocupe mai târziu de deosebirea dintre timpul obiectiv, conceptul timpului şi timpul psihologic.[52]

Spiritualismul, devenit încă din 1899 obiect al criticii sale – şi care va constitui în cursul întregii opere un reper al criticii, întrucât consideră sufletul imaterial, indivizibil şi „fără extensiune", – face imposibilă, după părerea kii Motru, „alipirea psihologiei la corpul celorlalte ştiinţe". Argumentele lui Motru împotriva spiritualismului sunt strict ştiinţifice. El foloseşte, în acest sens, fenomene şi fapte (existenţa mai multor „suflete" care se influenţează reciproc, a psihicului ca parte din „sufletul poporului, al rasei[53], al clasei sociale") care ilustrează imposibilitatea tezei spiritualiste despre un „suflet" indivizibil şi identic totdeauna cu el însuşi. Mai mult chiar, unele dintre argumentele antispiritualiste ale lui Motru sunt apropiate de cele ale materialismului istoric. „*Din punctul de vedere al sufletului*, zicea el, *fiecare individ omenesc este un produs al dezvoltării istorice prin care a trecut societatea am care face parte*".[54]

Materialismul şi spiritualismul vizate de

---

52 Vezi Fr. Engels, Dialectica naturii, în Marx-Engels, Opere, vol. XX, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 508.
53 In sensul acordat termenului la începutul veacului nostru, nepoluat de tendinţe rasiste.
54 C. Rădulescu-Motru, Op. cit., p. 137. Şi această idee va fi încorporată personalismului energetic ca idee-axă a sistemului filosofic.

psiholog erau filosofii speculative ale căror teorii intraseră în conflict cu dezvoltarea psihologiei. Or, în aceste condiţii, nu psihologia urma să se „schimbe", ci filosof iile. Notăm însă că Motru nu a avut în vedere, paradoxal, concepţia lui V. Conta, care definea „psihicul ca o funcţie a creierului"[55] şi nici teoria materialist-dialectică despre fenomenele fizice. *Motru nu a negat deci metafizica* (*filosofia*), *ci „metafizica"* (*„filosofia"*) *ca speculaţie*. Că nu a fost un pozitivist rezultă din studiul *Despre suflet*, dar că nu a negat filosofia, ci, dimpotrivă, a apărat-o până la a-i determina valoarea, pentru societate rezultă din studiul, din acelaşi an (1899), *Rolul social al filosofiei*.[56]

Din perspectiva spiritului contemporan, C. Rădulescu-Motru a susţinut nu numai autonomia ştiinţei în raport cu filosofia, dar a observat, totodată, că filosofia nu se reduce la *ştiinţă*, obiectul şi scopul ei fiind altele decât cele ale ştiinţei, în definiţia pe care a dat-o filosofiei, în 1899, ca mijlocitoare „între credinţă şi ştiinţă"[57]

---

55 V. Conta, Teoria fatalismului, în V. Conta, Opera filosofică, Ediţie îngrijită de N. Gogoneaţă, Editura Academiei, 1967, p. 108.

56 C. Rădulescu-Motru, Rolul social al filosofiei, în Studii filosofice, III, 1899, p. 148.

57 Prin credinţă, Motru nu are în vedere credinţa religioasă, deşi anumite imprecizii terminologice există în lucrarea sa. „Căci' prin credinţă, preciza el, nu trebuie să înţelegem exclusiv numai religiunile. Religiunea are, desigur, la baza sa totdeauna anumite credinţe, dar nu toate credinţele iau forma unei religiuni... Aceea ce-i etern e numai starea sufletească a omului care crede. Şi totuşi oamenii cred, fiindcă nu e unul dintre oameni care să nu

este surprins nu numai scopul filosofiei, ci şi modul său specific de a fi. Mijlocind între „credinţă" şi „ştiinţă", filosofia nu este niciuna, nici alta, ceea ce înseamnă că ea realizează, după părerea gânditorului, mai mult decât credinţa şi ştiinţa. Filosofia este supremă generalizare şi expresie a nevoii absolute a omului de omenesc; este, apoi, fermentul transformării sociale pe care nici credinţa, nici ştiinţa nu o pot determina.

Ştiinţa se ocupă de cercetarea naturii; chiar şi atunci când se ocupă de om, acesta este considerat ca parte a naturii, ca „verigă a seriei zoologice". Este validă, în trăsăturile ei generale, şi *actuală*, totodată, observaţia gânditorului că „despre sensul vieţii lui (omului – n. n) ca individ, despre aspiraţiunile sale, ştiinţa nu poate ţine nicio seamă", deşi întemeierea gnoseologică a observaţiei nu este lipsită de contradicţii.[58] Omul de ştiinţă „pulverizează valoarea existenţiei omeneşti" în imensitatea legilor naturii, menţionează C. Rădulescu-Motru; fenomen care, ca şi pe Pascal altă dată („tăcerea spaţiilor infinite" scria gânditorul francez), îl înspăimântă; mai exact, îl nelinişteşte. În faţa perspectivei

creadă în înţelesul existenţei sale ; care să nu-şi aibă un ideal de perfecţiune". (Ibidem, p. 153).

58 El sublinia că ştiinţa se ocupă de „partea comună a tuturor obiectelor" ; pentru ştiinţă lumea se rezolvă într-un sistem de noţiuni abstracte, ceea ce face ca individul, fiinţă cu aspiraţii, să nu fie obiect al ştiinţei. Poziţia aminteşte de filosofia şcolii de la Baden. Acest punct de vedere nu este concordant cu consideraţiile sale anterioare despre obiectul psihologiei şi, cu atît mai puţin, cu ideile pe care le va dezvolta în Puterea sufletească.

„reci” a ştiinţei, a legilor ei adevărate, dar cărora le scapă interesele vremelnice ale muritorilor, în faţa imaginii unei „societăţi de oameni de ştiinţă” care „nu s-ar deosebi întru nimic de o societate stăpânită de fatalismul religios”, gânditorul român a optat pentru perspectiva filosofică umanistă, singura în stare să ofere omului un ideal solidar de viaţă.

Elaborarea idealului nu este un act gratuit, fără temei, pentru că, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, filosofia este piscul „piramidei” cunoştinţelor, ochiul treaz al acestora. Filosofia este „înfăţişare a întregului complex al cunoştinţelor ştiinţifice” dintr-o epocă, un complex care este transformat în „obiect de cercetare”. „Ei (filosofii – n.n.) – nota C. Rădulescu-Motru – au mintea pregătită să judece cât de modeste sunt rezultatele ştiinţei, faţă de imensitatea necunoscutului ne mai rămâne încă de cunoscut”. Numai filosofii – scria Motru – sunt în stare să înţeleagă „interesele mulţimii”, „fiindcă numai ei au izbutit să se dezbare de prezumţiunile ştiinţei incomplete. Numai în largul orizont al inteligenţei lor e posibil să se restabilească echilibrul desăvârşit între ştiinţă şi credinţă”.71 Aşa au fost Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Darwin, H. Spencer – „apostoli inspiraţi ai ştiinţei, semănători de noi idealuri”.

Concepută ca făuritoare de idealuri izvorâte din cunoaşterea vieţii şi a ştiinţei, apariţia sistemelor filosofice reprezenta, pentru C. Rădulescu-Motru „simptomul prevestitor al

transformărilor sociale”. El a observat, ca şi Engels, *7 b* funcţia praxiologică a filosofiei: „Când vechile credinţe încep să decadă, când noi pături sociale sunt chemate la viaţa publică şi simt şi ele nevoia de idealuri pentru activitatea lor, atunci este ascultat cuvântul filosofului. Filosoful este inspiratorul lor”.[59]

Filosofia este, aşadar, sinteză; ea are o funcţie gnoseologică, valorizatoare şi praxiologică. Tocmai de aceea nu se identifică nici cu ştiinţa, şi cu nicio altă formă a culturii, ceea ce nu înseamnă că oamenii de ştiinţă nu pot fi şi filosofi; în condiţiile în care fac filosofie, depăşesc însă obiectul şi metodele ştiinţelor lor. Prin funcţia ei integratoare şi valorizatoare, filosofia influenţează ştiinţa, ideea nu anulează punctul de vedere din studiul *Despre Suflet*, după care ştiinţa trebuie să ocolească metafizica. Nu orice filosofie este însă benefică ştiinţei, ci numai *filosofia ştiinţifică*. Problema pe care C. Rădulescu-Motru şi-o punea în prag de secol era deci a elaborării unei *filosofii ştiinţifice*, care să răspundă a) stadiului culturii româneşti şi necesităţii dezvoltării ei şi b) stadiului filosofiei europene. Lucrarea *Ştiinţă* şi *Energie* s-a vrut răspunsul de amploare dat acestor două probleme, Motru definindu-se aci drept gânditorul care a realizat *cel mai consistent discurs filosofic din întreaga literatură filosofică românească de până la el despre unitatea şi valoarea ştiinţei*. Totodată, *Ştiinţă şi Energie* poate fi considerată ca prima lucrare în care Motru

59 C. Rădulescu-Motru, Op. cit., p. 155.

întreprinde critica unora dintre aspectele negative ale societăţii româneşti, cu deosebire a acelora legate de promovarea şi practicarea ştiinţei, filosofiei, culturii; ea cuprinde *în nuce* premisele viitorului sistem filosofic al gânditorului.

C. Rădulescu-Motru considera ştiinţa ca unicul factor capabil să conducă la dezvoltarea progresului social, militând pentru întronarea unei morale filosofice opusă celei „convenţionale* – religioase. Morala filosofică, scria Motru, îşi are izvorul în „*cercetarea faptelor pozitive*”,[60] aduce „contribuţiuni continue la opera eternă a adevărului* şi are drept rezultat faptele care decurg logic din convingerea individului, este fundamentată pe raţiune, este sintetică, pe când morala de predică, inclusiv morala religioasă, sublimează simţămintele, face abstracţie de experienţă, este morala societăţii vechi, bazată pe constrângerea sau umilirea individului”.[61]

„Morala filosofică* concepută de Motru asocia ştiinţa, instituind-o în principal mijloc de transformare a naturii, a societăţii şi a individului; ea se constituia în argument împotriva înţelegerii livreşti a ştiinţei ca şi împotriva ignoranţei drapată în formule sau, ceea ce este acelaşi lucru, împotriva „falsei ştiinţe”. Din perspectiva propusă, „adevărul ştiinţific trebuie considerat ca o formă de energie pe care sufletul omenesc, în tendinţa sa de a se adapta mediului extern, o desfăşoară

60 C. Rădulescu-Motru, Ştiinţă şi Energie, 1906, p. 8 şi urm.
61 Ibidem, p. 41.

alături de multe alte forme ale energiei sale.[62] Valoarea acestui adevăr nu este una în sine, ci rezidă „în raportul pe care el îl are cu celelalte forme de energie sufletească; în putinţa pe care sufletul omenesc o capătă prin mijlocirea lui de a-şi dirija mai conştient activitatea.”[63] Rezultă că, spre deosebire de „falsa ştiinţă” şi în opoziţie cu religia, adevărul ştiinţific generalizează datele experienţei, le subsumează unui concept general; acesta, la rândul său, este *operant* mimai în condiţiile în care „este convertibil prin voinţă în fapte de adaptare”, echivalente cu transformarea naturii, dar „stăpânirea de fapt asupra naturii nu poate veni decât în urma stăpânirii ideale pe care o dă mintea prin concepţiile sale ştiinţifice”.[64] Raportul dintre ordinea ideală şi ordinea materială a stăpânirii naturii este deci de la condiţie la condiţionat. Concepţiile ştiinţifice implică, virtual, acţiunea materială şi au ca o consecinţă importantă însăşi modificarea raportului dintre om şi natură.

Noţiunea ştiinţifică introduce *ordinea şi prevederea*, *sistematizarea*, *activitatea*, ceea ce înseamnă că adevărul ştiinţific implică metode riguroase, valabile nu numai pentru ceea ce este, ci şi pentru ceea ce poate fi cunoscut. De aceea, pentru Motru, de maximă însemnătate este nu atât cunoaşterea rezultatelor ştiinţelor, ci, mai ales, a *metodelor* care puteau conduce la descoperirea adevărului. Într-un anumit sens deci

62 Ibidem, p. 41.
63 Ibidem, p. 42.
64 Ibidem, pp. 18 – 19.

valoarea adevărului, sfera sa de cuprindere şi succesul aplicabilităţii sale derivă din metodele folosite şi aceasta cu atât mai mult cu cât metodele sunt gândite ca instrumente de formare a unei „inteligenţe active.

Ştiinţa se defineşte ca formă a energiei sufleteşti pentru că energia sufletească este înţeleasă ca formă a energiei. Ştiinţa este deci necesară şi reală întrucât energia comportă necesitate şi realitate. Concepţia energetică derivă în viziunea lui Motru, logic, deci necesar, din concluziile ştiinţei, iar acestea culminează, după părerea sa, asemănătoare cu cea a lui Ostwald, cu „noţiunea energiei". Întrucât fenomenele naturii sunt măsurabile şi echivalente unele faţă de altele, ele „pot fi luate drept formele unui aceluiaşi fenomen fundamental".ai Chiar dacă *pentru noi* fenomenele apar ireductibile din punct de vedere calitativ, ele sunt manifestări ale „veşnicei transformări de energie".

Pornind de la faptul ştiinţific al transformării unor forme de energie în altele (energia fizică se transformă în energie chimică, energia mecanică în energie fizică etc.), Motru ajunge la concluzia că „toată seria de fenomene petrecute într-un sistem anumit de corpuri poate fi considerată ca manifestarea unor puteri care au proprietatea de a se suplini unele pe altele după raporturi precise, şi de a putea fi totdeauna dispuse într-un circuit de transformări parţiale ale unui singur tot". Disociind între *putere şi energie*, Motru subliniază că „noţiunea energiei este mai abstractă şi în acelaşi timp mai exactă decât acea a puterii. Din

ea sunt înlăturate calificările (proprietăţile) senzoriale pe care le găsim subînţelese în noţiunea – de putere; ea reprezintă strict suporturile de dependenţă a fenomenelor naturii *fără nicio aluziune la natura intimă a cauzelor acestora*[65] Trecerea, forţată, neştiinţifică de la legea fizică la o interpretare filosofică idealistă a realităţii este evidentă. Observând determinismul fenomenelor realităţii, existenţa raporturilor cauzale, legitatea transformării, Motru le subsumează noţiunii de *energie* înţeleasă nu ca fenomen fizic, ci ca realitate de maximă generalitate. Întrucât o rupe de suportul ei material şi, pe de altă parte, absolutizează mişcarea în independenţa ei de materie, el dă noţiunii de energie o interpretare idealistă.

Definită iniţial ca antisubstanţialistă, concepţia energetică se ilustrează totuşi, în fondul şi în expresia ei literală, ca substanţialistă. Două definiţii ale lui Motru confirmă inconsecvenţa antisubstanţialismului său: 1. „Singura realitate, necondiţionată de dispoziţiile noastre vremelnice, pe care inteligenţa noastră o poate prinde şi reţine cu succes, este aceea a înlănţuirii cauzale dintre fenomene, este legea care unifică toate înfăţişările lumii interne şi externe”; 2. „Energia este acel ce real, necondiţionat care apare sub forme felurite simţurilor noastre; ea e substratul lumii externe obiective, precum şi a celei interne, subiective”.[66] Energia este, ca şi *principiul* prim în metafizicile

65 Ibidem, p. 21.
66 Ibidem, p. 78

tradiţionale, necondiţionată, reală, substrat al lumii.

În esenţă, tezele fundamentale ale „energetismului” sunt următoarele: 1. „ultima substanţă” a universului este energia; 2. materia şi mişcarea sunt forme ale energiei; 3. ştiinţa este condiţionată de cerinţele personalităţii omeneşti.

Energetismul lui Motru nu este totuşi identic cu cel al lui Ostwald, cu toate că, asemenea acestuia, gânditorul român a încercat – o imposibilitate teoretică – depăşirea opoziţiei materialism-spiritualism. Spre deosebire de Ostwald, Motru admite *valabilitatea filosofiei* nu numai în ipostaza sa de „raţiune practică”, ci şi în cea de *„raţiune teoretică*

„Monismul” energetic al lui Motru este o concepţie despre lume a cărei teză fundamentală – *realitatea energiei* ca *substrat real al lumii* – îl recomandă ca pe un gânditor idealist. Menţionăm însă că *energetismul* (inclusiv în *Puterea sufletească*) *se construieşte pe o lege a naturii, iar nu pe admiterea unei existenţe transcendente*; aceeaşi concepţie energetică despre lume a avut meritul incontestabil, comparativ cu metafizica speculativă, de a fi *sesizat dinamismul lumii şi al vieţii şi de a fi observat valoarea muncii şi rolul creator al fiinţei umane*.

Ideea primordialităţii energiei sau, altfel spus, a energiei ca realitate necondiţionată capătă, transpusă la nivelul explicării fenomenelor fizice, formă specifică. Şi la acest nivel există un raport analog aceluia cuprins în legea conservării energiei, exprimat de legea psiho-fizică datorată

lui Wundt. Expresia ei matematică (descoperită de Fechner) este următoarea: E = C log. R (în care E exprimă senzaţia, C – constanta, iar R – excitaţia externă). Din această lege ar rezulta relativitatea stărilor de conştiinţă şi caracteristicile proprii ale fenomenelor sufleteşti, precum şi legătura lor cu fenomele organice. Legile fenomenelor organice sunt astfel aproximativ valabile şi pentru fenomenele sufleteşti, fără ca fenomenele sufleteşti să se reducă la cele organice. Acestei legi C. Rădulescu-Motru i-a atribuit o dublă semnificaţie: a) de a lămuri cauzele contradicţiilor în care se găsesc sistemele metafizice; b) de a legitima validitatea energetismului? a personalism.

Contradicţiile sistemelor metafizice sunt rezultatul modalităţilor particulare de înţelegere a mijloacelor cunoaşterii şi a realităţii ultime, în sensul că unii metafizicieni „s-au încrezut în datele simţurilor, alţii în datele raţiunii; unii au admis realitatea materiei, alţii pe aceea a spiritului etc. Tendinţa lor fundamentală singură a rămas aceeaşi la toţi. Toţi au simţit că ştiinţa omului ar fi fără valoare dacă nu ar fi sprijinită pe ceva indiscutabil, neatârnat de subiectivitatea conştiinţei”.[67] Legea fenomenelor sufleteşti depăşeşte conflictul dintre esenţa realităţii necondiţionate şi relativism, realizând sinteza lui prin schimbarea perspectivei din care este postulată realitatea necondiţionată.

Motru nu a putut depăşi opoziţia

67 C. Rădulescu-Motru, Puterea sufletească, 1928, p. 139.

materialism-idealism; el nu s-a situat, prin energetism, *dincolo de pozitivism şi de metafizica religioasă*. Erorile sale în înţelegerea materialismului (reducerea materialismului la o singură formă – materialismul mecanicist, nedialectic – neînţelegerea valabilităţii teoretice a *fondului etern* al materialismului, ca şi unele exagerări în aprecierea rolului creştinismului în dezvoltarea metodelor moderne ale ştiinţei,[68] la care se adaugă poziţia, de clasă a gânditorului l-au împiedicat să dezvolte „energetismul" în direcţia materialismului dialectic/

Conceperea energiei însă ca *realitate obiectivă*, *necreată*, *existentă prin sine*, ca realitate în transformare, ca *realitate dinamică*, dovedeşte prezenţa unei concepţii filosofice *realiste* cu accentuat caracter dialectic. O metafizică, aşadar, al cărei vis era explicarea, pe baze ştiinţifice, a totalităţii.

Vocaţia lui Motru a fost de metafizician care-şi începe *metafizica sa*, deci *sistemul ca sistem*, cu un discurs despre metafizică[69] conturat în prelungirea poziţiei sale anterioare despre filosofie şi raporturile ei cu ştiinţa şi credinţa. Procesul se împlineşte, rămânând, în spiritul lui, neschimbat, în *Elemente de metafizică*.

Ce este Metafizica din punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru? Gonsiderăm necesar să precizăm că Motru nu întreprinde un examen

68 Ibidem, p. 79 şi urm.
69 I. Brucăr, C. R. Motru – metafizician, în Revista de filosof ie, voi. XVII,
1932.

istorico-filosofic al conceptului spre a surprinde, aşa cum a procedat M. Florian, semnificaţiile particulare ale conceptului în diferite sisteme filosofice sau în diferite epoci istorice.[70] Ceea ce propune Motru este *propria sa concepţie despr*ê*f metafizică* (nu o metafizică. a substanţei, a naturii, a Unului etc.), în care sunt concentrate idei de origine aristotelică, herbartiană, neokantiană (metafizica inductivă a lui Lotze). Metafizica a fost concepută ca *ştiinţa* (dar nu ştiinţă) al cărei scop este *elaborarea celei mai complete şi mai puţin relative cunoştinţe*.

Cunoştinţa metafizică se constituie complex. Primordial, ea rezultă din *reflectarea* „asupra tuturor *cunoştinţelor* celorlalte ştiinţe" pe care le subsumează într-un „*orizont general*". Spre deosebire de cunoştinţa ştiinţifică, inevitabil localizată *unui* domeniu, deci fără posibilitatea *ordonării* de natură generală, cea metafizică este „unitară, superioară, ordonatoare". Totuşi, cunoştinţa ştiinţifică induce la cca. metafizică astfel încât metafizica lui Motru este *una inductivă*. Numai că metafizica este prin chiar scopul şi natura ei şi altceva decât ştiinţă. Ea vizează, între altele, şi stabilirea unui *orizont* care să exprime fiorul fiinţei umane şi cunoştinţa cu

---

70 In filosofia românească istoria răspunsurilor la această întrebare este impresionantă. Ea urmează să fie scrisă începînd de la Cantemir la Blaga şi C. Noica. în ceea ce priveşte concepţia lui Motru despre metafizică, ne vom referi numai la lucrarea Elemente de metafizică, întrucît apreciem că în lucrările ulterioare (Lecţii de logică etc.) viziunea nu se schimbă în esenţa ei.

caracter absolut.

Metafizica este expresie a nevoii omului de *universal*, generată de unitatea conştiinţei omeneşti şi de trebuinţele acestuia. Tocmai de aceea se realizează „între undele de reacţiuni cu care omul răspunde impresiilor lumii externe şi care constituie perspectivele ştiinţelor speciale şi o undă de reacţiune fundamentală, care este determinată de totalitatea fiinţei omeneşti şi care constituie puncţul de vedere al metafizicii”.[71] Metafizica este astfel, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, „gestul supremului interes omenesc” care dă valoare lucrurilor.

Tendinţa pozitivă a gânditoi-ului, de evidenţiere a necesităţii acordului metafizicii cu ştiinţa, este complementară ideii că metafizica exprimă *efortul* de sinteză creatoare, de *depăşire* a ştiinţelor, de cuprindere a vieţii şi a lumii în manifestările lor esenţiale.

Zonă eminentă a spiritualităţii, metafizica nu se identifică nici cu religia, nici cu arta, deşi scopul tuturor a este „exprimarea” absolutului. Deosebirea dintre ele provine din natura mijloacelor proprii de ascendere la absolue: religia şi arta fac apel la „logica sentimentului”, la afectivitate, pe când metafizica, la raţionament; absolutul metafizic, deşi depăşeşte ştiinţele particulare, se sprijină pe metodele acestora, pe când arta şi religia nu caută, ci „evită” metodele experimentale; idealul metafizicii, spre deosebire

71 C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică pe baza Ulosofiei kantiene, 1928, p. 17.

de cel al artei şi religiei, derivă din experienţă şi „aşteaptă" confirmarea experimentală.

Unitatea de scop – explicarea absolutului, a totului – nu implică identitatea de mijloace şi de explicaţie, ci semnifică *necesitatea fiecăreia în parte*; ea nu anulează religia şi arta, ci vorbeşte numai de un punct de vedere care propune o sinteză a lor raţional întemeiată. Desigur, nu toate ideile lui Motru referitoare la raportul dintre metafizică, artă şi religie rezistă examenului critic. Dacă rodnice pentru propriul său sistem filosofic au fost ideile cu privire la autonomia filosofi ei în raport cu religia, cu arta etc. (o autonomie, cum am văzut, nu absolută), dacă este şdevărat, apoi, că, spre deosebire de religie, care „suprimă" necunoscutul şi neprevăzutul, metafizica le introduce în legile fireşti ale conştiinţei omeneşti, pe de altă parte este eronat. să se afirme, cum a făcut-o Motru, că arta se situează pe aceeaşi platformă cu religia în privinţa „neprevăzutului" şi a „necunoscutului", ori că, asemenea religiei, arta se dezinteresează de experienţă.

Oricum, în ceea ce priveşte metafizica, Motru o considera „Sfânta sfintelor" nu în sensul că ea ar epuiza cunoaşterea, ci în sensul că fără ea sunt imposibile cultura şi însăşi activitatea omenească. Astfel, metafizica era „cerută" de unitatea fiinţei umane, deci de unitatea conştiinţei. O metafizică este adevărată sau nu după cum este sau nu adevărată explicaţia conştiinţei; o metafizică răspunde aspiraţiilor omeneşti numai şi numai dacă reuşeşte o explicaţie adevărată, în acord cu ştiinţa sau cu sugestiile ei, a personalităţii umane.

O astfel de explicaţie, adevărată, s-a vrut a fi metafizica gânditorului român.

DE LA EXPLICAŢIA MÖNISTĂ A CONŞTIINŢEI LA PERSONALISMUL ENERGETIC

Idei ale personalismului energetic – mai ales în sensul evaluării filosofiei anterioare sau contemporane şi a încercării de formulare a unui concept al conştiinţei diferit de acela al mecanicismului şi energetismului – există şi în lucrările de până la 1912 (în *Puterea sufletească* îndeosebi), dar cu *Elementele de metafizică* ele se configurează într-o concepţie generală despre lume.[72]

Prin *Elemente de metafizică*. C. Rădulescu-Motru realizează trecerea de la comentariul filosofic la *filosofie*, de la profesorul de filosofie la *filosof*, de la cercetătorul din domeniul psihologiei la filosoful conştiinţei.[73] Trecerea aceasta este marcată, din punctul nostru de vedere, de *coexistenţa* a doua fenomene: 1) o amplă analiză a poziţiilor filosofiilor ca direcţii şi ca sisteme *faţă de problema naturii conştiinţei* şi 2) o viziune *monistă* despre conştiinţa umană. Primul fenomen,

---

72 Cum s-a menţionat deja, Puterea sufletească nu a fost scrisă cu intenţia sistemului, dar ea a servit „gestaţiunii“ personalismului energetic. Vezi C. Rădulescu-Motru, Prefaţă la ediţia definitivă a Puterii Sufleteşti.

73 Ceea ce nu înseamnă că el nu se va ocupa, în continuare, de psihologie, ci numai că, începînd cu 1912, activitatea sa va fi puternic marcată de preocuparea pentru elaborarea sistemului.

de care gânditorul român a încercat să se *delimiteze critic*, serveşte ca premisă celui de al doilea şi cum actul critic, de delimitare, are o importanţă deosebită în orice construcţie teoretică, fie şi pentru a evidenţia limitele delimitării, menţionăm că, în sfera lui, C. Rădulescu-Motru înscrie analiza *antropomorfismului*, *a realismului naiv*, *a materialismului mecanicist*, *a empirismului şi raţionalismului*, *a idealismului*. Între gânditorii analizaţi, un loc aparte revine lui Platon, Aristotel, Hume, Kant, Hegel, A. Comte, Schopenhauer. Nietzsche, Bergson.

Analiza fie a direcţiilor, fie a sistemelor filosofice nu este una istoricofilosofică în sensul propriu al cuvântului, nici, pe de altă parte, o analiză care să-şi asume domenii ale filosofiei (ontologie, gnoseologie, etică, logică etc.) într-o cercetare sistematică. Pe C. Rădulescu-Motru l-au interesat diferitele direcţii sau sisteme filosofice în măsura în care ele i-au servit ca argument pentru ilustrarea evoluţiei conceptului conştiinţei şi demonstrarea existenţei *unei logici* a acestei evoluţii care conduce inevitabil, din punctul său de vedere, la *personalism energetic*. Altfel spus, regula pe care Motru o aplică orientărilor şi sistemelor analizate este în funcţie de natura a doua obiective corelate: unul care priveşte determinaţiile istorico-filosofice ale conceptului conştiinţei în relaţiile lor cu *„problema eternă a rolului personalităţii în lume”* şi ţin altul care priveşte acelaşi concept în existenţa lui „ştiinţific” postulăfe şi demonstrată, deci în existenţa lui

personalist-energetică.

Determinaţiile istorico-filosofice ale conceptului de conştiinţă sunt urmărite în trei mari etape: 1) prekantiană; 2) kantiană şi 3) postkantiană, cea de a doua constituind, în viziunea lui Motru, punctul de răscruce al istoriei acestui concept sau ceea ce, în fond, reprezintă acelaşi lucru, „momentul copernican" al relaţiei dintre obiect şi subiect, ori dintre natură şi conştiinţă. Analiza determinaţiilor istorico-filosofice ale conceptului de conştiinţă îl conduce inevitabil pe Motru să cerceteze când aspectul ontologic, când pe cel gnoseologic, când pe amândouă, în funcţie de necesităţile interne ale demonstraţiei, scopul rămânând ace laşi: *inducerea la necesitatea personalismului energetic*.

În contextul fie al alternării, fie al simultaneităţii planurilor ontologic şi gnoseologic, problema imediată prin care se ajunge la postularea tezelor personalismului energetic este aceea a *unităţii ştiinţei*. Ştiinţa este factor de mediere între filosofii timpului, iar problema *unităţii ştiinţei* (după Hume, dar mai ales după Kant) devine, prin cercetarea *condiţiilor ei*, problema centrală a filosofiei.

Într-un anume fel, istoria problemei naturii conştiinţei se identifică, în reprezentarea lui C. Rădulescu-Motru, cu o parte a istoriei culturii în care omul a operat cu reprezentări naive despre raportul dintre „cer" şi „pământ", dintre suflet şi corp, cu o perioadă, apoi, în care preocupările filosofice au convers spre explicarea raportului

dintre lumea naturală şi conştiinţă.

În prima perioadă se constituie antropomorfismul şi concepţia iluzorie a „distanţei" (separării) dintre cer şi pământ; în cea de a doua realismul naiv, materialismul şi idealismul. Prima perioadă caracterizează mentalitatea primitivă, a doua mentalitatea culturii eline. De aci încolo, până la Kant, disputa între materialism şi idealism avea să continue în forme diferite, între care cea dintre empirism şi raţionalism i se părea fundamentală gânditorului român. După Kant, problematica conştiinţei va fi cercetată, pe de o parte, prin raportarea critică la soluţionarea „problemei kantiene" de către urmaşii imediaţi ai acestuia şi, pe de altă parte, prin încercarea de soluţionare de către Motru însuşi a aceleiaşi „probleme. Un anume schematism şi simplism îşi pun pecetea pe incursiunile istorico-filosofice ale lui Motru. Periodizările sunt şi ele, în genere, forţate, cum forţată este şi ideea unei istorii personaliste a istoriei filosofiei, chiar dacă „problema eternă" a gândirii filosofice a constituit-o întrebarea referitoare la „rolul şi locul omului în univers".[74]

C. Rădulescu-Motru a manifestat rareori interes pentru evidenţierea diferenţelor specifice între gânditorii aceleiaşi perioade, – considerându-le legitimate de cerinţele teoretice ale sistemului propriu – asupra caracterizării globale a unor

74 Vezi, în acest sens, Personalismul energetic, Partea a doua, cap. I, II, III, IV, care repetă, cu neînsemnate modificări, Elemente de metafizică, partea I, cap. I. § 1, 4, cap. II, § 3, 4, 5, 6. 7 ; partea a Il-a. cap. I în întregime etc.

fenomene pe care le-a considerat de semnificaţie aparte pentru progresul în soluţionarea „problemei eterne”; că unele caracterizări globale nu sunt nici ele verificate de istoria filosofiei, şi nu numai în detaliile lor, este, de asemenea, adevărat.[75]

În raport cu logica sistemului însă, direcţiile pe care Motru le abordează sunt justificate, iar aprecierile de esenţă asupra acestora sunt în general, adevărate. În această ordine de idei, critica *iluziei totalei separaţii între cer şi pământ* – iluzie pe care conştiinţa neavizată o împărtăşeşte consecvent, inclusiv în zilele noastre – beneficiază de o argumentare întemeiată: „Intre cer şi pământ, mintea omenească s-a obişnuit să vază, din cele mai vechi timpuri, un viu contrast; cu cât cerul se împodobea cu însuşiri frumoase, cu atât pământul se cobora şi se umilea. „De sus, din cer, omul aştepta să-i vină poruncile zeilor, înfricoşate, pe vremea când el credea în zei şi binecuvântarea tatălui ceresc după ce a devenit creştin. Perfecţiunea desăvârşită era pentru el numai în cer”. 84

Popularea cerului cu regularitatea, eternitatea şi perfecţiunea formelor rezidă, între altele, subliniază gânditorul, şi în posibilitatea omului, transformată în realitate, de *a abstractiza*,

---

75 De pildă, imaginea sa despre „omul primitiv“ din Elemente de metafizică, sau Lecţii de logică nu se verifică prin noile descoperiri datorate antropologiei contemporane, în general, celei structurale, în special. Ideile lui C. RădulescuMotru despre logica primitivului sînt vagi, cu toată opoziţia lui faţă de concepţia lui Lévy Bruhl.

95 ceea ce a impus începutul reflecţiei ştiinţifice; ştiinţa,[76] în formele sale elementare, ajunge, în urma abstractizării, la ideea perfecţiunii lumii cerului şi a mobilităţii permanente a celei pământeşti. Platon a fost primul care „a reuşit să lege miturile imaginaţiunii populare cu cele mai abstracte probleme ale filosofiei”, transpunând iluzia deosebirii dintre lumea neschimbătoare a cerului şi cea schimbătoare a pământului, din sfera experienţei în cea a gândirii logice.[77][78]

De la un cer perfect, separat până la ruptura de pământ şi de la un pământ „fără legi” s-a ajuns, prin mijlocirea ştiinţei, la un univers condus de legi. Detei minismul configurat pe bazele mecanicii a extins „aripa eternităţii” şi asupra pământului, dar fenomenele de conştiinţă au fost expediate ca „lux” al naturii sau integrate legilor, fixe’; ceea ce l-a făcut pe Motru să considere că detei minismul mecanicist a dus la „înjosirea omului”. O a doua mare „iluzie”, pe care Motru o consideră de o importanţă egală în efectele ei negative, este iluzia „conştiinţei-oglindă”, potrivit căreia conştiinţa se limitează la o „înregistrare pasivă” a naturii. Convingerea aceasta a fost proprie realismului naiv, materialismului mecanicist, dar şi idealismului practic. Empirismul, ca şi raţionalismul, deşi divergente în aprecierea valorii cunoaşterii prin simţuri sau prin

76 C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică, Partea I, Cap. I.
77 Pe aceeaşi iluzie s-a sprijinit şi creştinismul. Vezi C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic.
78 C. Rădulescu-Motru, Op. cit., p. 41.

raţiune, au convers şi ele, scria Motru, în aceeaşi idee a unei conştiinţe pasive. Fisura produsă de sofişti în reprezentarea realist naivă despre conştiinţă putea conduce filosof ia spre alte limanuri, în condiţiile în care sofismul demonstra că atât simţurile, cât şi raţiunea nu redau întocmai lumea. Consecinţele agnostice ale sofismului nu au fost totuşi de natură să sprijine filosofia în demersul de depăşirea a iluziei conştiinţei-oglindă.

„Iluzia a reînviat şi a durat în filosof iile materialiste, cât şi în cele idealiste postsceptice, astfel în cât, cu toate deosebirile dintre ei, niciunul dintre filosofii materialişti şi idealişti, din toţi câţi au trăit de la începuturile culturii eline şi până acum de curând în timpurile moderne, niciunul n-a pus serios la îndoială credinţa că simţurile şi raţiunea omenească stau ca nişte oglinzi pregătite să primească impresiunile din afară pentru a-şi reconstitui, apoi, din acestea imaginea lumii din afară”.90 Exagerarea lui Motru („*niciunul* dintre filosofii materialişti şi idealişti nu a pus la îndoialăete.) se explică şi prin nevoia de a releva sensul novator al doctrinei lui Kant în ceea ce priveşte demonstrarea *caracterului activ* al conştiinţei umane.

O a treia problemă abordată de Motru ca problemă prealabilă – şi deci inductoare spre validitatea tezelor personalismului energetic – este aceea a *valorii* ştiinţei. Ea este dependentă de primele două în sensul rezolvării ei? storico-filosofice, cu sublinierea că, din punctul său de vedere, „până la "începutul secolului XIX, ştiinţa se mulţumise să clădească pe baza vechilor

axiome matematice şi mecanice, axiome moştenite în parte de la cei vechi, în parte găsite de către Galilei şi Newton. În aceste axiome – conchidea Motru – domina punctul de vedere materialist”,[79] o concluzie îndreptăţită, din care deduce însă ideea că în contextul dominaţiei la care s-a referit „conştiinţa nu avea niciun rol”, sau era „oglinda care răsfrângea proprietăţile şi schimbările materiei de afară”. Dacă materialismul s-ar fi redus numai la ideea *conştiinţei-oghndă*, critica lui Motru ar fi fost în întregime validă. Materialismul însă conţine şi teza perenă după care conştiinţa redă, re-face, reconstituie lumea; în al doilea rând, în viziunea materialistă din toate timpurile, conştiinţa nu reconstituie *arbitrar* lumea, iar lumea reconstituită (fie ea şi prin „oglindă”) nu este arbitrară, produs liber al unei libere imaginaţii, combinaţie a elementelor subiective (fie ele senzaţie, complexe de senzaţii, idei pure etc.).

Planurile diferite din care abordează Motru problema ştiinţei în interpretarea materialistă, dar nu numai materialistă, trecerea de la ontologie la gnoseologie, identificarea chiar, uneori, a gnoseologicului cu psihologicul (pe care în genere, în propria lui teorie despre conştiinţă a ocolito), toate acestea i-au impus concluzia că ştiinţa, până la Kant, „apărea ca motivată de logica internă a sufletului omenesc”. Îndreptăţită este, în acest context, delimitarea lui Motru de înţelegerea *dogmatică* a ştiinţei, dar nu şi critica sa

79 Ibidem, p. 55 – 56.

referitoare la conţinutul cunoştinţei.

Examenul critic al erorilor l-a condus pe gânditor la ideea că marea problemă a filosofiei era aceea a rolului conştiinţei în constituirea cunoştinţei (ştiinţei), a naturii şi a rolului conştiinţei în lume. În rezolvarea celor trei „iluzii" referitoare la raportul cer-pământ (pământ-om), realitate-conştiinţă, rolul ştiinţei, Kant a fost nu numai distrugătorul (prin răsturnarea iluziilor), ci şi deschizătorul de noi perspective.

Răsturnarea celei dintâi şi a celei de a treia depindea, logic, de răsturnarea celei de a doua „iluzii", aşa încât, în ordinea *expunerii*, acesteia îi şi acordă Motru prioritate. De altfel, prioritatea era impusă şi de structura *Criticii rpţiunii pure*, pentru că apriorismul se inaugurează aci, în *Estetica transcendentală*, în speţă odată cu analiza formelor a priori ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul). Faptul că „sufletul omenesc nu este un ochi (oglindă n.n.) pasiv" (expresia îi aparţine lui Motru) ar rezulta din „argumentul principal al lui Kant luat tocmai de experienţa văzului".[80]

Argumentele lui Kant – spaţiul nu este un concept empiric scos din experienţe externe, ci o *reprezentare necesară a priori*, care stă la baza tuturor intuiţiilor externe, nu este nici concept discursiv sau concept universal de raporturi ale lucrurilor în general, ci o *intuiţie apriori* – au dat, considera Motru, „o lovitură de moarte" credinţei că „în conştiinţa omenească lucrurile din afară se

80 Teoria văzului este reluată de Motru şi în Cursul de psihologie.

răsfrâng ca într-o oglindă pasivă”.[81]

Prin concepţia sa despre aprioritatea spaţiului şi timpului etc., Kant a înlăturat dogma unei conştiinţe pasive. Conştiinţa, în viziunea lui Kant, este activă, spontană, creatoare, fiind „ridicată la rolul de organizatoare a lumii”. Din ideea unei conştiinţe active, spontane şi creatoare, rezultă că ştiinţa nu este nici ea o copie a lumii. Produs al conştiinţei, ştiinţa nu se produce arbitrar. Ea nu are, ca la sofişti, un caracter relativ, deoarece conştiinţa, prin funcţiile prin rare se manifestă, este aceeaşi pentru toate locurile şi pentru toţi indivizii.[82] Doctrina lui Kant despre conştiinţă şi ştiinţă (de fapt, despre cunoaştere) a încercat sinteza empirismului şi a raţionalismului pe datele matematicii şi ale fizicii. Adevărul comportă necesitate şi universalitate în doctrina kantiană întrucât baza naturalistă a doctrinei nu admitea decât necesitatea şi universalitatea adevărului matematic şi fizic. Este evident că Im. Kant avea în vedere conştiinţa logică, iar nu pe cea real-empirică. Doctrina kantiană are deci şi „insuficienţe” deoarece „Kant schimbă cu desăvârşire centrul din care se priveşte lumea şi, se înţelege, cunoştinţa, dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care se fundează oamenii de

---

81 Vezi Im. Kant, Critica raţiunii pure, ed. cit., pp. 68 – 70. Motru foloseşte, în locul termenului de concept, termenul de idee.

82 Vezi şi M. Florian, Kant şi criticismul pînă la Fichte. Lucrarea lui M. Florian este unică în literatura noastră filosofică prin modul de explicare a structurii şi logicii doctrinei kantiene.

ştiinţă ai timpului său, Isaac Newton, în primul rând… Aici trebuie căutată, nota Motru, insuficienţa filosofiei kantiene”.[83] Totodată, Kant ar fi fost „puţin pretenţios în cercetarea materialului” din care îşi clădea sistemul. Astfel, pe de o parte, Kant atribuie apercepţiei spontaneitate, ceea ce înseamnă că face din apencepţie o funcţie organică, iar, pe de altă parte „identitate numerică, conferindu-i o identitate matematică.[84] Identitatea conştiinţei şi identitatea numerică nu se suprapun din punctul de vedere al gânditorului român. Căzând identitatea numerică a conştiinţei eului, îşi pierde validitatea şi deosebirea dintre funcţiile apercepţiei pure şi funcţiile intuiţiei empirice, ceea ce înseamnă că organizarea datelor simţurilor nu o mai realizează *apercepţia pură* (funcţia de unitate sintetică a priori), ci funcţiile sufleteşti obişnuite.

Kant a fost un moment de răscruce în istoria filosofiei, lăsând posterităţii o operă care, tocmai datorită insuficienţelor apriorismului, a dus gândirea în direcţii diferite şi contradictorii. Motru întreprinde examenul critic al acestora. „Urmaşii imediaţi ai lui Kant, scria el, uitară că activitatea conştiinţei (în doctrina lui Kant – n.n.)

---

83 C. Rădulescu-Motru, Op. cit., p. 145. Vezi şi supra, § 3.
84 Aceasta rezultă, după Motru, din faptul că apercepţia realizează sinteza intuiţiei empirice prin intermediul identităţii conştiinţei eului. Or, tocmai identitatea conştiinţei eului o are în vedere Motru cînd critică teoria apercepţiei pure, întrucît identitatea eului în viziunea lui Kant, ca identitate numerică, nu se confirmă prin realitatea psihologică a eului.

este bine fixată de logica ştiinţelor exacte şi, în consecinţă, îi lăsară un câmp liber de arbitrarietate. Conştiinţa devine un fel de suveran fără frâu… În locul autonomiei conştiinţei, adică a determinării după legi proprii, se întronă, după Kant, *autocraţia conştiinţei*".105 Ca urmare, romanticii fie au transformat conştiinţa generică în conştiinţă individuală a geniului, fie au înlocuit conştiinţa generică cu funcţiile sentimentului. Revenirea, în filosofie, la conştiinţa în genere se datorează lui Hegel, însă la acesta baza conştiinţei (de fapt a Ideii) nu o constituie matematica şi fizica, ci *istoria*. Conştiinţa în genere devine, prin Hegel, *conştiinţa istorică*. Hegel, constata Motru, vede totul din perspectiva transformării, a progresului în libertate, a progresului în conştiinţa popoarelor, inaugurând un alt moment hotărâtor în istoria gândirii, pe când Kant „vede lumea prin ochiul unui mecanic (fizician n.n.) pentru care totul este un echilibru de forţe pururea aceleaşi". luo

Începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, pragmatismul, reînviind asociaţionismul, înlocuieşte conştiinţa în genere cu cea individuală, ideea adevărurilor necesare şi universale cu utilitarismul adevărului, deci cu relativitatea lui absolută, a ştiinţei obiective cu ştiinţa relativă, al cărei scop este succesul. Pragmatismul nu dă un răspuns satisfăcător problemei naturii ştiinţei, întrucât, deşi porneşte de la conştiinţa individuală, neagă obiectivitatea şi necesitatea adevărului, deci, nu găseşte un criteriu satisfăcător acestora. Biologismul, machismul, la rândul lor, au. Înlocuit

baza obiectivităţii adevărului din doctrina lui Kant cu dinamica sistemului nervos.

Schopenhauer, plecând şi el de la Kant, a înlocuit conştiinţa în genere cu *voinţa* considerată ca însăşi *viaţa*, instinct care „domină şi dirijează conştiinţa”. Metafizica apriorismului trece, cu Schopenhauer, în „metafizica *vitalismului*”.[85] Cu Nietzsche conceptul voinţei din filosofia lui Schopenhauer capătă forma *voinţei de putere*. Bergson se înscrie şi el vitalismului prin considerarea *elanului vital* ca fundament al conştiinţei. În sociologie, Durkheim, criticând apriorismul kantian, propune ca fundament al ştiinţei, al categoriilor în genere, „condiţiile de existenţă ale societăţii”.

Filosofia lui Kant a generat, conchide filosoful român, curente filosofice divergente, dintre acestea selectându-le îndeosebi pe cele care aveau un larg răsunet în epocă şi în ale căror preocupări a intrat problema unităţii ştiinţei şi a conştiinţei, a naturii adevărului. Motru a avut în vedere, de regulă, descendenţa kantiană sau pe gânditorii care s-au reclamat din Kant (Schopenhauer, Mach, Avenarius), sau au polemizat cu el (îndeosebi Nietzsche şi Bergson, pragmatismul).

În viziunea lui Motru, niciunul dintre gânditorii sau curentele de gândire analizate nu au răspuns adecvat „faptei copernicane”, mergând, fiecare în parte şi în mod specific, în sensul exagerărilor şi chiar al anulării ideilor

85 Ibidem, p. 165.

profunde ale gânditorului de la Königsberg.

Încercările post-kantienilor de a-l completa pe Kant, unii în direcţia conştiinţei individuale, alţii în direcţia conştiinţei generice, „au fost dominate de aceeaşi greşeală, anume: grija lor este mai mult să ne arate în ce constă *conştiinţa în genere* a lui Kant – conştiinţa creatoare de obiectivitate – decât să ne arate prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conştiinţei, aspectul psihologic şi aspectul logic”.[86] „Negreşit, conchidea el, este foarte important să ştim că aceea ce numea Kant *conştiinţa în genere* se poate înlocui cu conştiinţa geniului, sau cu organismul biologic, sau cu biologia raselor, sau cu organismul social, sau cu elanul vital etc. Dar totuşi mai important pare a fi să ştim: prin ce proces se ridică ea, conştiinţa individuală, până la adevărul logic obiectiv pe care îl impun conştiinţa geniului, organismul biologic, biologia raselor, organismul social, elanul vital etc. Orişicare dintre noţiunile care înlocuiesc *conştiinţa în genere* a lui Kant nu cuprind în sine decât în mod vag necesitatea pentru conştiinţa individuală de a ajunge la adevărul legic şi obiectiv”.[87]

Soluţiile postkantiene păstrează dualismul kantian dintre aspectul obiectiv şi subiectiv al conştiinţei şi nu ajung, cum nici Kant n-a ajuns, să arate cum anume conştiinţa individuală elaborează adevăruri obiective necesare şi universale; şi nu ajung la o astfel de demonstraţie

86 Ibidem, p. 180.
87 Ibidem, p. 181.

deoarece conceptul conştiinţei individuale a fost limitat, în maniera lui Hume, la *simple asocieri de reprezentări*. Cum asocierile între reprezentări nu comportă în viziunea lui Hume decât un caracter *empiric*, întâmplător, rezultă, la limită, că însăşi *conştiinţa individuală este întâmplătoare*. Întrucâtva, Hume se regăseşte în Kant, în concepţia acestuia despre caracterul întâmplător al asocierilor în conştiinţa empirică. Fără Hume, Kant nu ar fi ajuns la postularea dualităţii conştiinţei. A l completa pe Kant coincide, în sensul lui Motru, cu încercarea „de cunoaştere mai adâncă a conştiinţei individuale, de fapt, de afirmare, în locul dualismelor: conştiinţă generică – conştiinţă individuală, conştiinţă psihologică – conştiinţă logică (formală), a singurei conştiinţe reale în *conştiinţa individuală*

Conştiinţa individuală, prin care Motru a crezut că – pornind de la Kant – îl depăşeşte, asigură obiectivitatea, necesitatea şi universalitatea adevărului, întrucât ea însăşi nu este un fenomen întâmplător, ci necesar, nu numai *subiectiv*, ci şi *obiectiv*. Conştiinţa nu este, în viziunea gânditorului român, un lux al fenomenelor naturii, o realitate fără determinare, ci o *realitate unitară cu realitatea unităţii universului*, deşi nu se confundă cu această realitate a universului. *Unitatea ştiinţei se fundamentează* pe *unitatea conştiinţei şi cum unitatea conştiinţei se caracterizează prin necesitate, obiectivitate şi universalitate, ştiinţa va comporta şi ea aceleaşi atribute*.

În forma raţionamentului deductiv, explicaţia

lui Motru pare plauzibilă, adevărată chiar; interpretarea are însă obligaţia de a observa conţinutul şi semnificaţiatermenilor, cu atât mai mult cu cât polemica lui Motru cu Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, W. James, Bergson sau, în ordinea orientărilor, cu apriorismul, biologismul, vitalismul, formalismul s-a purtat cu scopul unei mai exacte precizări a noţiunii de unitate a ştiinţei şi a celei de unitate a conştiinţei.

Particularitatea abordării conştiinţei de către Motru constă în încercarea de înlocuire a *conştiinţei generice*, *conştiinţei geniului*, a *logicii sentimentelor* etc., cu *conştiinţa reală*, prin care el înţelegea *conştiinţa psihologică* (într-o ipostază deosebită de psihologism), dar şi *conştiinţa ca fenomen obiectiv*. Uneori, el identifică eul cu conştiinţa pentru a susţine, asemenea lui Kant, că unitatea eului, deci a conştiinţei asigură unitatea ştiinţei;[88] alteori, şi aceasta este regula, el înţelege prin conştiinţă unitatea *conştientului* şi *inconştientului*, a obiectivului şi subiectivului.

Considerăm că teoria lui Motru despre

88 In acest caz şi cu atît mai mult cu cît eul este definit ca „emoţie subiectivă“, conştiinţa este redusă la aspectul strict psihologic într-o manieră psihologistă. Considerăm însă că numai căutarea, în care nu de puţine ori termenii nu au sensuri precise, l-a determinat pe Motru la reducerea conştiinţei la eu. Chiar în Elemente de metafizică şi mai tîrziu în Personalism şi în Cursul de psihologie, astfel de reducere exprimă mai mult o metaforă decît o idee a sistemului. Se pare că în contextul identificării conştiinţei cu eul, eul este luat în acepţiunea de subiect psihologic, logic şi epistemologic în acelaşi timp Eul este identificat chiar cu individualitatea.

conştiinţă ca fenomen unitar are ca punct de plecare distincţia dintre *conştient* şi *inconştient sau*, cu termeni maiorescieni, dintre *zona luminoasă* şi *zona întunecată* a conştiinţei; o distincţie realizată în saltul grăbit de la identificarea eului cu conştiinţa, pe fundalul trecerii de la determinarea identităţii eului la determinarea unităţii conştiinţei. Noţiunile nu sunt riguros definite, planurile se întretaie până la confundarea lor (ontologic, gnoseologic, psihologic), deşi finalitatea se păstrează mereu aceeaşi.

Spre a demonstra existenţa celor „două zone" ale conştiinţei („luminoasă" şi „întunecată"), el aprecia că unitatea conştiinţei trebuie „aşezată pe baza întregii unităţi organice a individului", pentru a adăuga, imediat, că în „totalitatea individualităţii omeneşti conştiinţa propriu-zisă constituie o verigă a vieţii". În acelaşi context, nota că „unitatea conştiinţei individuale este una şi aceeaşi cu unitatea întregului organism individual" şi aceasta deoarece „unitatea individului nu este despărţită în două părţi paralele, una organică, de o parte, şi alta a conştiinţei, de altă parte, ci toate unităţile" (fizică, chimică etc.) „sunt numai aspectele deosebite ale aceleiaşi unităţi, care se confundă cu ceea ce numim în mod obişnuit viaţa individului" (subi. ns.).[89]

Conştiinţa apare o dată ca o *conştiinţă propriu-zisă* şi a doua oară în ipostaza de

89 Ibidem, p. 227.

conştiinţă (am putea scrie *CONŞTIINŢA*). *Conştiinţa propriu-zisă* este un moment al *CONŞTIINŢEI* pentru că, altfel, în CONŞTIINŢA intră şi alte fapte.

Conştiinţa propriu-zisă, sau „zona luminoasă”, sau „fenomenele din câmpul luminos al conştiinţei” sunt senzaţii, emoţii, deprinderi, idei *actuale*. Conştiinţa cuprinde însă şi senzaţiile, percepţiile, reprezentările, ideile care nu mai sunt actuale, dar au fost altă dată; ele nu dispar, *conştiinţa* păstrându-le ca date ale ei. Dar nu numai atât, deoarece „unitatea conştiinţei” înglobează după părerea lui Motru, *fenomenele fiziologice* („deprindere transmisă individului prin moştenire”), *biochimice*, *fenomenele energiei universale*.

Alternarea accentului când pe conştiinţă, când pe *unitatea conştiinţei*, înscrierea în unitatea conştiinţei a fenomenelor psihice, fiziologice, biologice, fizice, chimice, a energiei universale demonstrează că, de fapt, el tindea la un *monism al conştiinţei* în contextul căruia *conştiinţa să fie concepută ca verigă a lanţului evoluţiei universale, dar şi ca principial structurată într-o anume realitate originară*.

Înscrierea zonei „întunecoase” în structura conştiinţei (chiar dacă se operează cu doi termeni: conştiinţa, unitate a conştiinţei) avea sensul pozitiv al menţinerii *determinismului* conştiinţei şi al lumii, al corelării conştiinţei cu lumea naturală, fiziologică, biologică, fizică, chimică. Pe de altă parte, acelaşi fapt voia să semnifice că în condiţiile în care unitatea conştiinţei are în

structura sa „zona naturii”, de a cărei cunoaştere obiectivă, necesară şi universală, nu se mai îndoieşte nimeni, *adevărurile ştiinţei* ca *produs al conştiinţei* sunt şi ele *obiective*. *necesare şi universale*.

Presupoziţia unei conştiinţe generice cade odată cu acest „adevăr” despre structura conştiinţei: „unitatea conştiinţei este identică în realitatea ei cu unitatea energiei universale”. Admiterea identităţii unităţii conştiinţei cu unitatea energiei înlătura, după convingerea lui Motru, atât paralelismul psiho-fizic, cât şi „antiteza” dintre conştiinţă, pe de o parte şi lumea lucrurilor în sine, pe de altă parte, instaurând o viziune monistă despre conştiinţă. *Monismul conştiinţei*, pe care Motru îl deduce din propria sa ipoteză despre structura conştiinţei, conduce la interpretarea monistă a lumii.

Cum am văzut, pentru Motru conştiinţa se identifică, în ultimă instanţă, cu energia universală. Realitatea conştiinţei este aceeaşi ca şi realitatea universului. Pe de altă parte, Motru admite evoluţia ca factor fundamental al universului, iar conştiinţa ca *moment* al evoluţiei, rezultat necesar al acesteia. În al treilea rând, din punctul său de vedere, conştiinţa este conţinută în *realitatea originară*. Asemenea lui. Hegel, el şi-a reprezentat realitatea ca unitate a substanţei şi a conştiinţei, a obiectivului şi subiectivului.

În locul conceptului hegelian al spiritului absolut, care era înţeles de autorul *Fenomenologiei spiritului* ca unitate contradictorie a substanţei spinoziste şi a conştiinţei de sine

fichteene, Motru foloseşte noţiunea de *realitate originară*, dar substanţa-conştiinţa, obiectivul-subiectivul apar sub forma *identităţii dintre fizic şi psihic*.

Demersul teoretic al lui Motru se caracterizează deci prin două aspecte. Mai întâi, o încercare de a depăşi materialismul (mecanicist), apriorismul, idealismul subiectiv etc. În ceea ce priveşte definirea conştiinţei. Această încercare se soldează cu afirmarea conştiinţei reale, empirice ca fundament al ştiinţei şi cu ideea după care unitatea conştiinţei este aceeaşi cu realitatea şi cu unitatea energiei universale: „Unitatea nu trebuie să o concepem, nici ca o unitate pur formală, nici ca o unitate ce intră ca parte în realitatea universului", ci „numai identificând realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers" am avea soluţia ştiinţifică a conştiinţei. Această primă cale porneşte de la *conştiinţă* spre *univers*, de la unitatea conştiinţei spre unitatea universului, presuţDunând ca admisă unitatea universului. La începutul acestei căi Motru este, hotărât, împotriva „materialismului" şi a idealismului; la sfârşitul ei, el este idealist, confundând conştiinţa cu întregul univers. Confuzia lui Motru este evidentă: el face din condiţionarea conştiinţei, mai exact din factorii care determină conştiinţa (fiziologici, biologici, fizici, chimici), elemente ale structurii conştiinţei. Problema raportului dintre realitatea conştiinţei şi realitatea universului părea astfel rezol –, vată, după cum rezolvată părea a fi şi problema unităţii ştiinţei.

Rămânea însă întrebarea: *cum apare*

conştiinţa? Răspunsul la această întrebare constituie cel de al doilea aspect al demersului gânditorului nostru. Logica demonstraţiei în problema realităţii conştiinţei ar fi impus un singur răspuns: conştiinţa nu *apare*, ci ea există din eternitate, din moment ce unitatea ei este aceeaşi cu unitatea universului, iar legea energiei este eternă. Răspunsul există, ca atare, în opera lui Motru: conştiinţa este, de la început, cuprinsă în realitatea originară. Aceasta este ipoteza metafizică corespunzătoare tezei unităţii conştiinţei. Deşi Motru acceptă existenţa unei realităţi originare ca identitate a fizicului cu psihicul, el admite, totodată, respectând logica ştiinţelor şi rezultatele acestora, existenţa evoluţiei, considerând că „faptul evoluţiei" este o „dată indispensabilă pentru orişice filosofie care se ocupă cu explicarea raportului dintre conştiinţă şi realitatea externă".[90] Evoluţia realităţii originare este deci un dat şi al filosofiei moniste a lui Motru.

Raportul dintre realitatea originară, evoluţie şi conştiinţă i s-a impus lui Motru cu atât mai mult, cu cât el susţinuse echivalenţa unităţii conştiinţei şi a unităţii energiei, ca şi pentru motivul că o *unitate originară* nu se confundă totuşi cu *unitatea dezvoltată* sau, altfel spus, dezvoltarea unităţii originare nu este unitate originară.[91]

---

90 Ibidem, p. 248. Vezi şi Personalismul energetic, p. 112 şi urm.

91 Tot aşa cum la Hegel Spiritul absolut ajunge la conştiinţa de sine prin filosofic, artă şi religie, deşi

Unitatea originară s-ar fi aflat, iniţial, într-o stare de echilibru; odată cu ruperea acestui echilibru, a început evoluţia care s-a desfăşurat prin *adaptare*, *elaborare de corelaţii persistente*, *de anticipări ivite din corelaţii stabilite*. Adaptarea, fenomen natural, pregăteşte *corelaţii speciale* între grupuri de fenomene în „mijlocul unităţii totale”, dar şi *diferenţieri* între fenomene, favorizând producerea *individualizării*.

Procesul individualizării are *preferinţă* pentru anumite sisteme, deci evoluţia are o *direcţie*, un *sens*. Ea procedează *finalist*, pregăteşte totul pentru a fi încununată cu apariţia conştiinţei, ce „rezumă lungul proces de adaptare care întovărăşeşte evoluţia realităţii”.

Alegerea *direcţiei* evoluţiei se petrece în cadrul evoluţiei şi este concepută de Motru ca fenomen *natural*. Acest al doilea aspect al demersului evidenţiază că pentru Motru conştiinţa este un *produs* al evoluţiei naturii şi al realităţii originare. Dacă facem abstracţie de ideea realităţii originare, observăm că însăşi conştiinţa se explică prin *dezvoltarea naturii*. Transformările acesteia, de la forme elementare, la forme complexe, au condus, inexorabil, la apariţia conştiinţei. Astfel conceput, procesul corespunde datelor ştiinţei. Explicaţia *finalistă* a producerii conştiinţei are temeiuri gnoseologice în înţelegerea adecvată a caracterului necesar al apariţiei conştiinţei. Din moment ce conştiinţa există ca rezultat al evoluţiei, ea are un caracter

---

conştiinţa de sine era originar conţinută în Spiritul absolut.

necesarf nu poate lipsi din lanţul determinismului – fapt verificat de ştiinţă. De la caracterul necesarmente determinat al conştiinţei, Motru a ajuns la concluzia că realitatea şi-a înscris, ca *program* al ei, producerea conştiinţei, ceea ce ar însemna că ea a procedat astfel în virtutea propriei intenţii.

Determinismul lui Motru este unul al cauzalităţii naturale, atâta vreme cât priveşte evoluţia ca ansamblu *natural* al corelaţiei dintre cauze şi efecte în dezvoltarea necesară a fenomnelor naturii şi este, totodată, un finalism, în măsura în care şi-a imaginat, pornind de la fapte obiective, că realitatea şi-a ales la început *întâmplător*, dar mai apoi *necesar*, o direcţie a evoluţiei care culminează cu apariţia conştiinţei şi a personalităţii. Realitatea, scria Motru, întrucât* se concepe ca o energie care evoluează „îşi confundă evoluţia. sa cu procesul de formaţiune al unei personalităţi în care se rezumă toate corelaţiile organice: este (realitatea – n.n.) un personalism energetic”.[92]

În explicarea producerii conştiinţei şi a personalităţii, C. Rădulescu-Motru exclude ipoteza unui Dumnezeu creator al lor, situându-se, fără echivoc, pe poziţii ateiste, deşi nu materialiste. Filosofia teoretică a lui Motru neagă existenţa lui Dumnezeu, vădindu-se, în felul acesta, consecventă premiselor ei, ca şi scopului urmărit; ea a fost consecventă deci deopotrivă concepţiei sale despre realitatea originară ca şi concepţiei

92 Ibidem, p. 269.

despre conştiinţă.

Determinismul conştiinţei, natura acesteia – aceeaşi realitate ca şi realitatea universului – implicau respingerea existenţei lui Dumnezeu ea factor motor al lumii. Ipoteza „unui ceva din afară" de univers – „Dumnezeu sau corpul Alfa" –, care ar asigura unitatea lumii, *nu este legitimă*. Reproducem textul lui Motru, care, uneori, a fost greşit interpretat: „Unitatea pe care o căutăm, scria el, nu poate veni decât din constituţia lăuntrică a universului. Dumnezeul despre care vorbeam mai sus (se întreba dacă este legitimă admiterea lui – n.n.), dacă există, trebuie să existe în univers şi nu în afară de univers; căci în afară de univers, nimic nu este definit şi stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existând dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativităţii de pe pământ. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creaţie a minţii: căci, după corpul Alfa, tot un ochi omenesc priveşte spre universul cunoscut, precum şi în puterea lui Dumnezeu, tot logica omenească se recunoaşte... Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decât în conştiinţa noastră".[93]

Ceva mai departe – pentru a nu mai lăsa loc nici unei îndoieli – Motru adăuga: „În tradiţia biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa; în ipoteza monismului, evoluţia face pe om după chipul şi asemănarea realităţii totale. În tradiţia biblică, personalitatea

93 Ibidem, p. 263.

omenească era socotită ca o copie după o personalitate supranaturală, pe când în ipoteza monismului, personalitatea este produsul necesar al evoluţiei realităţii”.[94] Unitatea universului se datorează *structurii* lui şi este *interioară* acestuia. O forţă transcendentă universului nu există. Admiterea unei transcendenţe în raport cu universul, o transcendenţă *supranaturală* constituie esenţa religiei; negarea acestei transcendenţe ilustrează o filosofie teoretică *nereligioasă* şi în conflict cu explicaţia religioasă a lumii. Se impune încă o precizare. S-ar putea crede că Motru admite existenţa lui Dumnezeu – ceea ce ar rezulta din primul text citat: dacă Dumnezeu (corpul Alfa) există, el trebuie să existe în univers, iar nu în afara lui. Dar expresia „dacă există” se dezice „prin ea însăşi, de conceperea teologică a lumii; o explicaţie teologică a lumii nu admite îndoiala, ipoteticul, ci este exclusivistă şi dogmatică. În al doilea rând, Motru, ca şi Feuerbach, demonstrează că transcendenţa există, dar nu prin sine, ci ea este produsul minţii omeneşti, o iluzie străvechi. Logica lui Dumnezeu este logica pe care *oamenii i-o atribuie* şi nu o logică de sine stătătoare. Conflictul lui Motru cu explicaţia teologică a lumii şi negarea acesteia se definea prin o a doua idee; omul nu este creaţie a lui Dumnezeu, cum susţin religiile şi unele monisme, ci produsul evoluţiei realităţii, summum-ul acesteia, încoronarea ei legitimă.

Personalismul energetic se defineşte în

94 Ibidem, p. 269.

premisele şi în ideile sale ca *monism realist* şi ca *realism evoluţionist*. Este un idealism obiectiv în conceperea realităţii originare, apropiat de fiziologism şi biologism în condiţiile în care în structura conştiinţei introduce fenomenele fiziologice etc.; este un idealism subiectiv în măsura în care universul, pe de altă parte, este considerat ca dependent de conştiinţă.

Ar fi însă exagerat să se opereze tale quale cu aceste determinări ignorând perspectivele deschise de Motru şi problematica pe care el a vrut-o rezolvată în sensul sugertat de ştiinţa vremii sale. Ţinând seamă de toate aceste perspective, nu totdeauna riguros delimitate de gânditor, se poate observa că realismul său filosofic a fost singurul în istoria filosofiei româneşti care şi-a propus explicarea *naturii conştiinţei* pentru a se ajunge la o înţelegere ştiinţifică a unităţii ştiinţei şi a unităţii lumii. În prima sa formă, *personalismul energetic* a demonstrat că, înţelesul monist al conştiinţei ca realitate identificată cu realitatea lumii implică o înţelegere monistă a personalităţii. *De la monismul conştiinţei, Motru a ajuns la monismul personalităţii. Teoria sa despre conştiinţă era deschisă teoriei personalităţii, întrucât închidea în ea o nouă concepţie despre personalitate*.

Următorul pas va fi dezvăluirea sistemului personalismului energetic, deci filosofia personalităţii care se constituie într-o sinteză a întregii evoluţii a gânditorului „completând şi Nsistematizând… părerile exprimate, în curs de

aproape treizeci de ani asupra personalităţii”.[95]

Ca şi concepţia monistă despre conştiinţă, concepţia lui Motru despre personalitate a fost elaborată prin asuiiiarea metodelor ştiinţelor naturii (a „ştiinţelor biologice”) şi a celor „psiho-sociale”. Singurele metode pe care gânditorul le propune ca metode valide pentru cercetarea personalităţii sunt „metodele obiective de observaţie şi de experienţă”, ceea ce demonstrează, încă o dată, *orientarea ştiinţifică* şi *antispeculativă a gândirii sale*, tendinţa *de a cerceta personalitatea nu într-o singură ipostază a ei, ca fiinţă conştientă de pildă, ci în totalitatea ei*.

Metodele invocate evidenţiază, de asemenea, că în opoziţie cu alte teorii despre personalitate, care se întemeiau pe folosirea abuzivă a introspecţiei ori, în exclusivitate, pe metode formalist-deductive, Motru şi-a propus să cerceteze *condiţiile generale* ale personalităţii, *structura* şi relaţiile complexe ale acesteia provenite atât din determinările obiective, cât şi din propria ei structură. „Perspectiva conştiinţei” în determinarea personalităţii i se părea, din aceste motive, insuficientă. Tocmai de aceea,

---

95 C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, p. 13. De aci, din sistematizare, provin şi o serie de similitudini ale ideilor lucrării cu idei anterior expuse, ceea ce ne determină ca asupra unora (conştiinţa, energia, determinismul etc.) să nu revenim. în aceeaşi ordine, menţionăm că teoriile cu oare polemizează Motru vor fi analizate numai dacă privesc idei noi dezvoltate de gînditor sau aduc un anumit spor în exprimarea propriei lui poziţii filosofice.

propunea o perspectivă metodologică în care factorii obiectivi, ce condiţionează personalitatea, să poată fi nu numai descoperiţi, dar – şi explicaţi în funcţiile lor reale. Subliniem că pilduitoare, în acest sens, i s-a părut metoda materialismului istoric, sau – cum zice el – „a şcolii socialiste”, cu toate că dialectica marxistă este redusă de el la determinism economic.[96]

O dotă cu recursul la metodele ştiinţifice biologice şi ale celor psiho-sociale, Motru a gândit teoria sa despre personalitate ca una ce dă expresie „atitudinii sufleteşti a neamului”, concretizată prin „credinţa statornică în legătura personalităţii cu natura”. „În cântecele populare româneşti, scria el, gestul omenesc se împreună cu faptele pământului. Ciobănaşul moldovean din *Mioriţa* se confundă la moarte cu florile câmpului. Viteazului voievod Mircea. când este să i se arate credinţa neţărmurită în biruinţa pe care va avea-o asupra lui Soliman (în realitate: Baiazid n. ed.). Eminescu nu-i pune în gură lăudăroşii personale, ci cuvinte simple, ca acestea:

Eu? îmi apăr sărăcia şi nevoile şi neamul…

Şi de aceea tot ce mişcă-n ţara asta, râul, ramul

Mi-e prieten numai mie, iară ţie duşman este.

Duşmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste.

… În substratul adânc al sufletului românesc, încheia Motru, stă credinţa că omul este una cu pământul… Conştiinţa de patrie o confundă

96 Ibidem, p. 48.

românul cu conştiinţa pământului pe care stă”.[97]

Personalismul energetic se propune deci ca filosofie românească întrucât ar da expresie fondului spiritual dintotdeauna al poporului, concentrat în ideea legăturii cu pământul. El s-a vrut dezvoltarea filosofică a acestui fond peren al realismului naiv al maselor.

Qin perspectiva consideraţiilor despre metodele de cercetare a personalităţii, *personalismul energetic* a fost gândit de Motru, în strictă consecvenţă cu intenţiile analitice şi cu cele de sinteză, ca *„ştiinţă obiectivă a personalităţii”*, ca *„sistematică”* al cărei obiect îl formează persoana omenească.

În acelaşi timp, pentru a ocoli eventualele interpretări ale personalismului energetic ca biologism sau scientism, Motru preciza că personalismul energetic este o concepţie generală care depăşeşte reprezentările particulare despre om şi activitatea lui. *Personalismul energetic s-a vrut a fi imaginea integra*toare *despre univers în ansamblu, pornind de la statornicirea structurii şi sensului existenţei personalităţii umane*. În acest spirit, Motru a apreciat personalismul său ca „ştiinţă obiectivă” care depăşeşte „filosofiile particulare”.

Personalitatea a fost analizată de Motru *integralist*, prin prisma unor multiple raporturi, dintre care cele mai importante pentru definirea contribuţiei sale la filosofia omului ni se par a fi: *raportul omenire-individ*; *eu-conştiinţă*; *eu-*

971 Ta Ibidem, p. 15.

personalitate; *muncă-personalitate*; *individualitate-eu-personalitate*; *personalitatenatură*.[98]

Conţinutul noţiunilor şi al relaţiilor dintre ele demonstrează existenţa unei concepţii realist-evoluţioniste şi deterministe despre personalitate, opusă idealismului magic, religiei şi teologiei, biologismului etc., deşi un anumit cantitativism de factură biologistă există în unele afirmaţii ale lui Motru în măsura în care, apăsând pe determinarea biologică (pe ereditate), el vedea o diferenţă numai graduală între om şi animal.

Din punct de vedere teoretic, este meritul lui incontestabil că în filosofia românească interbelică s-a reuşit depăşirea reprezentărilor atomiste despre personalitate a celor care, pe urma filosofilor secolelor XVII ŞI XVIII, gândeau fiinţa umană în separaţia şi opoziţia ei faţă de natură şi societate. Deşi s-a situat pe poziţii critice faţă de dialectică – ce realizase prin Hegel şi apoi prin Marx o severă şi fundamentală critică a teoriilor care opuneau individul societăţii (şi individul omenirii) – C. Rădulescu-Motru se apropie, în conţinutul unor idei ale sale, de o poziţie, în fond,

---

98 Termenii raporturilor menţionate sînt, după părerea noastră, şi principalele categorii ale personalismului energetic, astfel îneît teoria personalităţii nu poate fi înţeleasă decît prin cunoaşterea concepţiei lui Motru despre individualitate, natură, eu, muncă, conştiinţă, personalitate. O analizăexhaustivă a lor nu este posibilă în spaţiul de faţă ; ne vom referi doar la ceea ce am apreciat că .ar constitui esenţa fiecărei categorii în parte şi relaţiile dintre ele. Teoria sa

dialectică. Individul, scria el, cu o corectă înţelegere a problemei nu este separat de omenire, ci, în orice moment al existenţei istorice, este un produs al omenirii. Personalitatea, scria Motru, „vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă nu natura în genere, ci omenirea, al cărui membru este. Individul desfăşoară aceea ce generaţiile care l-au precedat au împletit în organismul său”.121

Personalitatea (individul) este rezultat al expenănţei acumulate de omenire, al datelor biopsihologice moştenite. Geneza personalităţii nu rezidă, observa Motru, în spontaneitatea pură a geniului moral sau estetic, în activitatea supraumană a vreunui factor miraculos, ci ea este *viaţă*, mai exact, „o diferenţiere care continuă viaţa, trecând-o de pe terenul biologic pe terenul sufletesc”.122

Momentul apariţiei omului este „strict determinat de întregul mers al naturii”. Confirmarea acestei determinări „stricte” a apariţiei omului nu este probată de vreun fapt de credinţă, ci din datele geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor şi biogeografiei.1 „Este pregătit, scria el, lutul pământesc în care corpul omenesc este menit să crească; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să respire; sunt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se mişte, sunt pregătite formele organice pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieţii lui uterine; sunt pregătite, în sfârşit, toate condiţivinile necesare activităţii omeneşti”.123

Prin apariţia omului „*natura îşi serveşte propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animpi inteligent şi liber pentru ca evoluţia pământului să se întregească... Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus*”. (Subi. ns.,).124

Teleologismul lui Motru este unul *natural*, diferit fundamental de teism, panteism, panlogism, pantelematism.125 Finalismul lui Motru se sprijină pe *datele ştiinţifice*: el are în vedere evoluţia reală a fenomenelor naturii care a condus, necesar, la apariţia omului. Corelaţiile stabilite între fenomenele naturii, evoluţia speciilor, în condiţii determinate, au *pregătit*, într-adevăr, apariţia omului, întregind – cine ar mai putea contesta acest fapt al întrègirii? – natura, dându-i forma conştiinţei ei. Că natura nu a procedat *conştient* – că ea nu a conţinut ca scop al său apariţia omului – este adevărat, dar că apari despre personalitate poate fi definită, ţinând seama de noţiunile folosite şi de raportările stabilite între ele, şi ca o *antropologie filosofică*.

121 *Ibidem*, p. 53.

122 *Ibidem*, p. 54.

123 *Ibidem*, p. 112.

124 *Ibidem*, p. 112.

125 Critica acestora în P. P. Negulescu, *Problema cosmologică*, Bucureşti, Editura

Academiei Republicii Socialiste România, 1977, p. 275 şi urm.

XLIV

ţi-a omului a fost pregătită şi fără ea ar fi suferit un hiatus, este tot atât de adevărat. În fond, finalismul lui Motru poate fi interpretat ca o metaforă; noţiunea de „scop” poate fi înlocuită, cum şi procedează adeseori, di cea de evoluţie şi în acest caz *suntem în prezenţa unei pure teorii ştiinţifice* despre *apariţia omului*, *prin către se demonstrează*, *în consens cu evoluţionismul*, *că fiinţa umană este produsul legic al dezvoltării naturale a naturii*. Afirmând ideea că prin „apariţia omului natura îşi serveşte propria sa finalitate”, Motru dă acesteia o semnificaţie deterministă; finalismul său nu exclude şi nu intră în conflict cu determinismul, ci îl nuanţează numai.

Personalitatea este fapt al naturii nu numai ca rezultat al evoluţiei acesteia din urmă, ci şi prin *constituţia sa internă*. *Constituţia internă a omului* este, în viziunea lui Motru, *conservare a formelor evoluţiei şi o reorganizare* 2 *acestora*.

Faptul că personalitatea este parte şi produs al naturii se demonstrează prin *individualitatea sa*. Propoziţia: orice personalitate este o individualitate constituie o axiomă a personalismului energetic; *individualitatea* este structura obiectivă a personalităţii sau, ceea ce este acelaşi lucru, ea este natură conservată în

fiinţa umană.[99] Individualitatea explică, în viziunea lui Motru, unitatea sufletească a personalităţii, dar atât una, cât şi cealaltă nu sunt fixe, ci evoluează de la o generaţie la alta; ele nu repetă automat formele anterioare, ci procedează prin *diferenţiere*. Elementele noi apar în contextul adaptării; adaptarea însăşi produce *variaţiunea*, iar variaţiunea este *noutatea*.

La nivelul vieţii sufleteşti, *variaţiile* sunt *anticipaţii*, indicând un sens; sunt aptitudini sau „variaţii pentru un scop. Prin anticipaţii se produce marea mutaţie a universului de la *biologic la psihic*, de la natură la personalitate. Anticipaţia instituie diferenţa specifică a personalităţii în ansamblul fenomenelor naturii, întrucât, la nivelul omului, ea coincide cu *conştientizarea vanaţiunilor*. Funcţiile biologice proprii lumii animale sunt „completate" în personalitate prin anticipaţie care ia forma *eului*, conştiinţă a atitudinii anticipatoare a omului şi, tocmai de aceea, *personalitatea se produce sub controlul eului*.

În viziunea lui Motru, „eul premerge personalităţii".[100] El este licărirea de fulger,

99 Gordon W. Alport, în Structura şi dezvoltarea personalităţii, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1981, scria : „Principala caracteristică a omului este individualitatea sa. El (omul, n.n.) este o creaţie unică a forţelor naturii". Alport dă individualităţii semnificaţia de unicitate, în sensul că fiecare om este unic, cu toate că nu independent de „lege", „ereditate" etc.

100 In alt sens, personalitatea, conştiinţa, premerg eului. Eul premerge personalităţii în condiţiile în care personalitatea este concepută ca totalitaţe de aspecte

simţirea intuitivă primitivă (nu conştiinţa de sine), *structură a emoţiilor*, *intuiţie emoţională* apărută odată cu scoarţa cerebrală, *fermentul9 iar nu tiparul personalităţii*: puterea lui în raport cu alte elemente ale structurii personalităţii este *regulativă* (nu *constructivă*). El „cheamă la viaţă personalitatea", dar nu este personalitatea ca atare.

Raportul dintre personalitate şi eu este asemănător raportului de la întreg la parte, de la trecut la actual, de la tfpdr ia ferment, de la obiectiv la subiec tiv.[101] Personalitatea este o maşinărie solidă, obiectivă care, depăşind cadrul individualităţii psihice, *ia un caracter* social129; personalitatea este, apoi, ancorată în trecut prine fondul său obiectiv, pe când eul „trăieşte" în actualitate. Ga „ferment", „intuiţie fundamentală, anticipaţie" etc., eul nu dispare nicând din personalitate; el indică *direcţia* în care merge personalitatea.

Realizarea anticipaţiei este condiţia personalităţii şi, în fond, numai realizarea ei permite, în concepţia lui Motru, existenţa

---

diferenţiată de natură prin conştiinţă ; personalitatea, conştiinţa premerg eulùi în măsura în care acestea sînt considerate în dependenţa lor de biologic sau ca unitate a obiectivului cu subiectivul.

101 Motru realizează o adevărată fenomenologie a eului : eul mistic, eul anarhic, eul proteic, eul cristalizator etc., pînă la eu reprezentat drept conştiinţă de sine. In geneza personalităţii, el are însă în vedere eul ca anticipaţie subiectivă, structură emoţională, deci ca o dimensiune care particularizează personalitatea tn momentul apariţiei ei ca psiho-sferă.

personalităţii umane. Realizarea se produce prin *activitate*, iar definitorie pentru aceasta este *munca*.

C. Rădulescu-Motru a fost gânditorul român care, după pleiada gânditorilor marxişti din ţara noastră, a demonstrat că munca are un rol hotărâtor în geneza şi dezvoltarea personalităţii. În înţelegerea sa, fără muncă este imposibilă însăşi personalitatea, definind-o în raport cu *munca*, subliniind că „aptitudinile statornicite într-un gen de muncă hotărâtor pentru viaţa individului formează personalitatea”. 730 Pentru Motru, munca reprezintă activitatea instrumentală în genere, descoperită de om în condiţiile în care a avut intuiţia că *mina* poate servi ca mijloc de transformare. Ca activitate instrumentală în genere, munca este activitate de *transformare* a obiectelor din natură, dar şi a omului, ea este ener*gia naturii care capătă prin om forme specifice*, dar îl şi înnobilează în acelaşi timp. Dacă „personalitatea începe după ce munca este intratăîn motivaţia voinţei omului”, omul „se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca”. De aci şi concluzia lui Motru că, dacă „nobleţea omului ca individ organic atârnă de felul naşterii sale, nobleţea omului ca persoană atârnă de felul* muncii”.[102]

Prin muncă”, se face legătura” între gestul omenesc şi „energia naturii”, ceea ce înseamnă că personalitatea este „un fapt real, care se desfăşoară energetic în munca profesională sau în

102 Ibidem, p. 59.

ocupaţia practică a individului”.[103] Diferenţierile personalităţilor sunt generate de diferenţierea muncii, astfel încât se poate vorbi de o „geografie a muncii” care precede psihologia personalităţilor diferenţiate. Omul ca fiinţă *creatoare*, conchidea Motru, este omul produs al muncii care obiectivează aptitudinea muncii. Forma desăvârşită a personalităţii este personalitatea *profesională* sau profesionistul.

Într-o încercare de incursiune în istoria muncii, C. Rădulescu-Motru distingea *„munca agricolă”* – ce impune o personalitate cvasi telurică – şi *„organizaţia muncii specializate”* care, la rândul ei, are două faze: una „informă”, „plină de riscuri pentru sufletul omenesc” şi o a doua a muncii organizate. Prima produce personalităţile „proteice” sau „anarhice”, iar a doua, personalităţile profesionale. Categoriile de personalitate determinate de către gânditor au o notă artificială deşi, pe de altă parte, ele implică şi elemente reale.

Ideea care a stat la baza clasificării avea ca scop evidenţierea superiorităţii profesionale şi, în consecinţă, o *personalităţii active*, *creatoare*, *dinamice*, *legată de muncă şi producătoare de bunuri materiale şi spirituale*. Surprinzând fenomenul evoluţiei muncii şi al formelor ei, faptul că *există o istorie a muncii*.

C. Rădulescu-Motru postula, în conformitate cu principiul evoluţiei muncii şi a formelor ei, *necesitatea formării şi dezvoltării personalităţii*

---

103 Ibidem, p. 135.

profesionale.

Motru nu a elaborat, nici nu şi-a propus, o analiză a muncii din perspectiva economiei politice. El a întreprins o analiză filosofică a muncii pentru a-i ilustra rolul şi locul în geneza şi dezvoltarea personalităţii. Din acest punct de vedere, se poate aprecia că a înţeles dialectica personalităţii şi semnificaţia muncii în contextul acesteia, elaborând o viziune opusă contemplaţivismului. Personalitatea umană este una *energetică*, activă, dinamică, transformatoare.[104] De aci şi idealul personalităţii pentru care a militat – *personalitatea profesionistului* sau o *muncii producătoare de valori*.

Reconstituind definiţiile date de Motru personalităţii, consideraţiile sale despre geneza acesteia, rezultă că în viziunea lui personalitatea este fenomen biologic prin structura individualităţii, fenomen psihic prin eu (şi, mai larg, conştiinţă), fenomen social prin omenie şi muncă. Autorul *Personalismului energetic* a conceput, aşadar, personalitatea ca *totalitate*, *ca ansamblu de relaţii*, ca *sinteză a dezvoltării*, *ca*

---

104 Motru a observat că aptitudinile de muncă se realizează numai în condiţiile în care munca este liberă. Or, şi din punctul său de vedere, datorită condiţiilor sociale proprii societăţii în care trăia, aptitudinile de muncă ale oamenilor nu se puteau dezvolta liber. Există, prin urmare, o înstrăinare a acestor aptitudini. Subliniem, pe de altă parte, că, în general, concepţia sa despre muncă este asemănătoare cu aceea a lui Engels. Vezi Fr. Engels, Rolul muncii în procesul de transformare a maimuţei în om.

parte eminentă a universului care dă acestuia valoare, nu în mod arbitrar, ci în funcţie de legile obiective (legile obiective sunt reduse însă la legile realităţii originare; pe de altă parte, când această noţiune este uitată, legile obiective sunt legile naturii etc.).

Pe baza acestei teorii despre personalitate, care conţine în sine încercarea de a surprinde dialectica personalităţii şi a structurii ei, C. Rădulescu-Motru desprindea 1) existenţa personalităţii individuale, 2) existenţa personalităţii popoarelor şi 3) determinismul funciar amândurora.

Reprezentarea sa despre personalitatea individului avea, ca resort critic, ideea uniformizării personalităţii individuale; în acelaşi timp, şi ca un corolar, personalitatea poporului era situată pe un plan superior al realităţii în raport cu cea individuală. Explicaţia dată personalităţii poporului este însă contradictorie, pentru că, pe de o parte, ea este redusă la „fondul fizic" al acestuia – deci este vorba de o explicaţie mai mult biologică – iar, pe de altă parte, ea este concepută ca „o construcţie ideală, sugerată de multiplele manifestări ale membrilor poporului".[105] în ambele cazuri, interpretarea este idealistă şi ilustrează neputinţa explicării ştiinţifice a personalităţii poporului în condiţiile în care se face abstracţie de Istoria sa reală sau când istoria reală este redusă la „legătura cu pământul", la „ghearele pământului".

---

105 Vezi C. Rădulescu-Motru, op. cit., pp. 116, 120.

Determinismul personalităţii este implicat în însăşi structura ei, în corelaţia cu întregul mediu cosmic şi cu istoria cunoaşterii. Personalismul energetic este astfel un energetism întregit cu o teorie despre personalitate sau o „îmbogăţire” a conceptului de energie ou cel de personalitate. Este relevant modul în care C. Rădulescu-Motru defineşte raportul personalismului energetic cu energetismul: „Pentru personalismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie cu nimic deosebită de orice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvârşit. Energetismul lasă să se înţeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energie adunată în complex, adică din realităţi îngrămădite, pe când personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare spre care se dirijează toată desfăşurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înţeleasă de personalismul energetic din actualizările personalităţii. Aici se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul… energetismul priveşte faptele universului ca succedându-se într-o ordine liniară, aşa cum cere legea degradării energiei, pe când personalismul vede în univers o finalitate imanentă cerută de conservarea personalităţii. Pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei, pentru personalismul energetic personalitatea este o direcţie a energiei. Cel dintâi este o filosofie monistă pe baza abstracţiilor, cel de al doilea este o filosofie monistă, pe baza

realului trăit în personalitate Asemănările dintre energetism şi personalism constau în faptul că ambele propun existenţa energiei şi sunt filosofii moniste. Deosebirile esenţiale provin din modul în care înţeleg personalitatea şi finalismul, *personalismul energetic jiind un monism finalist*.

Motru şi-a reprezentat finalismul energetic ca „sistematică" filosofică în formula unui „raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contemporane".[106] Personalismul a fost conceput ca raţionalism întrucât, asemenea acestuia, operează cu ideea existenţei unei *ordini* a realului. Metoda personalismului este însă diferită de cea a raţionalismului; ea nu este deductivă, ci operează cu metodele ştiinţelor; realitatea postulată de personalismul energetic este diferită, prin structură şi dinamică, de cea postulată de raţionalism (Dumnezeu, Logos, Spirit absolut etc.). Personalismul păstrează din raţionalism ideea aprecierii fiinţei umane.

Personalismul energetic este şi un *realism* sau, cu expresia concluzivă a lui Motru: „Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei la întregul câmp al experienţei omeneşti, atât materiale, cât şi sufleteşti. În sistemul lui, persoana ocupă locul central, fiindcă în viaţa acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei... Subiectivul şi obiectivul, cele două aspecte ale experienţei, în ea

106 Ibidem, p. 239.

(personalitate n.n.) se împreună”.[107]

Personalismul energetic este un *realism raţionalist* în care termenii capătă accepţii specifice. Realismul lui Motru este un *idealism evoluţionist*, iar raţionalismul său, de factură ontologică, consemnează *dinamica* realităţii în genere, a personalităţii în special. El este şi un finalism întrucât realitatea este concepută ca una care îşi serveşte propriul scop. Scopul este dezvăluit în ontologia şi logica personalităţii, logica superioară a personalităţii constituind-o *identitatea eului cu individualitatea în omul de vocaţie*. Realismul raţionalist al lui Motru a fost, prin urmare, o filosofie care şi-a asumat şi alte dimensiuni decât cele ontologice.

Problema realităţii în personalismul energetic, critica altor forme ale personalismului (mistic, anarhic, personalismul pragmatist, Nietzsche etc.), deosebirile asumate programatic de „personalisme” contemporane (W. Stern) – implică şi elemente ale unei teorii despre cultură, ale unei doctrine şi pedagogii sociale, ilustrând că Motru a urmărit validarea complexă a personalismului energetic.

Este adevărat – fapt consemnat în unele studii dedicate operei lui

Motru139 – că el nu a elaborat o filosofie a culturii, aşa cum au făcut-o unii dintre contemporanii săi ca L. Blaga sau T. Vianu; n-a fost preocupat, pe de altă parte, nici de elaborarea unei axiologii, cum a făcut, de pildă. Petre Andrei;

---

107 Ibidem, p. 240.

nu a încercat nicio expunere sistematică despre originile şi formele culturii de talia aceleia a lui P. P. Negulescu. Cu toate acestea, personalismul energetic este prezidat de preocupări teoretice care şi-au asumat programatic probleme ale filosofiei culturii şi ale politicii culturale; apoi, în osmoza conceptelor sale, personalismul energetic implică factorul culturii ca o condiţie a explicării originalităţii ontologice a personalităţii; în fine, se dezvăluie, după constituirea sa ca *teorie a personalităţii*, dacă nu într-o filosofie a culturii în sens propriu, în orice caz, în *lucrări care se înserează filosofiei culturii*.

De la *Cultura română şi politicianismul*, ba chiar de la lucrări anterioare acesteia, cum ar fi *Spiritul ştiinţific în estetică* (1899) 14°, *Idealurile sociale şi arta 141*, *Gestiuni de estetică*. *De ce literatura română e lipsită de* actualitate142, trecând prin *Puterea sufletului* şi până la *Timp şi Destin*, *C*. Rădulescu-Motru a urmărit să desluşească, pe urmele lui Maiorescu. odată cu problematica culturii în raporturile ei cu societatea românească, unele dintre cele mai discutate aspecte ale teoriei culturii.

Lucrările fundamentale publicate de Motru după apariţia *Personalismului energetic* au, toate, ca obiect teme de filosofie a culturii, aşa încât, după părerea noastră, vechilor încercări de explicare a determinismului culturii şi a rolului ei ca *putere socială* în istorie în general, în istoria contemporană a României în special, acelora de explicare a raportului dintre natură şi cultură, cultură şi civilizaţie, li se adaugă, din

perspectivele personalismului energetic, noi teme dintre care l-a preocupat, cu precădere, cea referitoare la *conceptul* de *spiritualitate* şi la *trăsăturile spiritualităţii româneşti*.

Între temele de filosofie a culturii cercetate de Motru la începuturile activităţii sale, în perioada constituirii concepţiei şi după elaborarea filosofiei personalităţii există un raport de continuitate-discöntinuitate, suprapuneri şi diferenţieri de sensuri ale conceptelor, sensuri care rămân aceleaşi în perspectiva unei ontologii generale şi a ontologiei umanului, dar şi sensuri (diferite de primele) generate de felul specific în care gânditorul a obiectivat, în faptul creaţiei sale, presiunea factorilor socio-culturali şi politici.

Lipsa unităţii în tratarea aceloraşi concepte ale filosofiei culturii poate însă fi interpretată şi ca una aparentă dacă acceptăm ca premisă *metodologică* referenţială sistemul lui Motru şi deci nonidentitatea absolută a lucrărilor sale cel puţin în ordinea obiectivelor urmărite de autor. Or, este evident din acest punct de vedere că în *Cultura română şi politician*ismul ei îşi propunea o explicare a culturii pe baza conceptului *actualităţii fenomenului conştiinţei*, pentru a *demonstra erorile politicianismului*, pe când în *Puterea sufletească* obiectivul său îl constituia demonstrarea ideii după care cultura este generată de *Puterea Socială*; în *Elemente de metafizică*, cultura este analizată ca produs

Gh. Vlăduţescu, O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru, P. Theillard de Chardin, în Revista de filosofie, nr. 5,1976.

139 Vezi P. Vaida, op. cit., p. 418.

140 În *România junã*, anul I, 1899, nr. 2, p. 1.

141 În Noua Revistă românã, 1900, vol. 1, nr. 2, ianuarie 15.

142 În *Noua Revistă românã*, 1901, voi. 4,15 octombrie.

XLIX

al *conştiinţei reale*, iar în *Personalism*... ea este luată în discuţie numai în măsura în care se cereau explicate structura şi determinismul personalităţii. În *Vocaţia*... cultura este cercetată ca *produs* al personalităţii care realizează identitatea eului cu „mediul”; *Românismul*, *Etnicul* şi *Timp şi Destin* investighează expresia particulară a culturii în calitatea ei de spiritualitate românească, propunându-şi să răspundă şi la întrebarea dacă omul sau comunitatea poporul român – îşi *pot făuri destinul*.

Luată separat, fiecare lucrare poate fi un cadru referenţial, dar, în acest caz, s-ar ajunge la relativizarea şi chiar la anularea concepţiei ca atare; luate în spiritul lor, fără a le ignora determinaţiile specifice şi obiectivele determinate, lucrările evidenţiază *faptul* preferenţial al conservării esenţei unei soluţii prin voinţa depăşirii ei. Că au existat oscilaţii derutante pentru comentatori este drept; că unitatea

explicaţiei nu este absolută – este adevărat, dar nici nu era posibilă o *unitate absolută* atâta timp cât cultura însăşi este o perpetuă devenire, iar factorii ei generativi nu rămân încremeniţi. Să mai adăugăm că Motru a încercat să găsească soluţii unor acute disfuncţionalităţi ale culturii româneşti în contextul unor foarte încinse polemici privind apriorismul şi istorismul cultural-ideologic, autohtonismul şi modernismul, ortodoxismul şi raţionalismul cultural etc.

O unitate există totuşi impusă de chiar spiritul personalismului energetic şi constă, după părerea noastră, în ideea activismului culturii sau, cu termenii lui Motru, în conceperea culturii ca formă a istoriei societăţii omeneşti prin care omenirea a căpătat nu numai conştiinţa de sine, ci şi unul dintre mijloacele autotransformării sale.

Indiferent de planul din care au fost abordate problemele culturii (ontologic, psihologic, social etc.) există un alt plan superior, cel al *finalităţii*. prin care Motru demonstrează, însenindu-se unei viziuni umaniste opusă pesimismului istoric, că prin cultură omul *umanizează* natura şi istoria, cultura identificându-se cu procesul evolutiv al umanizării. Cultura, scria Motru încă din 1904, este „condiţia indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie”. Prin ea… faptele omeneşti dobândesc un înţeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie, fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute”.[108] Or, faptele

108 C. Rădulescu-Motru, Cultura română şi

capătă un înţeles istoric numai atunci când „ele se ridică deasupra vieţii elementare organice, când ele se succed după motivarea unei finalităţi conştiente”.144 *Cultura este tocmai această trecere a naturii în istorie*.

În planul ontologiei generale, trecerea o realizează *personalitatea*. La acest nivel, al personalităţii gândite „ca realitatea biopsiho-socială”. cultura este definită de Motru şi ca parte a naturii, întrucât personalitatea însăşi este parte a naturii. Determinismul biologic din ontologia generală capătă, astfel, în explicaţia culturii, pe lângă aspectul său biologizant, şi unul geografic. Cum personalitatea este dependentă de *mediul* cosmic în general, de cel geografic în special, tot astfel şi cultura este, în viziunea lui Motru, dependentă de acelaşi factor. Elementele biologizante în explicaţia culturii, ca şi cele proprii unui determinism geografic ţin, aşadar, de natura ontologiei lui Motru; ele reflectă, mai accentuat, caracterul idealist al concepţiei şi datele contradictorii ale acesteia izvorâte din indistincţia dintre condiţionarea naturală a omului şi cea socială. Motru a transformat, cum se vede, un fapt real – condiţia biologică a fiinţei umane – în fapt de căpătâi sau determinant, ceea ce s-a răzbunat în planul înţelegerii culturii prin reducerea acesteia la un produs al naturii. Deşi explicaţia culturii în planul ontologiei este deterministă, determinismul este reducţionist. În tendinţa de a exclude interpretările fataliste şi voluntariste ale

---

politicianismul, p. 15.

omului şi ale culturii, Motru racordează cultura ontologiei umane, dar situează ontologia umană în cadrele concepţiei după care „nu este nimic nou sub soare”; pe de altă parte, când nu operează în spaţiul ontologiei generale, el nu mai gândeşte cultura în termenii determinismului geografic sau biologic. Dimpotrivă, ori de câte ori Motru face recurs la *temeiurile psihologice* ori sociale ale culturii, determinismul geografic şi biologic face loc unei înţelegeri a resorturilor şi sensurilor culturii apropiată de cea ştiinţifică. În *Puterea sufletească*, susţine ideea după care „cultura este ieşită din reacţiunea omului în contra influenţei directe a mediului”. Explicând că, în esenţă, conştiinţa are aceeaşi realitate ca şi realitatea universului, el menţionează că fenomenele conştiinţei sunt *unitare*, iar unitatea constă în *actualitatea* lor. Cultura este, prin urmare, un produs al conştiinţei, iar *realitatea culturii este în funcţie de realitatea conştiinţei*, manifestările conştiinţei fiind deci manifestări ale culturii. Şi invers, manifestările culturii ca realitate a culturii sunt manifestări ale conştiinţei. Cum conştiinţa psihologică evoluează – trecerile eului, de pildă, de la eul mistic la eul energetic, sunt probante pentru o astfel de evoluţie – tot astfel evoluează şi cultura.

Actualitatea conştiinţei este una *informativă* şi formativă146; la rândul ei, cultura este informativă şi formativă; în caracterul formativ stă funcţia ei istorică; în informativul său stau originile ei naturale, geografice etc., iar, alteori, în viziunea lui Motru, caracterul *informat* al culturii

cuprinde ceea ce era cuprins în funcţie: *socialul*. Cum omenirea explică individul în planul genezei personalităţii, tot astfel socialul generează cultura.

Prin social el înţelege tradiţia, experienţa dobândită de succesiunea generaţiilor în stăpânirea naturii; socialul este înţeles şi ca obiectivare a naturii umane; în acelaşi termen, introduce deopotrivă, un incontestabil merit al său, – *tehnica de producţie şi munca*, instituţiile, modul de trai, de sensibilitate şi gândire. Toţi aceşti „factori" care definesc socialul exercită roluri specifice în raport cu fenomenul culturii; ei dau specificul *actualităţii* manifestărilor culturii şi determină, totodată, unitatea acesteia.146 În ansamblul factorilor sociali, rolul determinant revine *puterii sufleteşti* sau *actualităţii* fenomenelor psihice.

C. Rădulescu-Motru împărtăşeşte însă iluzia idealismului despre viaţa socială, pornind de la aceleaşi temeiuri gnoseologice. Raţionamentul pe care se fundează iluzia sa este următorul: viaţa omului este o viaţă conştientă, iar societatea este ansamblul relaţiilor umane în care omul intră ca o fiinţă conştientă; prin urmare, factorul determinant al vieţii sociale este conştiinţa. Explicarea idealistă a vieţii sociale, transparentă în *Puterea sufletească*, a, generat şi explicarea idealistă a culturii. Trebuie subliniat însă că dincolo de planul gnoseologic general, care-şi asumă problema fundamentală a filosofiei istoriei, Motru surprinde adeseori mecanismul real al determinărilor, al intercondiţionărilor şi

influenţelor reciproce dintre factorii invocaţi. În contextul acestor factori, el a insistat asupra *producţiei şi a muncii*, demonstrând că fenomenul

145 Vezi Cursul de psihologie, pp. 322 – 324, Personalismul energetic, p. 115 şi urm.

146 Vezi *Puterea sufletească*, Partea a V-a *Cultura română*, Cap. I, şi I, Cap. II, şi 2, *Personalismul energetic*, Partea II, Cap. I, şi 4,5 şi 6, *Cursul de psihologie*, p. 216 şi urm.; *Vocaţia*.

LI

culturii este intim legat de inventarea instrumentelor de muncă. „Dezvoltarea covârşitoare a funcţiilor superioare sufleteşti147, scria Motru, omul a putut-o întreţine numai graţie inventării *instrumentelor de muncă*. Întrebuinţarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal... *Istoria înaintării şi răspândirii instrumentelor merge paralel cu întinderea stăpânirii omului asupra naturii şi determină în general gradul culturii sociale* (subi, ns.)”. 148 Progresul în *inventarea* instrumentelor de muncă şi în aplicarea lor este în acelaşi timp un progres al culturii, după cum progresul în *organizarea muncii* exercită o influenţă pozitivă asupra culturii.

Uneori, C. Rădulescu-Motru ajunge să formuleze idei de netă orientarfe materialistă în explicarea raportului dintre factorii obiectivi şi subiectivi în apariţia şi dezvoltarea culturii. S-ar

putea spune chiar că ori de câte ori scapă de presiunea concepţiei sale despre realitatea originară şi raportul ei cu psihicul, iar generalizările sale privesc viaţa reală, ideile lui Motru au un conţinut ştiinţific: ele reflectă starea reală a faptelor şi a raporturilor dintre ele. „Negreşit, primele fapte de importanţă pentru viitorul vieţii sociale – sublinia în

Puterea sufletească – sunt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai repetate pe care se sprijină apoi voinţa cetăţeanului. Până ce nu se fixează o tehnică de producţie pentru munca omului, este greu să se fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală sau o tehnică *pentru activitatea lui intelectuală*. *Logica economică a precedat în mod natural logica moralei şi a inteligenţei* (subi. ns.)".149 Intre acest text şi ideile lui Marx din *Ideologia germană*, după care „primul act istoric al oamenilor este producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea nevoilor, producerea vieţii materiale însăşi. Această *producere* este condiţia fundamentală a oricărei istorii" 15°, nu sunt numai similitudini.

Motru aderă la ideea lui Marx cu privire la importanţa „faptelor de ordine economică". O spune el însuşi: „Şi în această privinţă au dreptate teoreticienii socialismului ştiinţific modern când susţin importanţa pe care o are tehnica producţiei sau organizaţiei economice pentru constituirea culturii oricărui popor".151 El se îndepărtează însă de explicaţia la care aderase întrucât, din punctul său de vedere, factorul sufletesc este

determinant în raport cu „tehnica producţiei economice”, şi nu invers. Deşi Motru a observat că „determinismul sufletesc” nu este izolat de viaţa în genere, el l-a transformat în factor determinant al istoriei şi culturii, închizându-şi posibilitatea explicării pe deplin ştiinţifice a cauzelor obiective care generează progresul „vieţii sufleteşti” sau intrând într-o serie de aporii din care s-a salvat, mai totdeauna, cu teza realităţii originare ori, uneori, cu trecerea de la un nivel al demonstraţiei – în care erau invocate fapte reale – în altul, în care propunea un principiu axiomatic.

Încercarea lui de a demonstra că în producerea culturii socialul în genere, producţia şi munca joacă un rol hotărâtor este în mod cert pozitivă. Pe această idee se sprijină, de fapt, critica pe care Motru – ca Eminescu altă dată – a făcut-o politicianismului. Sau, mai exact, critica adresată de Motru politicianis

147 Funcţiile sufleteşti produc „bunurile culturale”. O societate este cultă, după părerea lui Motru, din momentul în care membrii ei „se bucură” de anumite funcţii superioare sufleteşti şi întreţin conştient în practica vieţii lor anumite deprinderi intelectuale şi morale. Vezi *Cultura română*, p. 48.

148 C. Rădulescu-Motru, *Cultura română*, p. 53. Ideea este comună tuturor lucrărilor lui Motru.

149 Idem, *Puterea sufletească*, p. 353.

150 Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în Marx, Engels, Opere, vol. 3, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 28.

151 C. Rădulescu-Motru, op. cit., p. 353.

În mului se sprijină pe *două* idei: 1) pe ideea după care cultura exprimă *fondul* sufletesc al unui popor şi 2) pe ideea după care cultura nu este independentă de organizarea muncii ţâşnită din fondul sufletesc al poporului. Fără îndoială, Motru nu a întreprins o analiză *sociologică* a societăţii româneşti privită prin prisma consecinţelor revoluţiei de la 1848. Analiza lui este una, cum singur o spune, de *„psihologie comparată*”, de unde şi limitele analizei în condiţiile în care ea se extindea asupra sistemului socio-economic şi politic românesc.

În analiza societăţii româneşti în general, a culturii româneşti în special, poziţia lui Motru este conservatoare, de factură romantică. În realitate, revoluţia română de la 1848 a exprimat necesităţile şi contradicţiile societăţii noastre, reprezentând un moment de răscruce în procesul trecerii României de la feudalism la capitalism, deschizând calea realizării unităţii naţionale şi a cuceririi independenţei de stat. În înţelegerea sa, revoluţia de la 1848 nu a exprimat „fondul sufletesc al poporului”; de aci şi consecinţele ei dezastruoase culminate într-un politicianism devorant, intrat în conflict acut cu nevoile reale ale poporului. Dacă în plan sociologic analiza lui Motru este eronată, definiţia pe care el o dă

politicianismului şi relevarea trăsăturilor politicianismului sunt adevărate.

Politicianismul este considerat „degenerare a adevăratei politici”, „o practicare meşteşugită a drepturilor politice prin care câţiva dintre cetăţenii unui stat reuşesc să transforme instituţiile şi serviciile publice din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale”.152

Fenomenologia politicianismului se manifestă, după Motru, la nivelul vieţii economice, în subordonarea intereselor ţării intereselor capitalurilor străine şi obţinerea plusvalorii („supravalorii”), nu din structura economică, ci ca rezultat al acestei subordonări; la nivelul vieţii morale, în corupţie, încălcarea brutală a sincerităţii, degradarea binelui, a spiritului colectiv; la nivelul artei, ştiinţei şi culturii, în spoială; 153 la nivelul politicii, în încălcarea suverană a „drepturilor şi libertăţilor”, folosirea puterii politice pentru sporirea veniturilor; la nivelul justiţiei, în corupţie etc. Critica pe care Motru o face acestei stări a „culturii”, deşi relevantă, este conservatoare cu atât mai mult cu cât el apăra, cum singur o spune, marea proprietate. El considera, pe de altă parte, că vechile deprinderi bune ale poporului – naivitatea, simplitatea, simţul răspunderii, patriotismul, întrupate în „ideea de moşie”, de „vatră strămoşească” – au fost denaturate de politicianism şi înlocuite cu trăsături ale unei culturi de împrumut. Pentru ieşirea din

contradicţia dintre „fondul sufletesc al poporului” şi realităţile instaurate de politicianism, Motru privea spre trecut, iar nu spre viitor. Totuşi, şi aci trebuie să observăm că el şi-a imaginat, mai târziu, fără a renunţa la o ideologie conservatoare, o *organizare raţională a muncii* şi a militat pentru formarea *profesionalistului* şi *dezvoltarea*, prin şcoală, a aptitudinilor de muncă.

Chiar în *Cultura română*... el menţiona că realitatea culturii stă în manifestarea ei actuală, ceea ce înseamnă că „şcoala nu există pe cât timp nu există

152 *Ibidem*, p. 3.

153 Motru surprinde, asemenea lui Eminescu şi Caragiale, funcţia dezastruoasă a lui „ai pe cineva?” în raport cu ştiinţa, cultura, arta. „Ai pe cineva”, scria el, este suficient pentru a deveni om de ştiinţă, artist etc., deşi poţi să nu „ai nimic” care, real, să justifice statutul de om de ştiinţă sau de artist. Vezi *Cultura română*... pp. 187 – 189.

LIII

Învăţătură, patriotism de asemenea, pe cât timp nu există fapte patriotice, cultura pe cât timp ea nu e vie în conştiinţa publică”.104

Una dintre problemele amplu analizate de C. Rădulescu-Motru încă din *Cultura română*... a fost cea a raportului dintre cultură şi civilizaţie. Asemenea lui H. Schurtz (a cărui definiţie a culturii o preia) şi H. Chamberlain, dar şi pe baza

propriei concepţii despre psihic ca actualitate a dispoziţiei, el a operat cu disjuncţia, ba chiar cu opoziţia dintre cultură şi civilizaţie. Pentru el, cultura constă, cum s-a văzut, în „unitatea actuală à conştiinţei membrilor unei societăţi”, 155 deci în dispoziţiile „actuale” proprii sufletului membrilor societăţii determinate. Cultura *adevărată* este expresia unităţii în manifestare a acestor dispoziţii şi, prin urmare, îşi defineşte propria individualitate şi originalitate, expresii ale acestei unităţi. „Pentru ca un popor să fie apt de cultură, scria Motru, se cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conştiinţele membrilor să se stabilească o unitate sufletească, întocmai cum se stabileşte între elementele sufleteşti dinlăuntrul unui singur individ, pe care această unitate socială se bazează apoi creaţiile în artă, în ştiinţă, în religie, în tehnică, întocmai cum, în limitele unui singur individ, pe baza unităţii de conştiinţă se desfăşoară funcţia aper cepţiei”.153 Popoarele care *ajung la* o *asemenea unitate de conştiinţă au o cultură*; cele *care nu ajung la unitatea conştiinţei lor au o civilizaţie*; cultura are ca resort intimitatea fondului sufletesc şi exprimă, când este adevărată, fondul sufletesc al poporului, pe când civilizaţia este „de suprafaţă”, fiind „o haină pentru corp”. În viziunea lui Motru, cultura exprimă individualitatea poporului, pe când civilizaţia poate fi împrumutată, imitată, copiată până la aparenţa identificării cu cultura.

Mai clar îşi exprimă Motru punctul de vedere cu privire la raportul între cultură şi civilizaţie în *Puterea sufletească*. Pe baza aceleiaşi concepţii a

lui H. Schurtz, el scria: „Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale pe care le avem dinaintea noastră, ci în dispoziţiile interne şi actuale ale sufletului unei generaţii”.157

Există o ambivalenţă158 (încă din *Cultura română*... şi din *Puterea sufletească*) atât în ceea ce priveşte definirea culturii, cât şi în ceea ce priveşte conceperea esenţei civilizaţiei. Pe de o parte, el gândea cultura ca fenomen sufletesc, intern opus obiectelor „materiale”, „externe”, şi pe de altă parte el surprindea acelaşi fenomen într-o viziune mai amplă ca ansamblu al rezultatelor materiale ale muncii; tocmai acestea ar constitui „unitatea sufletească a culturii”. Cât priveşte civilizaţia, ea este definită când ca obiecte „materiale”, „externe”, când ca *obiectivare* a culturii (unităţii sufleteşti). Ambivalenţa va dispărea definitiv în *Vocaţia*... fapt explicabil dacă avem în vedere că în *Personalismul energetic* Motru ajunsese la înţelegerea semnificaţiei ontologice a muncii pentru trecerea omului de la natură la cultură. De data aceasta, Motru critică viziunea lui Chamberlain, pe care o adoptase el însuşi în 1904, cu privire la opoziţia dintre cultură şi civilizaţie.

Motru a observat că fondul concepţiei lui Chamberlain rezidă în trei idei: 1) cultura ca manifestare a ascensiunii originalităţii unui popor; 2) civilizaţia ca degenerare sau sterilitate a istoriei unui popor şi 3) operele de cultură exprimă adâncul personalităţii popoarelor, pe când civilizaţia se constituie din îndemânări tehnice. Din toate acestea rezultă concluzia că popoarele

originale

154 Cultura română... p. 35.

155 *Ibidem*, p. 80.

156 *Ibidem*, p. 92.

157 Puterea sufletească, p. 320.

158 Vezi şi P. Vaida, Op. cit., p. 422.

sunt cele care au o cultură, pe când popoarele cu civilizaţie sunt lipsite de originalitate. Acestor idei Motru le reproşează nu numai imprecizia terminologică, dar şi nesesizarea faptului că în producerea oricărei opere culturale se deosebesc „doi factori de muncă”: unul personal, inventiv, şi altul colectiv, tradiţional. Ei sunt nelipsiţi în toate ramurile de activitate culturală, în tehnică, în viaţa instituţională şi se condiţionează reciproc. Or, dacă este falsă teoria despre originalitate ca trăsătură exclusivă a culturii, este falsă şi opoziţia, gândită de Chamberlain, dintre cultură şi civilizaţie. Deopotrivă a criticat Motru şi teoria despre cultură a lui Keyserling, Spengler şi Berdiaev, pentru care „civilizaţia este moartea spiritualităţii, pe când cultura este viaţa”.

Poziţia lui Motru faţă de Oswald Spengler, Hermann Keyserling şi Nikolai Berdiaev („filosofia

este un fel de poezie în care îşi poate încerca imaginaţia orişice suflet atins de vraja misterului”) 159 este fără echivoc din punct de vedere teoretic. Pentru gânditorul nostru, starea normală a omenirii este civilizaţia, iar nu cultura (în sensul lui Spengler ca moment excepţional). „Civili zaţia, scria Motru, este opera colectivă a omenirii şi, ca atare, merge încet, dar sigur într-o continuă ascensiune, pe când cultura (în acelaşi înţeles al lui

Spengler) este un moment fericit de oscilaţie, moment sclipitor, dar trecător”.160

Din nou deschis faptelor reale, Motru observa că viaţa sufletească începe cu fapte de „civilizaţie” întrucât civilizaţia este. mai nemijlocit legată de realitatea creativă decât cultura; prin instrumentul de muncă omul a prelungit sugestiile naturii, iar raţionamentul însuşi nu este altceva decât o transpunere simbolică a „operaţiunilor văzute de om în natură”. „Nimic mai eronat, conchidea Motru, decât afirmarea că între cultură şi civilizaţie ar exista un antagonism şi că ivirea civilizaţiei ar fi un semn de degenerare a culturii. Amândouă pot coexista”. Ceva mai mult: „Dacă prin cultură este să înţelegem funcţia originalităţii în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decât în urma tinei civilizaţii. Numai după ce omul se ridică prin tehnică, prin igienă, prin instituţii juridice şi prin tradiţia religioasă la o anumită stăpânire asupra naturii şi asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalităţii sale culturale”.161 Teoria opoziţiei dintre cultură şi civilizaţie

„falsifică înţelesul vieţii culturale”.

Concepţia lui Motru despre raportul dintre cultură şi civilizaţie este consecventă cu filosofia sa generală şi reprezintă un punct de vedere valoros pentru perioada în care a trăit, cu atât mai mult cu cât teoriile lui O. Spengler, N. Berdiaev, H. Keyserling erau prezentate de către unii dintre reprezentanţii trăirismului şi ai ortodoxismului ca adevăruri incontestabile. Polemica lui Motru cu „filosofia lirică” a lui Spengler este, indirect, şi o critică a concepţiei filosofice a trăiriştilor ca şi a reprezentărilor mistico-religioase ale acestora despre cultura română şi destinul ei.

În *Puterea sufletească*, *Elemente de metafizică* şi *Personalism*... Motru încheia, fără excepţie, cu *ideea vocaţiei* (a oamenilor de caracter în *Puterea sufletească*). Ideile lucrărilor amintite despre omul de caracter sau de vocaţie, înscrise concepţiei, generale despre personalitate, nu explicau totuşi în detaliu *mecanismul creaţiei* şi nici structura omului de vocaţie, ceea ce, vădit, lasă incompletă concepţia despre personalitate şi despre cultură.

Vocaţia, *factor hotărâtor în cultura popoarelor* satisface exigenţele logice ale sistemului în sensul că îl compPetează cu teoria despre *creaţie*, cerută cu

159 *Vocaţia*... p. 58.

160 *Ibidem*, p. 70.

161 *Ibidem*, pp. 71 – 72.

atât mai mult de logica sistemului cu cât aceasta s-a construit într-o vie polemică cu teoria kantiană a spontaneităţii. Că teoria vocaţiei este fundamentată pe ideile personalismului energetic şi a fost gândită de Motru ca verificare şi dezvoltare a acestuia o spune el însuşi: „exemplarele oamenilor de vocaţie constituie cel mai ales material pentru verificarea unei filosofii personaliste. Căci pentru explicarea vocaţiei este nevoie de aprofundarea procesului însuşi de organizare a personalităţii, cheia orişicărei filosofii personaliste; iar pentru aprofundarea procesului de organizare a personalităţii nu este o călăuză mai sigură decât lumina pe care ne-o împrumută viaţa însăşi a oamenilor de vocaţie”.’162

Teoria despre vocaţie este o concepţie despre *„oamenii excepţionali*”; ea se construieşte însă nu atât pe cercetarea vieţii oamenilor de excepţie, ci pe *baze experimentale* mai largi, în Vederea elaborării ei, odată cu teoria personalităţii, căreia îi rămâne fidel, Motru a pornit de la *gèneralizarea „manifestărilor de vocaţie în experienţa zilnică*”, în speţă de la *cercetarea psihologiei vocaţionale a copiilor şi a „oamenilor vârstnici*” (martiri, savanţi, medici, funcţionari publici etc.), 163 demonstrându-şi intenţiile de a ocoli discursul speculativ şi de a elabora o *concepţie realistă* despre omul de vocaţie.

În definirea vocaţiei, Motru operează cu distincţia dintre *eu*, *conştiinţă şi personalitate* în

sensul precizat în *Personalism*… explicând-o într-o viziune deterministă, subliniind, în acelaşi timp, că aceasta realizează identitatea formei superioare a eului – despovărat de tendinţe antropomorfiste şi egoiste – cu conştiinţa şi, în genere, cu întregul mediu cosmic. În cadrul acestei identităţi dintre eu, conştiinţă, mediu, vocaţie, determinismul este deopotrivă naturalist, social şi finalist. În speţă, în viziunea lui Motru, omul de vocaţie este o apariţie cauzal determinată, un fenomen generat de evoluţia naturii şi a omenirii, „un tip excepţional de personalitate" care „nu poate lipsi din evoluţia vieţij umane".

Omul de vocaţie este o personalitate şi tocmai de aceea este „automatism fiziologic" şi „deprindere sufletească", natură şi cultură, „biologie* şi… totalitate de viaţă sufletească". El este „individul" care, sub dominaţia *totalităţii sufleteşti* – prin care Motru înţelege grupul social, poporul, „rasa" – conservă inovând şi inovează conservând totalitatea, contribuind, în felul acesta, la dezvoltarea ei.

Creaţia proprie omului de vocaţie este condiţionată de o totalitate de cauze între care cele istorice au un rol deosebit. Ea este impregnată de structura realităţii sociale, de condiţiile spirituale, de viaţa colectivităţii, de dorinţele şi idealurile latente ale acestora, de necesităţile lor; ea izvorăşte din „cerinţele inconştientului colectiv" 164 şi, tocmai de aceea, exprimă interesele permanente ale societăţii. Trecerea „inconştientului colectiv" de la starea sa nediferenţiată la cristalizări conştiente se exprimă

în *inovaţie* şi originalitate.

Inovaţia nu este opusă tradiţiei, după cum tradiţia nu retează posibilitatea inovaţiei. Omul de vocaţie concentrează în el dubla dimensiune a tradiţiei şi originalităţii. El este *chemarea*, *vocea* care. vine de departe pentru a desăvârşi, prin munca sa, forţele latente ale totalităţii istorice. Prin el, totalitatea capătă conştiinţa de sine, Motru înţelegând adecvat dialectica raportului dintre tra

162 *Ibidem*, p. 79.

163 Cercetările experimentale au fost conduse de Motru însuşi. Vezi, *Ibidem*, p. 88.

164 *Ibidem*, p. 24. Prin „inconştient colectiv” Motru înţelegea, de fapt, trebuinţele colectivităţii care nu au ajuns la expresii cristalizate conceptual, artistic, ştiinţific etc.

diţie şi inovaţie, precum şi, în ciuda unei anumite exagerări a determinismului naturalist, raportul dintre istoria poporului şi omul de vocaţie. El a susţinut Sdeea, al cărei adevăr a fost verificat de marile inovaţii culturale, politice etc., că „originalitatea unei opere nu consistă în abaterea de la cursul istoric al unui popor, ci în adâncirea acestui curs”.165 În definirea caracteristicilor omului de vocaţie, Motru a subliniat deosebirea dintre omul de vocaţie şi

profesionist, sensul social al creaţiei omului de vocaţie, trăsăturile sale psihologice.

Omul de vocaţie se deosebeşte de profesionist prin *calitatea* muncii sale, prin productivitatea originală dedicată binelui social, prin dezinteresul faţă de cerinţele personale, prin grija „faţă de interesele neamului şi ale societăţii din care face parte", prin „uitarea de sine", sentimentul unei puternice răspunderi personale, răspundere morală superioară, crearea de opere durabile în sfera spiritualităţii pe care o serveşte.166

Analiza filosofică a modului în care Motru şi-a reprezentat determinările omului de vocaţie relevă influenţa considerabilă exercitată asupra sa de teoria lui Nietzsche despre om. Notele comune celor doi gânditori în ceea ce priveşte definirea omului de vocaţie sunt evidente. Ca şi Nietzsche, Motru evidenţiază existenţa unui fond biologic al omului de vocaţie; de la Nietzsche, preia, de asemenea, ideea realizării instinctive a omului de vocaţie. Motru se deosebeşte însă radical de Nietzsche atât prin depăşirea determinismului biologic, cât şi prin conceperea omului de vocaţie ca fiinţă situată deasupra instinctelor şi a unei voinţe oarbe de putere. Omul de vocaţie, deşi realizează şi după Motru o chemare instinctivă, creează *conştient o* operă care serveşte „progresului social" în general, culturii umaniste în special. Eroarea fundamentală a teoriei lui Motru constă însă înreducerea creaţiei la omul de vocaţie şi în neînţelegerea adecvată a raportului dintre creaţia maselor şi cea a personalităţilor de

vocaţie.

Din perspectiva teoriei despre vocaţie, Motru a gândit în spiritul umanismului o *pedagogie* a descoperirii talentelor, a *educării* vocaţiei şi a satisfacerii. necesităţilor progresului culturii româneşti. Totodată, teoria i-a servit pentru a critica politica culturală a statului şi a-şi elabora concepţia despre spiritualitatea românească. *Cursul evoluţiei filosofice a teoriei vocaţiei conduce astfel la concepţia de maturitate a gânditorului despre spiritualitatea românească* în special, despre spiritualitate în genere. Doctrina lui Motru despre spiritualitate s-a vrut o încheiere a ideilor despre conştiinţă, unitatea totalităţii sufleteşti, cultură şi unitatea culturii, dar şi o *re-Antemeiere* a acestora din perspectiva *biopsihologiei* şi chiar a fizicii relativiste.

Încercarea lui Motru de constituire a unei *ştiinţe despre spiritualitate** ni se pare pozitivă cu atât mai mult cu cât în epocă, într-adevăr, conceptul cunoştea o circulaţie deosebită, cu sensuri diferite şi finalităţi neunitare. Doctrina despre spiritualitate, aliaj de elemente disparate, eterogene, este în esenţa ei contradictorie. Meritul încercării lui Motru rezidă în corelarea *spiritualităţii* – „complexul de idei şi sentimente, în special complexul de interpretări simbolice prin care societatea unei epoci îşi justifică credinţa într-o ordine perfectă şi eternă, pe care este sortită a o realiza în decursul timpului vieţii pe pământ” – cu natura, istoria şi cultura poporului.

165 *Ibidem*, p. 64.

166 Vezi: *ibidem*, pp. 79 – 80. Evident, Motru îngroaşă caracteristicile mai ales morale ale omului de vocaţie, cu toate că exemplare de tipul celui conceput de el nu au lipsit din istoria societăţii. Nu toţi marii creatori însă sunt „dezinteresaţi", au „sentimente morale superioare", cu toate că, obiectiv, opera lor manifestă trăsăturile subliniate de Motru.

LVII

Spiritualitatea identificată cu „credinţa într-o ordine perfectă şi eternă" este echivalentă, în viziunea lui Motru, cu fondul originar al poporului, cu „dispoziţiile sale care sunt un produs al mediului şi al istoriei. Spiritualitatea este şi un proces de conştientizare a fondului originar, de realizare, la nivelul „înţelesurilor simbolice" şi al vieţii practice, a datelor biopsiho-sociale. Tocmai de aceea şi în înţelegerea spiritualităţii ca şi în aceea a culturii, de pildă, Motru operează cu două accepţii ale spiritualităţii: *spiritualitatea ca formă originară* – şi în această ipoteză spiritualitatea premerge culturii – şi spiritualitatea ca *energie sufletească* sau ca *spiritualizare* a fondului originar. Prin cel de al doilea sens, care este şi cel mai frecvent, s-ar părea că el se situează pe poziţii spiritualiste şi aceasta cu atât mai mult cu cât admite ideea spiritualizării materiei („materia se spiritualizează"), a corelaţiei obiectului cu subiectul, a înlocuirii determinismului mecanic cu probabilismul, a concepţiei relativiste, a opoziţiei

dintre timpul psihologic şi timpul matematic (formal).[109] Din punctul nostru de vedere, Motru nu se situează nici în abordarea şi soluţionarea problematicii spiritualităţii pe poziţiile spiritualismului. El nu admite nici în ultimele lui lucrări ideea caracterului determinant al spiritului, primordialitatea şi unicitatea lui şi caracterul derivat, secundar al naturii. Natura nu apare, nicicând, în viziunea sa, ca degradare a spiritului, ca o alterare a lui.

Teza pe care Motru o susţine în *Românismul* şi în *Timp şi Destin* cu privire la „spiritualizarea materiei" nu anulează teza identităţii originare dintre psihic şi fizic, ci, dimpotrivă, o accentuează. „Noua concepţie relativistă, scria el referindu-se la teoria lui Einstein, după care spaţiul şi timpul merg împreună impune o *unitate organică superioară, formată din spirit şi materie*. Relativismul împinge la monism". Poziţia sa cunoaşte formulări şi mai clare: „Ceea ce se petrece spiritual în timp şi ceea ce se petrece material în spaţiu formează o singură unitate organică. Este cu atât mai cuprinzătoare această unitate, cu cât activitatea spirituală este mai fecundă. La un om cu spiritualitate săracă corespunde o lume fără varietate şi adâncime".[110]

Spiritualitatea se configurează ca o ştiinţă despre manifestările „spiritului" sau ale „puterii sufleteşti „în expresia lor simbolică, expresie care nu priveşte atât şi în primul rând individul, cât

109 Vezi C. Rădulescu-Motru, Românismul, p. 73, Timp şi Destin, pp. 101 – 103, Etnicul românesc, p. 34.
110 C. Rădulescu-Motru, Românismul, p. 78.

viaţa colectivităţii considerată ca *durată eternă*. Expresiile simbolice pot fi fidele sau, dimpotrivă, inadecvate spiritualităţii originare, datelor prime, conţinute în „unitatea organică, impunând cerinţa analizei formelor de expresie ale spiritualităţii româneşti.

Ca şi în alte lucrări, şi în acestea din urmă, C. Rădulescu-Motru a întreprins critica a ceea ce numea „vechiul naţionalism" al generaţiei de la 1848 pentru a demonstra că spiritualitatea românească, cerută de fondul originar, se decanta adecvat într-o nouă formulă a „naţionalismului" Noul *naţionalism* gândit de Motru este sinonimul *românismului*: „*românismul este şi etnicul românesc*".[111] A înţelege „românismul", în datele lui fundamentale, ca spiritualitate, înseamnă a înţelege, de fapt, etnicul românesc. Cum etnicul se defineşte prin conştiinţa de comunitate „care coordonează actele societăţii spre unitate şi continuitate", spiritualitatea românească se defineşte, esenţial, prin conştiinţa de comunitate, pe care Motru a înţeles-o, deşi pe baze idealiste, în structura ei complexă: *conştiinţa comunităţii de origine*, *conştiinţa comunităţii de limbă şi conştiinţa comunităţii de destin*, care sunt tot atâtea stadii ale conştiinţei de comunitate.[112] Tot atâtea stadii, deoarece conştiinţa comunităţii de

111 Vezi C. Rădulescu-Motru, Etnicul, Prefaţa. Etnicul românesc, considera gînditorul, este ceea ce în mod obişnuit se numeşte şi românism.

112 Spaţiul nu ne permite analiza fiecărui element al structurii conştiinţei de comunitate şi nici a ideilor etnopsihologice ale lui Motru.

origine întemeiază, după părerea sa, etnicul sătesc, cea a comunităţii de limbă, etnicul naţional, iar comunitatea de destin, subsumându-şi primele două forme ale conştiinţei, *românismul*.

Motru a conceput etnicul românesc, în ipostaza lui superioară, ca *unitate a conştiinţei comunităţii de origine, de limbă şi destin* şi, în acelaşi timp, *ca un fenomen evolutiv*. Gândit astfel, „românismul" nu se reduce la niciunul dintre elementele sale. Teza aceasta are nu numai o valoare filosofică în sine, ci şi una critică şi delimitativă.

Fenomen *original*, „românismul" nu a fost gândit de Motru ca exclusivism naţional, nici ca xenofobism, nici ca antisemitism, nici ca fascism. Românismul, scria el apăsat şi a scris-o nu o singură dată, „nu apelează la ură".[113] „El nu este nici xenofobism, cum s-a afirmat de unii, nici ortodoxism, cum s-a afirmat de alţii, ci este un naţionalism mai adâncit sau mai integralizat în cerinţele vremii. Este naţionalismul ieşit din condiţiile istorice ale Europei diferenţiat după natura poporului nostru".[114] Sau, altfel spus: „Xenofobia nu este românism. Nici demagogia naţionalistă".[115] Este meritul lui Motru că, asemenea altor gânditori români din perioada interbelică (P. P. Negulescu, M. Florian, L. Blaga, T. Vianu etc.), a criticat xenofobia, antisemitismul, rasismul (în ciuda unor echivocuri de formulare cu privire la rasă), dezvoltând o concepţie în care

113 C. Rădulescu-Motru, Românismul, p. 34.
114 Ibidem, p. 129.
115 Ibidem, p. 104.

xenofobia era tratată „ca semn de primitivitate sau semn de degenerare a naţionalismului”.

Tot atât de categoric a delimitat Motru românismul de ortodoxism, cu toate că programul său politic nu a exclus morala religioasă. Fundamentarea teoretică a românismului exclude ortodoxismul întrucât ea teorie ortodoxismul se află în contradicţie cu trăsătura fiinţei umane de a fi în acelaşi timp *raţională* şi *activă*.

Intre românism şi ortôdoxism, opoziţia este totală. Din punctul de vedere al lui Motru ele „nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualităţii unuia este cu totul diferită de a celuilalt”. Tocmai de aceea, „ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualităţi naţionaliste, fără a-şi pierde caracterul de spiritualitate religioasă creştină, iar românismul nu poate hierge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu preţul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică şi politică a României”.[116]

În opoziţie cu exclusivismul naţional, Motru a susţinut idei menite să contribuie la deschiderea spiritualităţii româneşti către universal şi a manifestat, totodată, o mare încredere în capacitatea spiritualităţii naţionale de a se afirma original şi pe măsura universalităţii. Mai mult, spre deosebire de punctul de vedere eronat, formulat în *Cultura română*... după care unele popoare ar fi condamnate la starea de civilizaţie,

116 Ibidem, p. 131.

Motru a susţinut, în condiţiile în care ideologiile de dreapta promovau ideea inegalităţii dintre popoare, fie prin invocarea fondului lor rasial, fie prin teza unei imaginare „incapacităţi” a altora de a produce cultura, că fenomenul culturii „armătură a omului de azi” este rezultatul „contribuţiei tuturor popoarelor”.[117]

Apropiat de înţelegerea dialectică dintre universal şi naţional, Motru nu a topit naţionalul şi creaţia originală a poporului într-o totalitate indistinctă şi nici nu a suprapus universalul naţionalului, după cum nici nu a negat universalul prin exacerbarea unicităţii naţionale. El a demonstrat că „numai mulţumită păstrării originalităţii” un popor poate fi de folos „culturii generale omeneşti”, ceea ce corespunde, fără îndoială, logicii reale a culturii.

Inconsecvent însă Motru admite, în contradicţie cu ideea de mai sus, posibilitatea existenţei deasupra suveranităţilor statale a unei organizări juridice supranaţionale. Ideea din urmă confirmă regula că, ori de câte ori (oricum, în majoritatea cazurilor), a cedat influenţelor politice imediate, Motru şi-a distorsionat concepţia filosofică. Ori de câte ori încerca justificarea unor idei politice conservatoare, cedând „momentului politic”, Motru intra în conflict cu adevărul şi cu propria doctrină realist-raţionalistă. Iluziile dominante ale operei lui Motru sunt tocmai de natură politică. Doctrina statului ţărănesc, cu toate elementele ei de raţionalitate, vădeşte, în

117 Ibidem, p. 66.

acest sens, adevărul celor spuse mai înainte. Modificările acestei doctrine, atâtea câte au fost, nu o fac mai puţin conservatoare. Măsurile politice, economice etc. preconizate (unitatea morală a statului pe fondul rolului conducător al ţărănimii, cooperative săteşti, şcoli săteşti etc.) izvorau din utopia „solidarismului" social, a menţinerii statu-quo-ului societăţii româneşti din perioada interbelică.

Inclusă în *Românism*, *Ideologia statului ţărănesc*, cu toate că se deosebeşte de „opiniile radical-conservatoare sau cele radical-antiindustrialiste",[118] a exprimat interesele claselor şi păturilor exploatatoare, şi nu ale întregii ţărănimL Valabilă însă rămâne ideea generală după care societatea românească nu putea progresa fără o muncă organizată, disciplinată, ştiinţific concepută.

Fondul concepţiei lui Motru, prin ideile lui realiste despre personalitate ca realitate biopsiho-socială, despre creaţie ca dimensiune fundamentală a omului, despre cultură ca luare în stăpânire de către om a naturii şi a propriei fiinţe, despre necesitatea unei spiritualităţi energetice, a unei culturi umaniste şi originale, amplele analize, competent conduse, ale atâtor probleme mari ale filosofiei, ştiinţei şi vieţii, îi înscriu opera ca pe unul dintre cele mai de seamă momente ale istoriei filosofiei româneşti.

Ideea cu care se poate încheia o încercare

---

118 Vezi Z. Ornea, Ţărănismul. Studiu sociologic, Editura politică, Bucureşti, 1969, p. 334.

incompletă de prezentare şi analiză a operei gânditorului este că aceasta rămâne deschisă, mereu nouă prin actualitatea problematicii – ne gândim îndeosebi, la accentul aşezat pe rolul muncii în formarea şi dezvoltarea personalităţii; la sublinierea necesităţilor de a adânci cunoaşterea omului, a istoriei şi culturii –, seducătoare prin pasiunile lăuntrice, prin sugestii şi unele soluţii care se înscriu actualelor preocupări ale filosofiei româneşti.

GH. AL. CAZAN

DESPRE EDIŢIE

Studiile şi articolele din această culegere au fost transcrise după următoarele ediţii originale şi preoriginale: 1. *Cultura română şi politicianismul*. Bucureşti, Librăria Socec & Co., 1904; 2. *Puterea sufletească*. Ediţia definitivă. Bucureşti, Editura Casei Şcolilor, 1930; 3. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei hantiane*. Ediţia definitivă. Bucureşti, Editura Casei Şcolilor, 1928; 4. *Personalismul energetic*. [Bucureşti], Editura Casei Şcolilor, – 1927; 5. *Vocaţia – factor hotărâtor în cultura popoarelor*. Ediţia definitivă. Bucureşti, Editura Casei Şcolilor, 1935; 6. *Idealurile sociale şi arta*, în *Noua revistă română*, vol. I, nr. 2,15 ianuarie 1900, p. 54 – 61; 7. *Jubileul lui I. L. Caragiale*, în *Noua revistă română*, voi. 3, nr. 28,15 februarie 1901, p. 189 – 190; 8. *Literatura din ziare*, în *Noua revistă română*, voi. 3, nr. 32,15 aprilie 1901, p. 367 – 369; 9. *Asupra mişcării*

poporaniste la noi, în *Noua revistă română*, voi. 3, nr. 33,1 mai 1901. p. 401 – 404; 10. *Universitatea şi politica*, în *Ideea europeană*, an. IX, nr. 203,1 iulie 1927, p. 1; 11. *Propaganda culturală*, în *Ideea europeană*, an. IX, nr. 205,1 noiembrie 1927, p. 1; 12. *Şcoala practică şi democraţia*, în *Revista de filosofie*, vol. XIV, nr. 3, iulie-septembrie 1929, p. 348 – 358.1

În reproducerea textelor, am aplicat, după cum reiese din tabloul de mai sus al ediţiilor de bază, norma filologică a respectării ultimei voinţe de publicitate a autorului, cu o singură derogare, pe care ne grăbim s-o justificăm. Este vorba de lucrarea *Cultura română şi politicianismul*, retipărită în această culegere după ediţia I, din 1904, şi nu după ultima imprimare, din 1910, deoarece consideram că ultima ediţie (*Cultura română şi politicianismul*. A treia ediţie. Bucureşti, Editura librăriei Leon Alcalay, colecţia „Biblioteca pentru toţi", [nr. 585 – 586,1910], 234 p.) nu a fost publicată sub supravegherea autorului, ci reprezintă o reimprimare de rutină, defectuoasă. Argumente: a) numărul extrem de x mare de greşeli de tipar; b) nemodificarea, în ultima ediţie, a unor formulări „de actualitate" în 1904, devenite însă „inactuale" în 1910. Iată câteva mostre de greşeli de tipar: „starilă" (1910), în loc de „sterilă" (1904); „martorilor" (1910), în loc de „martirilor" (1904); „perceptorilor" (1910), în loc de „preceptorilor" (1904); „teroriile" (1910), în loc de „teoriile" (1904); „prăvălii şi magazine [...] din care omul îşi clădeşte casa şi îşi împodobeşte corpul, îşi procură alimentele cu care lucrează"

(1910), în loc de „prăvălii şi magazine […] din care omul îşi clădeşte casa şi împodobeşte corpul, îşi procură alimentele şi

1 În prefaţa filologică, titlurile de mai sus au fost abreviate cu următoarele sigle: *CRP*. – *Cultura română şi politicianismul*; *PS*. – *Puterea sufletească*; *EM*. – *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*; *PE*. – *Personalismul energetic*; *Voc*. – *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*; celelalte scrieri, grupate sub titlul generic *Studii şi articole*, au fost abreviate cu sigla *SA*. Cifrele plasate alături de sigle trimit la paginile din această ediţie.

obiectele de plăcere, îşi face instrumentele cu care lucrează” (1904); „zgomote disperate” (1910), în loc de „zgomote disparate” (1904); „dezagreate” (1910), în loc de „dezagregate” (1904); „protestanţii din contră operele” (1910), în loc de „protestanţii, din contra, consideră operele” (1904); „[firea culturii] tinde a înlocui activitatea conştientă bazată pe înţelegerea raţională a cauzelor şi a scopului” (1910), în loc de „[firea culturii] tinde a înlocui activitatea inconştientă, care se baza pe instinct, prin o activitate conştientă bazată pe înţelegerea raţională a cauzelor şi a scopului” (1904); „55 mai” (1910), în loc de „25 mai” (1904); „Ele [faptele] sunt adevărate minuni” (1910), în loc de „Ele [faptele] rămân în afară de cadrul fenomenelor asupra

cărora se poate da o explicare ştiinţifică. Ele sunt adevărate minuni" (1904).2 /Exemple de formulări ţ, actuale" în 1904, devenite „inactuale" în 1910: „*Einleitung în die Philosophie* [de Fr. Paulsen] a apărut în anul acesta 1 904, în a 10-a ediţie" 3; „Japonezii sunt astăzi în război cu ruşii" 4; „Acum de curând, un avocat însărcinat să formuleze câteva amendamente la o lege, a trebuit să plece la Brăila, pentru a pleda într-un proces. Din această cauză legea urma să se amâne. Dar chip să se reţină vrednicia deputaţilor români în ajunul unei vacanţe, căci legea a fost propusă în ajunul vacanţei de Crăciun (1 9 O 3)!" 5 Deoarece modificările efectuate de C. R. – M.6 în ultima ediţie (1935) a studiului *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, faţă de prima ediţie (1932), nu constau numai în „mici corecturi fără importanţă" – cum însuşi declară în *Prefaţă*, referindu-se, probabil, la „corecturile" de ordin ortografic, morfologic şi stilistic7 –, ci şi în suprimarea unor capitole, reproducem, în subsolul pagi

2 Ediţia conţine peste 200 de asemenea greşeli.

3 Vezi, în ediţia de faţă, p. 30.

4 Vezi, în ediţia de faţă, p. 45.

5 Vezi. În ediţia de faţă. p. 53.

6 Bineînţeles că afirmaţia de mai sus, ca şi

altele, similare, din această prefaţă, referitoare la autenticitatea filologică a textelor, are, cu toată aparenţa ei categorică, un caracter relativ, de vreme ce atât manuscrisele cât şi corecturile autografe ale lui C.R.-M. lipsesc din fondurile publice accesibile editorului.

7 Reproducem aci, în transcriere paralelă, numai două din numeroasele texte modificate de C.R.-M. la pregătirea ediţiei din 1935. Ele infirmă afirmaţia din *Prefaţă*, citată mai sus, dar confirmă, alături de altele din aceeaşi categorie şi împreună cu „corecturile” ortografice şi morfologice, mult mai numeroase, oportunitatea alegerii ultimei ediţii ca text de bază pentru această culegere.

I

1932	*1935*
Originalitatea vocaţională, venind înaintea cerinţelor culturale ale totalităţilor sociale, se leagă armonic cu operele realizate ale acestei totalităţi. Adică, originalitatea vocaţională este oarecum aşteptată ca o completare a vieţii culturale trecute”.	„Originalitate a vocaţională este oarecum aşteptată ca o completare a vieţii culturale trecute.

II

„Avem cel mult mitul tragic al muncii vocaţionale puse în lanţuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor. Vocaţia liberă şi creatoare n-a găsit până astăzi un simbol sau o imagine reprezentativă demne de ea. Numai vocaţia înlănţuită a găsit, prin geniul artistic al poporului elin, mitul lui Prometeu.

Avem cel mult mitul tragic a muncii vocaţionale puse în lanţuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor, mitul lui Prometeu.

nilor, după prima ediţie, câteva texte eliminate din ultima imprimare, a căror lectură poate fi profitabilă cititorului.

Stabilirea filologică a textelor, aparent lesne de efectuat de vreme ce studiile şi articolele din această culegere au fost publicate între anii 1900 şi 1936, deci într-un moment lingvistic contemporan, s-a dovedit a fi, în realitate, plină de dificultăţi, impunându-ne o cheltuială de timp şi energie cu mult mai mare decât ne-am aşteptat. În ce au constat aceste dificultăţi? În neobişnuit de numeroasele şi uneori derutantele greşeli de tipar, prezente în toate ediţiile antume, chiar şi atunci când poartă menţiunea „ediţia definitivă”; în

ortografia vetustă şi foarte capricios aplicată de editori şi tipografi – probabil şi de autor –, nu numai de la un studiu la altul sau de la o impriitiare la alta, ni chiar în acelaşi studiu, în aceeaşi imprimare şi pe aceeaşi pagină; în scriitura, surprinzător de nepotrivită (dăm cuvântului sensul lui vechi), a filosofului; în verificarea surselor bibliografice sublineare (nume de autori şi titluri de lucrări), adesea necorect citate; în identificarea textelor din această culegere, la care face aluzie sau trimite autorul, referindu-se, bineînţeles, la toate ediţiile antumé; în unificarea abrevierilor din ediţiile de bază etc. etc.

Am reprodus mai sus câteva din greşelile tipografice întâlnite în ultima ediţie a studiului *Cultura română şi politicianismul*. Iată altele câteva, extrase din ediţiile de bază ale celorlalte lucrări incluse în culegerea de faţă8: „Em. Kant" şi „lern. Kant", în loc de „Im. Kant" 9; „să dezvolte", în loc de „să se dezvolte"; „Britisch Museum", în loc de „British Museum"; „La langage", în loc de „Le langage"; aspiraţiunea", în loc de „aspiraţiunile"; „timp generic", în loc de „tip generic"; „Ernest Mach", în loc de „Ernst Mach" 10; „văzut", în loc de „venit"; „Selbstbewusstein", în loc de „Selbstbewusstsein"; „1909", în loc de „1905";

„Există", în loc de „existenţă"; „membrană baziliară", în loc de „membrană bazilară"; „Waihinger", în loc de „Vaâhinger"; „Lamark", în loc de „Lamarck"; „p. 108", în loc de „p. 106"; „I. Poincaré", în loc de „H. Poincaré"; „adopţiune", în

loc de „adaptaţiune”; „prima formă autistă”, în loc de „prin forma artistă”; „Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiţi cetăţeni, raport aşa de limpede la înţeles şi care acum poate să fie dedus din principii largi umanitare le-ar considera astăzi cel puţin drept criminale”, în loc de „Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiţi cetăţeni, raport aşa de limpede la înţeles şi care acum poate, să fie dedus din principii largi umanitare, şi-a făcut apariţia în lume prin fapte pe care aceste principii umanitare le-ar considera astăzi cel puţin drept criminale”; „Pierre Jean”, în loc de „Pierre Janet”; „El s-ar traduce oarecum prin sentiment pe care cei mai mulţi dintre indivizii societăţii nu-l practică în viaţa lor”, în loc de „El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate faţă de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulţi dintre indivizii societăţii nu-l practică în viaţa lor” etc. etc.

8 În lipsa manuscriselor şi corecturilor autografe, am considerat greşeli de tipar şi câteva forme de limbă ciudate, a căror prezenţă repetată acuză însă mai mult condeiul autorului decât neatenţia tipografului sau a corectorului. Dar, după cum se va vedea mai departe, nu am acordat autorului această absoluţie filologică pentru o seamă de abateri de la normele limbii literare folosite pe vremea lui.

9 Greşeală quasi-perpetuă, probabil nu

numai de tipar, de vreme ce numele filosofului german apare adesea şi sub formele „Iemanuel Kant” şi „Iemmanuel Kant”.

10 Greşeală frecventă.

LXIII

În aceeaşi categorie a greşelilor mai mult sau mai puţin de tipar[119], corectate tacit întrucât caracterul acestei ediţii nu a îngăduit adnotarea filologică pas cu pas a textelor în subsolul paginilor, am inclus şi forme de tipul:

a) câştigate, gâfâită, fâlfâitoare, mângâiere, (a) mânui – corectate – în textele lui C. R. – M., nu în citate – câştigate, gâfâită, fâlfâitoare, mângâiere, (a) *mânui* – care ar putea fi socotite şi ca greşeli de limbă datorate unei influenţe străine, dar şi ca forme vechi, populare, regionale; b) *aceia*, *acea* şi *ceia* (pron. dem., f. se., nom. – ac.), corectate aceea şi *ceea*; *aceiaşi* şi *aceeaşi* (pron. dem. de ident, f. se., nom. – ac.), corectate *aceeaşi*; *aceleiaşi* şi *aceleaşi* (pron. dem. de ident., f. se., gen. – dat.), corectate *aceleiaşi*; că *reea* (pron. interog. – relat., f. se., gen. – dat.), corectat *căreia*; *atâţea* (pron nehot, în pl., nom. – ac.), corectat *atâţia*;!

c) *conţinu* şi *încontinuu*, mai frecvente în *PE.*, au fost corectate *continuu* şi *încontinuu*; d) *curajiosul* – corectat *curagiosul* – poate fi o

119 Vezi supra, nota 8.

greşeală de tipar, aşa cum. am şi socotit că este, dar tot atât de bine poate să fie o greşeală accidentală de limbă, ieşită dintr-o fâsticeală de condei a autorului, prins de nehotărâre între două forme istoriceşte literare: *curagiosul* şi *curajosul*; e) *cunoştinţă*, grafie paralelă, în toate ediţiile de bază, cu grafia corectă *cunoştinţă*, pe care, bineînţeles, am adoptat-o în locul celei necorecte, poate să nu fie greşeală de tipar, ci o altă scăpare din condei a autorului, neatent la gramatică, în speţă – ca şi alţi contemporani ai săi – la derivarea formei corecte din verbul (a) *cunoaşte* cu sufixul – *inţă*; dacă această ipoteză s-ar dovedi, cu manuscrisele autografe alături, întemeiată, atunci ea ar exclude forma *cunoştinţă* din registrul greşelilor de tipar, minor, neglijabil din punct de vedere lingvistic, incluzând-o în registrul major al limbii literare folosite de C. R. – M., sau, mai bine zis, preluând subtitlul unei incitante şi instructive cărţi a profesorului Iorgu Iordan într-o „gramatică a greşelilor" motricne;[120]

120i a Iată, de exemplu, cum a putut influenţa grafia necorectă Cunoştiinţă înţelesul unei fraze. In PE. se citeşte următorul text : „Europa a luat, în sfîrşit, conştiinţă de păcatul său originar sufletesc". Cum expresia curentă este „a lua (Ia) cunoştinţă", şi nu „a lua (la) conştiinţă", presupunem că, în corecturi, un ochi neatent la nuanţe, dar deprins să „vîneze" greşeli formale, a crezut că recunoaşte în grafia cunoştiinţă forma coruptă a cuvîntului conştiinţă, asemănător ca aspect, şi, prin urmare, a... corectat-o. In ediţia de faţă, plecînd de la această supoziţie, am restabilit lecţiunea cunoştinţă (vezi infra, p. 612). Confuzia este şi astăzi curentă, de vreme ce, în prima corectură a ediţiei de faţă, tipograful a cules totuşi

f) *focal* cu sensul „focar” şi *familiar* cu sensul „familial” – greşeli înlesnite de dubla derivare, cu sufixele – ai şi – ar, de la aceleaşi teme[121] – au fost corectate *focar* şi *familial*; g) *apropia* cu sensul „apropia” (cum am scris peste tot în locul forméi greşite, folosind însă paranteza dreaptă [r]) se explică lingvistic prin disimilaţia unuia din cei doi r prezenţi în silabele consecutive, dar se datorează şi unei confuzii de sensuri, confuzie generată de aspectul fonetic asemănător al celor două verbe, *apropia* (= „a-şi însuşi un lucru (străin]” şi „a face ca un lucru să fie potrivit pentru un anumit scop” (fr. *approprieru*) şi *apropia* (= „a se apropia în spaţiu [tot] mai aproape de ceva sau de cineva”; „a ajunge aproape de o anumită vârstă”; „a avea însuşiri sau trăsături asemănătoare” „a-şi face prieten pe cineva sau a se împrieteni cu cineva” 15);[122]

h) *codrii*, *miniştrii*, *mândrii* etc., forme

---

cunoştiinţă în loc de cunoştinţă...

121 Cf. Iorgu Iordan, Limba română actuală. O gramatică a „greşelilor", Iaşi, Institutul de arte grafice Alexandru A. Terek, 1943, p. 158.

122 Ibidem.

Acestei confuzii îi cad pradă nu puţini condeieri, şi mai cu seamă reporterii sportivi. Tîlcuimd după ureche formula ziaristică franţuzească „s'approprier une victoire“, autorii cronicilor sportive scriu, din vîrful condeiului, că echipa cîştigătoare a unui meci „şi-a apropiat victoria“ ! O dovadă că în acest caz este vorba de o confuzie generată de aspectul formal al celor două verbe o constituie faptul că aceiaşi condeieri nu scriu, greşit, propiu şi propietate, cum se aude de obicei în vorbirea incultă, ci corect, propriu şi proprietate.

articulate, când apar în locul celor nearticulate, cerute de context, au fost corectate *codri*, *miniştri*, *mândri*; i) *înmixtiune*, care apare o singură dată (*PE*. 644), a fost inclusă printre greşelile tipografice pentru că pare a proveni din citirea sau culegerea neatentă a formei *immixtiune* (cu consoană dublă, etimologică); pe baza acestei ipoteze, grafia*ânm ixtiune* a fost transcrisă *imixtiune*; dar nu este exclus să avem a face cu o încercare de inovaţie pseudoetimologică, în care prefixului însă i *să îi* atribuit rolul de a întări sensul de „amestec în „al substantivului;[123][124]

j) *găsirea adevărului* („efortul de găsirea adevărului”), în loc *găsire a adevărului* („efortul de găsire a adevărului”), adică folosirea greşită a formei articulate enclitic în locul formei corecte, nearticulate.

GRAFII

Menţionăm mai întâi câteva grafii neinterpretabile, intens folosite în ediţiile de bază, dând în paranteză formele recomandate de ortografia actuală, ale cărei norme, expuse în *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic ai Vmbii* româneia, au fost aplicate (cu câteva neînsemnate excepţii) în transcriere: *adesea ori* (adeseori), *altundeva* (altundeva), o *parte* (aparte) o *priorică* (apriorică), *astă-zi* (astăzi), *aşadar* (aşadar), *a tot construc*toare (atotconstructoare),

123 Vezi infra, § 25, 149.
124 [Bucureşti], Editura Republicii Socialiste România, 1982.

bine înţeles (bineînţeles), *biopsihologie* (biopsihologie), *ca şi* (ca şi), *ceea ce* (ceea ce), *celevalte* şi *cele Vaite* (celelalte), *câteşi trele* şi *câte-şi trele* (câteşitrele), *de-acum* (de-acum), *de-a dreptul* (de-a dreptul), *de-a rândul* (de-a rândul), *deasila* (de-a sila), *de cât* (decât), *de la* (de la), *de ocamdată* (deocamdată), *de pe* (de pe), *desigur*, (desigur), *de tot* (invariabil)[125], *dinspre* (dinspre), *doisprezece* (doisprezece), *dupăce* (după ce), *fie care* (fiecare), *geo-antropologie* (geoantropologie), *i se* (i se)[126], *în cât* (încât), *în de ajuns* (îndeajuns), *în de obşte* (îndeobşte), *în tocmai* (întocmai), *în* totdeauna (întotdeauna), *la o Vaită* (laolaltă), *ne mai văzut* (nemaivăzut), *nicidecum* (nicidecum), *nicio* şi *niciun* (nicio şi niciun)[127], *niciodată* (niciodată), *numai decât* (numaidecât), *ori încotro* (oriîncotro), *ori şi ce* (orişice), *ori şi cine* (orişicine), *până a* (până la), *psiho-fizic* (psihofizic), *prin urmare* (ppin urmare), *şi le-a* (şi le-a), *ultra realist* (ultrarealist), *vreo* (vreo) etc.

Reproducem în continuare grafiile interpretabile din ediţiile de bază şi soluţiile adoptate pentru fiecare caz în parte.

---

125 Normă ortografică veche şi actuală, care nu ţine seama de nuanţele deosebite ale adverbului de mod detot („ţi-am dat această carte detot“) şi ale locuţiunii adverbiale de tot („acest exemplu este de tot hazul“). In ediţia de faţă am făcut această distincţie necesară.

126 „...greutatea ce i-se prezenta în cale“.

127 Această grafie impune pronunţarea legată, Iii diftong, a lui i final din adverbul nici şi a articolelor o sau un., In consecinţă a fost transcrisă nici-o şi nici-un.

1. *a* care, conform vechilor ortografii, apare adesea în interiorul cuvintelor, uneori şi la începutul lor (*întâi*), ba chiar şi în flexiunea verbelor de conjugarea a IV-a care formează infinitivul cu sufixul! (*doborâ*, *hotăra*, *omorâ* etc.), a fost scris peste tot – cu excepţia numelui propriu *România* şi a cuvintelor din familia lui – *t*.

2. *i* din’s. *viduvă*, din adj. *rĕu*, din conj. *Şi*, din pron. refl. *Şi* (fonetism popiilar) şi din pron. pos. *siu*, *sH*, reminiscenţă a ortografiei etimologice, a fost transcris *a*, deci: *văduvă*, *rău*, să *său,* săi.

3. Tot o reminiscenţă a ortografiei etimologice a fost considerat şi e fără semn diacritic din pron pos. *să* şi din conj. se transcris, în consecinţă, *a*, deci *săi*, *să*; aceeaşi valoare fonetică a fost atribuită şi semnului *e* din formele flexionare de gen. – dat. se. Şi nom. – ac. pl. *noii* şi *noue* ale vechiului adj. f. *nouă*, scris, în majoritatea cazurilor, *nouăi* şi *nouă*.

4. *i* semivocalic (*î*) din diftongul *îi* (*întââul*) a fost transcris *i* (*întâi*) *22*.

5. *i* semivocalic, notat în formele vechi, etimologice, ale adjectivelor şi ale adverbelor adjectivale *obicinuit*, *vecinic*, a fost transcris *i* (deşi numai semnul scurtimii i-ar fi redat adevărata valoare fonetică), dar a fost considerat simplu semn grafic tradiţional *în a-şi*, care, de altfel, de cele mai multe ori, este scris ca în

ortografia actuală: *aş*.

6. Tot ca semn grafic tradiţional a fost interpretat şi u final, scris astfel sau cu semnul scurtimii (îl), din cuvintele terminate în diftongii ai (plaiu), ei (obiceiü, ovreiu), îi (întâiu, întâiü, dintâi, dintâiü), oi (convoiu, greoiu, război, solă, voi) şi în consoanele notate chi (mănunchiu ochiu', trunchiu, vechi şi vechiü) şi ei (bâlci, dibaciu).

7. *u* final nesilabic după o vocală cu care alcătuieşte un diftong descendent semivocalic, notat uneori cu semnul scurtimii, îl (*dau*, *ren*, *siü*), a fost transcris *u* (*dau*, *rău*, *său*).[128][129]

8. *y*, prezent numai în neologisme de vocabular ştiinţific intrate de curând în limba română (de ex. *enzymă* e fr. *enzyme*), a fost transcris *i* (*enzimă*).

9 e iniţial în cuvintele din vechiul strat lexical şi la început de silabă (băieţi, bănuieşte, biruesc, cheie, cheltuieli, constituie, construieşte, contribue, dăruieşte, distribue, ierarhie, ieri, ieşire, fâlfie, fluier, îndoieli, locuiesc, măiestrie, mângâiere, nevoie, nicăieri, ploaie, proiectat, redee, reese, statuie, tăgăduieşte, trăieşte, trebuie, voie, zguduie, zoaie etc.) a fost transcris conform normei ortografice actuale, adică

128 Pentru u final, vezi infra, § 6 şi 7.

129 In consecinţă, grafiile substantivelor feminine articulate de tipul, chea, nevoea, ploaea, voea, zoaea etc., au fost modificate în cheia, nevoia, ploaia, voia, zoaia etc.

diftongat ţie), 24 cum de altfel apare adesea în ediţiile de bază (alcătuiesc, cetăţuie, contribuie, creier, distribuie, ieri, înlocuieşte, măiestrie, nevoie, păcătuiesc, tăgăduiesc, trebuie, voie etc.), de multe ori pe aceeaşi pagină cu formele nediftongate.

10. Prezenţa lui *e* după consoana labială p în cuvinte ca *împedeca*, *piedică*, *peire*, *pierde*, *périt*, *petrificat* etc., dominate numeric de formele cu *e* diftongat

(*împiedica*, *împietrire*, *piedică*, *piele*, *pieri*, *pierde* – scris şi *pierde* – etc.), a fost interpretată ca o reminiscenţă din ortografia etimologică a secolului al XIX-lea, lipsită de valoare fonetică în textele lui C.R-M.; am considerat-o însă justificată (*peire*) într-un citat din N. Iorga, care, moldovean fiind, cultiva în scrierile sale această particularitate fonetică a graiului din provincia lui natală.

11. Grafiile sub care apare substantivul feminin *idee*, la formele de nominativ şi acuzativ singular nearticulat, *idee* şi *idee* r, t iar la nominativ şi acuzativ singular articulat *ideea*,

ideea[130][131], *şi ideea*[132][133], au fost, pentru simplificare, unificate conform recomandării ortografiei actuale, deci: *idee* şi *ideea*.

12 Aceluiaşi regim ortografic, din acelaşi considerent, au fost supuse şi grafiile substantivelor *crearea*, *creiator*, *creiatul*, *creaţie*, grafia adjectivului *creiat*, – *a* şi grafiile din flexiunea verbului crea – *creează* (ind. prez.), *crease* (ind. m. m. ca perf.), *creeze* (conj, prez.) –, transcrise *crearea*, *creator*, *creatul*, *creaţie*, *creat*, – *a*, *crea*, *creează*, *crease*, *creeze27*, cu numai două excepţii: forma deind. prez. Şi forma de conj. prez., ambele la pers. I pl., care în textele de bază au o altă valoare fonetică (*creăm*, transcris *creăm*) decât cea recomandată de ortografia actuală (*creăm*).

13. Vechea grafie la a diftongului le (alblă, asociările, despoiăm, diferenţiări, încheia, îngenunchlă, întemelă, întârzia, mulă, vitejlă etc.),

---

130 Grafie adaptată fonetic, foarte frecventă în ediţiile antume, cu şanse certe de a se impune, în viitor, datorită predominanţei criteriului fonetic în ortografia şi ortoepia limbii române.

131 Grafie etimologizantă. folosită şi la mijlocul secoluluial XIX-lea.

132 Deşi probabil că, şi în acest caz, pînă la urmă, principiul fonetic se va impune în faţa argumentelor de ordin morfologic, sprijinit şi de rostirile şi de grafiile unor substantive ca greier şi creier.

133 La fel procedează şi autorul – sau poate editorul ? tipograful ? – transcriind, în ediţia a Il-a studiului Vocaţia..., grafia asociări (de ex.), din ediţia I, prin asocieri.

folosită sporadic în ediţiile antume, a fost transcrisă le (albie, asocierile, despoiem, diferenţierile, încheie, îngenunche, întemeie, întârzie, muie, vitejie etc.). 28

14. Ditongul *ea*, notat – în cuvintele care, după *ch*, *gh*, au forme alternante cu *e* – când cu *ia* (*cheamă*, *ochian*, *urechea*, *vechia*, *ghiară*, *gheaţă*, *veghea* etc.), când cu *ea* (*cheamă împerechea*, *ochean*, *vechea*, *veghea* etc.), a fost transcris peste tot *ea*.

15. Triftongul *iea*, prezent în *ieasă* (conj. prez., pers. III se. Şi pl.), *scriea* (ind. imperf.) şi *viaţă* – cuvinte notate de obicei, în ediţiile antume, *iasă*, *scria* şi *viaţă* – a fost considerat grafie tradiţională, învechită, şi deci a fost transcris *ia*: *iasă*, *scria*, *viaţă*.[134][135]

16. Grafia pseudcetimologică a pluralului noue38 de la vechea formă de singular a adjectivului feminin *nouă*, are adesea ca pandant pentru măscuitei grafia *noi*, folosită probabil şi pentru evitarea confuziei cu forma pronumelui

134 Nu fără o oarecare ezitare în cazul grafiei vieaţă, pentru că grupul ea, înlocuitor al celui de al doilea i (semivocalic) din vechea grafie viiaţă, avea rolul de a indica şi consolida valoarea plenisonică a lui i precedent, de a evita astfel diftongarea lui şi, în consecinţă, degradarea fonetismului viaţă în veaţă, tendinţă evidentă azi şi în cuvinte ca socială, sfială, rostite din ce în ce mai des, nu numai pe stradă, dar şi în emisiunile de radio şi televiziune, ba chiar şi pe scenă, soceală şi sfeală.
135 Vezi supra, § 3.

personal de persoana I plural *noi*, confuzie posibilă, după cum se poate vedea din citatul următor: „noi, cei noiu (*PS*. 317). Grafia *noi* notează însă, uneori, pe aceeaşi pagină, şi forma de feminin plural („forme *noi*”, „afirmaţiuni *noi*”, unităţi *noi*”, „*noi* orizonturi”, „elemente *noi*”, „*noi* debuşeuri”, „timpurile mai *noi*” etc.), şi formele de gen. – dat. se. Şi pl. ale adjectivului feminin nouă („unei forme *noi*”, „terenul unei *noi* concepţii”, „*noilor* timpuri”, „răspândirea *noilor* ştiinţe” etc.). Fiind lipsită de valoare fonetică, am transcris-o peste tot *noi*, formă ce domină de altfel, numeric, în ediţiile de bază, grafia *noi*. Aceeaşi interpretare am dat-o şi rarei grafii *doi* a numeralului cardinal, transcrisă *doi*.

17. h iniţial şi median etimologic din coherent, cohesiune31, disharmonie[136][137], hereditate, heuristică, heterogen, hierarhie, higienă, prehistoric32 şi rehabilita33, concurate, uneori pe aceeaşi pagină, de formele coerent disarmonie31, ereditate, eteric, eterogen, ierarhie, igienă, ipostază, ipoteză, isterie, sau de grafiile fără h iniţial velar ale neologismelor hiperbolizare,

136 Pentru transcrierea lui s intervocalic, vezi infra, § 23,
137 Această grafie apare doar o dată (EM.), dar niciodată substantivul abilitate, adjectivul abil şi verbul abilita nu sînt scrise habilitate, habil, habilita, cum ar cere aplicarea consecventă a grafiei etimologice, în speţă, franceze. Prezenţa lui h în rehabilita se explică, probabil, la fel ca prezenţa lui h în prehistorie, prin grija de a se evita astfel transformarea hiatului (r)e-a(bilita) în diftong (r)ea(bilita).

hipertrofie[138], a fost eliminat ca lipsit de valoare fonetică, scriind peste tot coerent, coeziune, dizarmonie, ereditate, eterogen, euristică, ierarhie, igienă, preistoric şi reabilita.

18. etimologic din cuvintele *judeu* şi *proiecţiune* (scris, acesta din urmă, şi *proiecţiune*, cu *e* silabic nediftongat[139], alături de *proiectat*) a fost citit *i*, deci *iudeu*, *proiecţiune*; dar a fost păstrat în adjectivul savant *introjectat*, care apare o singură dată (*PE*. 562), pentru că s-ar putea să redea o irealitate fonetică.

19. *k* din grafia originară *folklor* a fost transcris e (*folclor*), dar a fost păstrat în vocabula *kinestetică*, scrisă astfel cu consecvenţă de C.R.-M.[140]

20. Textele de bază reflectă o mare nesiguranţă în notarea literei în înainte de *b* şi *p*, îndeosebi în notarea prefixelor în –, *înclin* –, devenite, prin asimilare, im, în *dim* –, în derivate de la cuvinte care încep cu *b* şi *p*. Alături de grafiile corecte, atât după ortografia actuală cât şi după cca. valabilă pe timpul lui C.R.-M. (*îmbărbătare*, *îmbătrânire*, *îmbogăţire*, *îmboldire*, *îmbolnăvi*, *împestriţai*, *împlânta*, *imponderabil*, *împotrivi imprescriptibil*, *improvizaţie*, *impunător*,

138 Păstrate astfel în ediţia de faţă, deşi ortografia actuală recomandă formele cu h iniţial (hiperbolizare, hipertrofie).
139 Pentru transcrierea lui e silabic nediftongat, vezi supra, § 9.
140 Vezi infra, § 246, p. CXXXl.

dimprejur, *dimpreună* etc.), se întâlnesc foarte numeroase grafii cu *n*, corespunzătoare rostirii (*contenplaţie*, *îmbogăţire*, *îmboldire*, *îmbolnăvi*, *împestriţat*, *împlânta*, *imponderabil*, *împotrivi*, *impresionabil*, *imprescriptibil*, *împreună*, *împrospăta*, *improvizaţie*, *impunător*, *dimprejur*, *din preună* etc.). Deşi aceste ultime grafii sunt dominante numeric, lăsând impresia că grafiile cu *mb* şi *mp* ar putea fi considerate abateri de la „voinţa ortografică şi fonetică a autorului”, am aplicat peste tot convenţia ortografiei actuale, scriind deci: *contemplaţie*, *îmbqgăţire*, *îmboldire*, *îmbolnăvi*, *împestriţat*, *împlânta*, *imponderabil*, *împotrivi*, *imprescriptibil*, *improvizaţie*, *impunător*, *dimprejur*, *dimpreună* etc., cu o singură excepţie: adjectivul şi adverbul *dimpotrivă*, care, scris în 99% din cazuri *dimpotrivă*, a fost menţinut cu această grafie inactuală, pe care am generalizat-o, presupunând că indică, dacă nu „voinţa” autorului, cel puţin sentimentul lui, întemeiat de altminteri, că în *dimpotrivă* avea de-a face cu un cuvânt compus, analizabil.

21. Cu semnul sonantei n-am transcris grupul consonantic *mp* din grafiile de influenţă franceză *comptiiar*, *comptoar*, *scompta*, care apar paralel cu grafiile fonetice *contoar*, *contoar*, *sconta*, precum şi litera în din grafia de tranziţie spre ortografia actuală, *comtuar*.

22. Grupul *ph* din grafia neologismului *euphorie*, împrumutat din ortografia franceză, a fost transcris / (*euforie*).

23. Cele mai multe probleme de transcriere, cu numeroase implicaţii fonetice, ni le-a pus prezenţa literei se în următoarele poziţii:

a) înainte de b, d, g, v: zbate, zbiera, zboară, zbuciuma, zburda, zdrobi, sdruncina, zgândări, zgomot, zgură, zvârcolire, zvelt etc.; b) înainte de m, n: cizmă, îndrăzneală etc.; c) în prefixul des (dis), înainte de vocale şi de consoanele b, d, g, l, m, n, r, v: desacord, desagrega dezarmonic disarmonie, desavantaj, desiluzie, desinteresat, dezonora, dezordine, dezbăra, dezbina, dezbrăca, dezgust, dezlănţui, dezlega, dezlipi, desmembra, dezminţi, x2 esmoşteni, deznădăjduire, dezrădăcinat, dezrobire, dezvălui, dezveli, dezvolta, dizgraţios etc.; d) în grupurile ieşi răsînainte de b şi v: izbeşte, izbăvitor, isbând, izbucni, izbuti, izvor, răzbate, război, răzbuna. răzvrătitor etc.; e) intervocalic: abusa, alusie, basilară, basin, cauzalitate, cesar, civilizaţie, conclusie, confusiune, curiositate, desastruos, desiderat, dizolvare, divisibil, entuziasm, epigenesă, epuisat, eresie, evasivă, filosofie, fisică, fisiologie, grisete, hasard, ilusia, infinitezimal „iresisiibil, isolat, metafisică, mizerie, moralisa, nas al, neprecisiune, neurose, oposiţie, organisare, pariziene, părăsitär, poesie, pozitiv, present, realizare, reprezentativ, rezervă, résista, resonanţă, résuma, usagiul, utilisabil, visibil etc.; f) urmat de o vocală: cenzor, senzaţie, tranzacţie, tranziţie etc.; g) la finele cuvântului *francez*, scris şi *f rances*.

Menţionăm că, paralel cu grafiile citate, apar

şi forme „corecte”, ca de pildă: zourat, zgură, dezvălui, dezvoltare, izbăvi, izbi, izbândă, izbuti, izvor, război, aluziune, bază, civilizaţie, concluzie, curiozitate, dezastroase, deziderat, dezordine, dispoziţie, divizat, entuziasm entuziasma, fază, fiziolog, fuziona, generozitate, iluzie, izolat, metafizică, nervozitate, ocazie, poziţie, pulverizat, reprezentare, rezista, rezolvi, surpriză, premiză[141], senzaţie, tranziţie etc.

În general, am aplicat în transcrierea lui’s normele ortografiei actuale – *s* + *b*, *d*, *g*, *v z*; *s* – f *m*, *n z*; *is*, *râs* + *b*, *v iz*, *râs*; *s intervocalic z*; s + *vocală z*; *s* final din cuvântul *frances z* (*francez*) –, dar ne-am îngăduit, întemeindu-ne pe istoria rostirii româneşti şi principiul semantic, câteva abateri de la aceste norme, menţinând în ediţie pe se înaintea sonantei? n (*cizmă*), prefixul *d*es înainte de *m*, *n*, *l*, *r* (*dezlega*, *dezlipi*, *desmembra*, *dezmoşteni*, *deznădăfdui*, *desrăclăcina*, *dezrobi*), pe *râs* (*res*) înaintea sonantelor în şi *l* (*răzmeriţă*, *răzleţ*), *pe’s* intervocalic (numai în *basin* – *Voc.* 664 – şi *filosofie*[142]) şi pe’s urmat de vocală (numai în *cenzor*, *cenzură* etc.).

24. Grupurile consonantice ch (anachronism, autochton, chaos, chlamidă, chuni, entelechie, euharistie, monachi, technică etc.), ph (euphorie)

141 Am menţinut această formă neliterară oridecîteori apare în ediţiile de bază.

142 Forma cu z (filozofie), care apare foarte rar în textele de bază, a fost cosiderată greşeală de tipar şi deci corectată în filosof ie, fără nici o menţiune specială în subsolul paginilor.

şi th (anthropoid, anthropologie, anthropometric, ethologie, gothic, pathos, pythagorist[143], theist etc.) au fost considerate fie grafii tradiţionale, fie grafii etimologice[144] şi, în consecinţă, au fost transcrise h (anahronism, autohton, haos, hlamidă, huni, entelehie, euharistie, monahi, tehnică etc.[145]), f (euforie) şi t (antropoid, antropologie, antropometrie, etologie, gotic, patos, pitagorist, teist etc.), cu două excepţii: grupurile ddh şi th în familiile de cuvinte generate de numele proprii Buddha şi Luther (Martin).

25. În ceea ce priveşte consoanele duble, prezente nu numai în cuvintele formate cu elemente de compunere savantă, ca inter şi *trans* –, dar şi în cuvinte ca *apercepţie* (scris: *appercepţie*), *corelaţie* (scris: *correlaţie*), *imaterial* (scris: *immaterial*), *imobilitate* (scris: *immobilitate*), *ireductibil* (scris: *irreductibil*), *irupţie* (scris: *irrupţiune*), *înaintat* (scris: *înnaintat*), *înalt* (scris: *înalt*). *Înoată* (scris: *înnoată*), *masă* (scris: *masă*), *odisee* (scris: *odissee*), *rasă* (scris: *rassă*), *sugera* (scris: *suggéra*), *sugestie* (scris: *suggestie*) etc., însă absenţe, uneori, din cuvinte formate cu prefixul *în* –, ca *înnăscut* (scris: *înnăscut*), *înnobilare* (scris:

143 Pentru transcrierea lui y, vezi supra, § 8.
144 Cum este cazul majorităţii neologismelor, împrumutate, cu grafie cu tot, din limba franceză.
145 Asemenea grafii, cu semnul consoanei spirante h, apar frecvent în ediţiile de bază : autohton, haos, hunice, metempsihoză, psihologie, tehnică. Am păstrat însă grafia tecnică (SA. 748).

înnobilare), *înnoire* (scris:*! noire*) etc., ne-am conformat indicaţiilor ortografiei actuale, cu o singură excepţie: adverbul *dinăuntru*, pe care l-am scris *dinăuntru* pentru a respecta realitatea fonetică sugerată de grafia *din năuntru*, consecvent folosită în ediţiile de bază.

26. Grupul cu, folosit în cuvinte ca adéquat, equaţiuni, frequente, loquacitate, quadratură, quantum, quasi, consequent[146], equilibru[147], equivalenţă[148], lichid[149], a fost transcris diferenţiat: prin cu (= cu) în ecuaţiuni, prin cu în locvacitate şi prin *chi*; n *echilibru*, *echivalenţă*, *lichid*, dar a fost păstrat în *frequente*, *adéquat*, *quadratură* şi *quasi*, care, nefiind scrise, în ediţiile de bază, decât cu *cu*, propun câte două lecţiuni corecte pentru fiecare cuvânt (*adecuat* şi *adecvat*, *cvadratură* şi *cvadratură*, *cuantum* şi *cvantum*, *cuasi* şi *cvasi*, *frecuente* şi *frecvente*), precum şi în *consequent*, care, fiind scris şi *consecvent* şi *consecuent*, indică prin înseşi aceste două grafii oscilaţia autorului între cele două forme şi deci necesitatea păstrării grafiei *cu*.

27. Câteva neologisme – *buget*, *coniac*, *confort*, *plafon*, *randament*, *seniori*, *şofer*, *vernis* – sunt scrise, în ediţiile antume, după ortografiile idiomurilor matcă sau într-o ortografie mai mult sau mai puţin adaptată sistemului fonetic

146 Scris şi consecvent, dar şi consecuent.
147 Scris şi echilibru.
148 Scris şi echivalenţă.
149 Scris adesea şi lichid.

românesc: *budget* "fr. *budget*, engl. *budget*), *cognac* (< fr.), *confort* "germ. *Komfort*, engl, *confort*), *plafond* "fr.), *randament* (< fr), *segnori* (< fr. *seigneurs*), *şofer chauffeur*), *vernis* (<fr.). Cu toate „trădările" pe care le implică transcrierea fonetică, am folosit-o în unele cazuri, scriind buget" (în loc de *budget*), *coniac* (în loc de *cognac*), confort47 (în loc de *confort*), *seniori*[150][151]. (în loc de *segnori*), dar am păstrat grafia *şofer* pentru că indică o altă rostire decât forma ortografică *şofer*, şi grafiile *plafond*, *randament* şi *vernis*, pentru că, scriindu-le astfel, probabil că C. R. – M. le rostea după ortoepia limbii franceze, nu *plafon*, *randament* şi *vernis*.[152]

28. În ceea ce priveşte numele proprii, am procedat după cum urmează:

a) am corectat tacit greşelile de tipar mecanice, precum şi pe cele pe care, în lipsa manuscriselor autografe, le-am considerat greşeli de tipar; b) am îndreptat grafiile deformate ale unor nume de scriitori ruşi (*Berdjajev*, *Dostoiewsky*, *Şedrin*, *Schevyrew*, *Wereşaghin* ş.a.), ale căror opere au fost citite, probabil, de C. R. – M. În ediţii franceze, scriindu-le *Berdeaev*, *Dostoievski*, *Şcedrin*, *Secvirev*, *Vereşciaghin* etc.; c) diftongul latin *se* a fost păstrat în *Aenesidem*, *Caesar* (chiar şi atunci când numele nu este

150 Formă paralelă cu grafia budget, în ediţiile de bază, şi care redă corect rostirea românească a cuvîntului.

151 Formă în care avem a face, ca şi în coniac, cu un n sau ni.

152 Vezi şi infra, § 74.

enunţat în întregime), *Finaeus* etc.; d) grupul *ch* din *Anacharsis* şi *Plutarch* a fost transcris *h*: *Anaharsis*, *Plutarh*; dar a fost păstrat în *Christos* (şi în abrevierea *Chr.*), nume care apare uneori scris şi *Cristos*; e) *e* silabic din toponimul *Ploeşti* a fost diftongat: *Ploieşti*; f) *h* grafic median din toponimul *Bohemia* a fost eliminat: *Boemia*; g) grafiile *Iisus* şi *Iisus*, *paralele* în textele de bază, au fost unificate, scriindu-se este tot forma corectă: *Iisus*; h) a fost menţinut în *Jehovah*, *Jupiter*, *Juvenal* pentru că indică pronunţări posibile, de influenţă franceză certă în *Jehovah*, pe care transcrierea cu *i*, recomandată de *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române*, le-ar fi alterat; i) *k* din *Heraklit* a fost transcris *e*, deci *Heraclit*, grafie prezentă de asemenea în ediţiile de bază; j) grupul *ph* din *Phidias*, *Xenophane* etc. a fost transcris *f*, deci *Fidias*, *Xenofane*; k) grupul th din Athena, Marathon, Prometheu, Pythagora a fost transcris după indicaţia ortografiei actuale, deci: Atena, Maraton, Prometeu, Pitagora; l) *y* din *Lycurg*, *Polygnot*, *Pythagora*, *Tucydide* a fost redat prin i, deci *Licurg*, *Polignot*, *Pitagora*, *Tucidide*, dar a fost păstrat în *Pyrrho* (id est Pyrrhon, filosof grec din secolele IV – III î.e.n.); m) conformându-ne normei stabilite pentru transcrierea lui se înainte de *m*, *n*, *l*, *r*[153], am păstrat în scrierea toponimului *Izlaz* grafiile *Izlaz* şi *Islaz*, paralele în ediţiile de bază; n) nu am intervenit, în sensul adaptării la normele ortografice actuale, în marea varietate de forme

153w Vezi supra, § 23.

„necorecte” ale numelor proprii din textele de bază, limitându-ne a le „corecta” numai în indicele onomastic cu care încheiem ediţia de faţă. În consecinţă, am păstrat formele *Aristot şi Aristoteles* alături ce *Aristotel*, Lascar Catargi (în loc de *Lascăr Catargiu*), *Chili* (în loc de *Chile*), *Copernicus* paralel cu *Copernic*, *Mihail Eminescu* (în loc de *Mihai Eminescu*), *C o stäche F acea* (aşa cum îi scriau numele contemporanii lui, şi nu *Facă*, aşa cum i-l scriem noi azi), *Icaca* („port important” în Chile[154], în loc de *Iquique*, cum cere toponimia oficială chiliană), *Jeanne d’Arc*, dar şi *Jeanne d’Arc* şi *Ioana d’Arc*, *Kang-He* (şi nu *Kang-Hsi*), *Mihai Viteazu* (în loc de *Mihai Viteazul*), *Platon* alături de *Plato*, *Don Quijote* (numele franţuzit al lui *Don Quijotte*), *Léon Tolstoi* şi *Leo Tolstoi* (în loc de *Lev Nikolaevici Tolstoi*), *Thomas din Aquino*, *s* [*fântul*] *Thomas*. *s* [*fântul*] *Thomas din Aquino*, *Thoma d’Aquino*, *Thomas d’Aquino* (în loc de *Toma* d’Aquino) etc.

29. Accentul, folosit copios în ediţiile de bază (*aci*, *aşa*, *cevà*, *copiile*, *deşi*, *înecă*, *paralele*, *umbrele*), mai cu seamă în formele verbale (*acordă*, *cită*, considera, *dea*, *eră*, *fù*, *imită*, *obişnui*, *plutea servi*, *şti*, *transformă*, *ţinu*. *umilea* etc.), nu l-am utilizat decât în cuvinte rare (*animalcule* – s. f.) şi atunci când absenţa lui ar fi putut naşte confuzii de înţeles, de ex.: *era* (s. f. se.) şi *eră* (ind. imperf., pers. III se. a verbului auxiliar *a fi*), *se concentră* (ind. prez. pers. III se.),

154 Vezi CRP. 14.

confundabil cu *se concentră* (ind. perf. simplu, pers. III se.) etc.

30. În ceea ce priveşte folosirea majusculelor, am aplicat normele ortografiei actuale, cu o singură excepţie: *domn*, cu sensul de „domnitor”, „voievod”, a fost scris cu iniţială majusculă pentru a evita formele quasi-parodice „domnul Vasile Lupu”, „domnul Ştefan cel Mare”, „domnul Mihai Viteazu” etc.

31. Am respectat, dar cu spirit critic, punctuaţia din ediţiile originale şi preoriginale în care se remarcă folosirea intensă a semnului; (punctul şi virgula), îndeosebi din cauza preferinţei lui C.R.-M. pentru fraza orală, profesorală, arborescentă: „În entuziasmul filosofilor care propagă o direcţie spiritualistă sau materialistă […], optimistă sau pesimistă etc.; în entuziasmul fiecărui om de ştiinţă care apără un ideal; în puterea de sacrificiu a savantului care, pentru descoperirea unui adevăr, îşi petrece viaţa întreagă în laborator, uitându-se cu desăvârşire pe sine; în curajul publicistului care se devotează binelui public; în respectul pe care mulţimea îl arată omului de ştiinţă…; în toate aceste manifestări, principiul care dă viaţă şi susţine curentul este pornit din trecut”.[155] Nu am intervenit în folosirea acestui semn de punctuaţie decât rareori, atunci când, după cum se vede din exemplul următor, folosirea lui nu era necesară:

155 Vezi CRP. 76 – 77.

„În rândul acestora sunt: sociologia; antropogeografia; biopolitica; eugenia; preistoria; psihologia animală şi psihologia comparată; etnografia; istoria civilizaţiilor; psihoanaliza; fiziologia; geografia economică şi geografia industrială etc.”.[156]

Am considerat, de asemenea, util să intervenim în folosirea virgulelor, eliminându-le pe cele de prisos, păstrându-le numai pe cele îngăduite de normele de punctuaţie actuale, iar dintre cele neîngăduite de aceste norme, numai pe acelea care, prin absenţa lor, ar fi viciat sensul ideii (de ex.: „opera de artă care nu ajunge nici măcar până la gradul de moralitate răspândit în mediu „este înlăturată ca stricătoare”[157]; „Aceea ce era dorit ca ideal, intra în esenţa lucrului, şi aceea ce intra în esenţa lucrului, implica în sine realitatea”[158]).

32. Menţionăm, în încheierea acestui capitol, abrevierile şi semnele convenţionale utilizate în ediţie de către C. R. – M. Şi de editor:

Ab t. = Abteilung (germ.) = parte, secţiune

Christ, (lat.) = ante î. Christum (lat.) = înainte de Hr. Şi *a.* Hristos

Au fl. = Auflage (germ.) = ediţie

156 Vezi PE. 627.

157 Vezi CRP. 140.

158 Am păstrat această neobişnuită abreviere pentru că este posibil să fi fost rostită ad litteram.

ca
p. = capitol
cf. = confer (lat.) = compară
ch. = chapitre (fr.) = capitol
co
mp. = compară
co
r. — Curent
d. = domnul
do
mnului = domnului
d.
ex. = de exemplu
ed
iţ. = ediţie
éd = édition (fr.) = ediţie
it.
9 = gram
hr = herausgegeben
sg. (germ.) = editat (a)
kg = kilogram
kil. = kilogram
56
Li = Liber (lat.) = carte
b.
nr.
”[159] = număr (ul)
P = pagina (paginile)
s. = spre exemplu

159 In ediţiile originale cuvin tul număr este abreviat după norma de abreviere a limbii franceze : no.

ex.
s. = sfântul
t.
Şi *tom.* = tonul
tra = traducere, tradus,
d. traducător
ur
m. = următoare (le)
V. = versul

Semne convenţionale:

[] – introduce adaosuri ale editorului – litere, cuvinte – care întregesc abrevierile şi trimiterile bibliografice ale autorului sau corectează prin conjectură textele ediţiilor de bază;

+ (înaintea cifrei unui an) = decedat; şi = paragraful (paragrafele)

Notele sublineare ale autorului antologiei au fost marcate prin abrevierea (n. ed.); notele filologice – prin menţiunea (n. G.P.); toate celelalte note îi aparţin lui C. R. – M.

*

O altă sursă majoră de dificultăţi a constituit-o marea varietate de fenomene fonetice, morfologice şi sintactice, unele regionale, altele învechite, iar altele extrem de... particulare, folosite de C. R. – M., precum şi numeroasele abateri de la normele gramaticale.

Mărturisim că, la un moment dat, excedaţi de vârtejul de contrarietăţi în care ne târâse lectura cu creionul filologic în mână a textelor motricne, ne-a bântuit gândul hain de a „profita” de lipsa

manuscriselor autografe şi, dând vina pe editori şi tipografi (oaii de bătaie ai tuturor cititorilor), să reconstituim, printr-un fel de conjectură sentimentală, un text „curat”, mai bine zis „lămurit”, înlesnind astfel lectorului posibilitatea de a urmări, fără dificultăţi formale, ideile filosofului. Dacă n-am stăruit în acest gând şi nu am comis falsul în „texte publice” pe care îl implica, motivul principal şi principial a constat în respectul faţă de limba română şi de personalitatea lui C. Rădulescu-Motru, al cărui lăsământ – că de altfel toate bunurile culturale din trecut – trebuie restituit actualităţii cu obiectivitate, în deplina lui autenticitate. Pentru a-i inspira cititorului sentimentul că am respectat cu conştiinciozitate acest principiu primordial al valorificării moştenirii culturale, pentru a-l întemeia în acest sentiment şi în convingerea că neconcordanţele cu normele limbii literare, pe care le va observa parcurgând paginile cărţii de faţă, nu sunt consecinţele neatenţiei, superficialităţii sau ale lipsei de consideraţie faţă de exigenţele profesiunii şi faţă de autor, menţionăm, în rândurile care urmează, organizând strict şi concentrând la maximum materialul cules din ediţiile de bază, principalele particularităţi[160] fonetice, morfologice, sintactice etc. păstrate în textele antologiei.

FONETICA

160 Dăm acestui cuvînt înţelesul cel mai larg cu putinţă.

33. *a ea* sub influenţa palatalizării consoanelor precedente *j*, *ş*, *r* – vechi fenomen regional, caracteristic limbii vorbite în Oltenia şi Muntenia: *dirijeată acuşea*, *aşază*, *înşală*, *şase*, (a) *şeasea*, *şeapte*[161], *crea*[162].

34. Aceluiaşi vechi şi caracteristic fenomen regional, palatilizarea consoanelor precedente *j*, *ş*, *r*, i se datorează şi transformarea lui e în e din *dirijem*, *grijă*, *faşe*, *falşe*, *loje*, *înăbuşe*, *înfăţişerile*, *îngroaşe*, *mănuşe*, *pătimaşe*, *vrăjmaşe*[163], *hotărăşte*.

35. e în loc de *a* după consoana *'s*, în *pasere* (*PS*. 287), *păsări* (*Voc*. 728), păsărilor (Voc. 672,728) – vechi fonetisme, atestate în secolele al

---

161. 60 Şeapte este o veche formă românească, derivată normal din lat. septem,
atestată încă din secolul al XVJ-lea, dar, pare-se, mult anterioară acestui veac (cf. Ovid Densusianu, Istoria limbii române. Ediţie îngrijită de prof. univ. J. Byck. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, vol. II, p. 18, 44). Dar prezenţa lui şeapte în textele lui C. R.-M., ca şi a lui şease, nu poate fi explicată prin nereducerea diftongului ea la o după consoana ş pronunţată dur, ci numai prin palatalizarea acestei consoane înainte de a, deci ca derivată din formele cu diftongul redus : şaptîe, şase.
162 Erea poate fi considerată .şi ca formă creată prin analogie cu ceream feream, pieream etc. (cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 19).
163 Trecerea lui ă la e după ş, j are consecinţe morfoligice : face identice formele de singular şi de plural ale adjectivelor feminine (pătimaşe, vrăjmaşe) şi formele de persoana a IlI-a ale prezentului indicativ şi conjunctiv (înăbuşe).

XVI-lea, al XVII-lea 68, al XVIII-lea şi al XIX-lea69 – este, probabil, în textele lui C.R.-M., ca de altfel *şi* în textele altor autori, contemporani cu el (de ex. Mihail Sadoveanu), o falsă regresiune.

36. *Strein*, una din formele populare cele mai vechi, cu o largă. arie de răspândire în toate graiurile limbii române, şi după care a fost refăcut literarul *străin*, prin asimilarea primei silabe cu prefixul *stră-70*, apare frecvent în *CRP* 14,28,50,65,67,70,97,101), dar mai rar în celelalte studii (*PE*. 626), în care este înlocuit de *străin*.

37. Verbele neregulate *a da şi a sta* apar şi sub vechile forme regionale, frecvente mai cu seamă în Oltenia, *dedeai* (*PS*. 366), *dedea* (*CRP*. 66, *PS*. 156,199, *EM*. 477), *dădeau* (*CRP*. 67, *PS*. 199,335, *PE*. 536, să 747), *dete* (*CRP*. 64, *PE*. 253) 71, *deteră* (*CRP*. *66*), *steteau* (*CRP*. 66).

38. Genitiv-dativul *nimănui* al pronumelui negativ *nimeni* a fost păstrat şi sub forma populară, fără alternanţă vocalică în flexiune, *nimănui* (*CRP*. 87).

39. e a după consoanele labiale *p* şi *v*: *păreţi* (*CRP*. 84, *PE*. 639), *Pătru* (*CRP*. 66), *învălişul* (*PS*. 355); după consoanele dentale *r*, *s*, *ţ*, *z*: *lacrămi72* (*CRP*. 80, *PE*. 542), *oseminte* (*CRP*. 25), să73 (*CRP*. 3,25,32,41, *PS*. 121,162,213,375, *EM*, b3 *Hotărăşte* şi *izvoresc* pot fi considerate şi ca grafii artificiale, regresive (forme ca *hori*, *izvori*, *obori*, *ocări*, *omori*, *pâri*, *pogori*, *un* apar în textele din

secolul al XVI-lea – cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. II, p. 128), prin care se urmărea impunerea unor forme vechi, dar şi ca hiperurbanisme, formele – corecte – cu *a* (*hotărăşte*, *izvorăşte*) fiind simţite ca regionale, deci neliterare.

64 Formă veche, consemnată de asemenea în textele din secolul al XVI-lea, cu pluralul *laturi*.

65 *Răscumpăra*, *restrânge*, *restâlmăcească*, a căror frecvenţă este foarte mare în textele din antologie, pot fi interpretate de asemenea – cu mai mult temei decât *hotărăşte*, *izvorăşte*, de vreme ce nu sunt atestate în secolele al XVI-lea, al XVII-lea şi al XVIII-lea – şi ca grafii artificiale, fals regresive, conforme tendinţei etimologiştilor din secolul al XIX-lea de a latiniza prefixul de origine slavă *râs* (*răz*), dar şi ca hiperurbanisme.

66 Formă populară veche. Este acceptabilă însă şi ipoteza admisă de *Dicţionarul explicativ al limbii române* (*DEX*) că *restrişte* ar proveni dintr-o formă anterioară, neconsemnată, *răstrişte*, fie (adăugăm, însuşindu-ne prezumţia) datorită pronunţării palatale a consoanei *r*, şi, în consecinţă, trecerii lui d următor la o fie ca urmare a unei asimilări regresive.

67 Prezenţa lui *e* în *rezima*, care provine din vechea formă populară *răzima*, poate fi explicată şi prin influenţa asimilatoare a lui *i* următor, şi prin neasimilarea lui i aton de către vocala *e* învecinată, şi prin influenţa analogică a lui

rezema, şi prin tendinţa de a „corecta” fonetismele simţite ca neliterare.

68 Cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. II, p. 52,102.

69 cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare*. De la origini până la începutul secolului al XIX-lea. Ediţia a doua, revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 588.

70 Cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. II, p. 72.

71 Fonetism atestat încă din secolul al XVI-lea (Idem, *Ibidem*, p. 156).

72 Derivat din forma veche *lacremi*.

73 Formă a pronumelui posesiv *se*.

403, *PE*. 530,531,547,559,565,575,579,644,645), *sămănat* (*CRP*. 100), *sămânţele* (*CRP*. 91), (a) *sămui* (*PS*. 120), *frumuseţe* (*PE*. 644), *nobleţă* (*PE*. 645), *politeţe* (să 759) 7\ *muzăului* (*CRP*. 40) etc.; după consoana prepalatală *ş*, rostită dur: *deşertăciune* (*PS*. 119, *PE*. 615,629). Este vorba de un vechi fenomen cu caracter popular, pătruns de mult (secolul al XVI-lea) în limba literară, dar la care treptat s-a renunţat, cu excepţia literaturii beletristice.

40. Regionalismul oltenesc *după*, creat prin falsă regresiune, atestat în limba literară încă din secolul al XVIII-lea[164][165], este confundat adesea cu prepoziţia compusă *de pe*: „celulele *după* faţa externă” (*CRP*. 19), „nu se inventează *după* o zi pe alta” (*PS*. 294), societatea] câştigă *după* urma lor” (*PS*. 350), „arătările *după* bolta cerească apar [...] cu aceeaşi înfăţişare” (*EM*. 403), „turnul de ivoriu *după* înălţimea căruia "conştiinţa” priveşte la înfăţişarea lumii” (*EM*. 431).[166]

41. Alături de formele literare *imagine* şi *origine*, apar variantele populare şi familiare *imagină* (*CRP*. 22,29, *PS*. 167,182, *Voc*. 697,726) şi *origine* (*CRP*. 3 r *PS*. 115, *EM*. 391,497, *PE*.

---

164 In frumuseţă, nobleţă etc., trecerea lui e la ă are numeroase consecinţe morfologice determinate de trecerea substantivelor respective de la declinarea a IlI-a (în e), la declinarea I (în ă) : declinarea cu articol enclitic (frumuseţă in loc de frumuseţea, nobleţă în loc de nobleţea şi, adăugăm, delicateţa în loc de delicateţea, politeţa în loc de politeţea), formarea pluralului (frumuseţe, nobleţe, delicateţe, politeţe, deci forme identice cu cele de singular) şi în formarea genitivdativului (frumuseţei, nobleţei, delicateţei, politeţei).

165 Cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, Op. cit., p. 202, 324.

166 Vezi alte exemple în PS. 109, 150, 152, 158, 159. 168, 170, 171, EM 400 404, 407, 504, 506, PE. 568, 569, 631, Voc. 717, SA. 754, 764, 767).

552,589,630,648).[167][168]

42. Neologismul (a) *enumera* (< fr. *énumérer*, lat. *enumerare*) apare uneori sub forma „românită” 78 *fa*) *enumera*[169], refăcută prin analogie cu vechiul cuvânt de origine latină (a) *număra*: *enumera* (*PE*. 601), *enumeră* (*Voc*. 731), *enumerat* (*EM*. 458), *enumerate* (*EM*. 444,601).[170]

43. Semnalăm tot aci formele populare de conjunctiv prezent, persoana a III-a singular (*să se*) *arate* (*EM*. 421) şi (*să se*) *reverse* (*PE*. 598), care, dacă nu sunt cumva greşeli de tipar (*arate* în loc de *arate*, *reverse* în loc de *reverse*), reprezintă două exemple interesante de refacere a formei de persoana a III-a conjunctiv prin analogie cu forma de persoana I conjunctiv.[171]

---

167 Pentru explicarea fenomenului, vezi Iorgu Iordan, Op. cit., p. 19, 83. Şi în aceste două cazuri, ca şi în frumuseţă, nobleţă etc., trecerea de la declinarea a IlI-a la declinarea I are drept consecinţă modificări în morfologia celor două substantive : în declinarea cu articol enclitic (imagina în loc de imaginea, origina în loc de originea), în formarea pluralului (imagine în loc de imagini, origine în loc de origini) şi în formarea genitiv^dativului {imaginei în loc de imaginii, originei în loc de originii).

168 Probabil sub influenţa campaniei de presă dusă de zelosul ziarist Timoleon Pisani (1872 – 1943), în deceniul al treilea al secolului nostru, prin paginile cotidianului Universul. Vezi şi infra, § 46, 50, 71.

169 Această formă era folosită şi de alţi scriitori, ziarişti etc. Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 478.

170 Vezi şi infra, § 50, 67.

171 După cum se ştie, forma analogică (să se) arăte, obişnuită mai cu seamă in Moldova de Nord şi în Bucovina

44. *e* neaccentuat, prezent şi păstrat în câteva forme vechi ca, de ex., *cetirea* (*EM*. 393), *cetitorul* (*PE*. 526), *dispreţuiesc* (*PS*. 177), *dispreţuieşte* (*Voc*. 717), în*tunerec* (*PS*. 161, EM. 487 504, *PE*. 642), *întunerecul* (*EM*. 403, *PE*. 625, să 761), *neîndemnânatecul* (*CRP*. 15), *sălbatic* (*PS*. 300, *Voc*. 716), *sălbaticul* (*PE*. 595), *sălbaticului* (*CRP*. 25), *nemerit* (*PS*. 278), forme „susţinute, unele, de Academia Română[172], se conformează, în majoritatea cazurilor, tendinţei de închidere, adică de trecere la *i*, evidentă atât în dubletele „corecte", literare (*citire*, *cititor*, *dispreţul*, *întuneric*, *neîndemânatic*, *sălbatic*, *nimerit*), cât şi în formele „necorecte", neliterare, regionale *deosibesc* (*EM*. 445), x *împrietinirea* (*Voc*. 711), *pietrile* (*PE*. 528), *prieten* (*Voc*. 732), *prieteneşti* (*CRP*. 100), *termini* (*CRP*. 74,89), *termina* (*PS*. 264), *termenilor* (*CRP*. 74, PS 197, Voc. 692)[173], care apar însă mai des sub formele literare *deosebi*, *împrieteni*, *pietrele*, *prieten*, *prieteneşte*, *termeni* etc.

45. Menţionăm de asemenea prezenţa

(cf. Dicţionarul limbii române publicat de Academia Română – DAR., sub arăta), presupune un fonetism anterior, normal după legile fonetice, fso se) arete.

172 Cf. Dicţionarul limbii române (DAR), sub întunerec, îndemînatec.

173 In cazul lui termin în loc de termen este posibilă şi influenţa analogică a verbului (a) termina, cu care substantivul termen seamănă nu numai fonetic, dar şi semantic.

variantelor *trimete* (*CRP*. 89, PS. 119), *trimet* (*PS*. 299), *trimeşi* (*PS*. 349,350, Voc. 711), cu *e* accentuat derivat din etimonul latinesc *tramittere* (cu *i* scurt neaccentuat), formă recomandată de Academia Română (deci ortografică pe vremea când scria C.R. M.), în locul variantelor cu *i*, *trimite* (dominante în ediţiile de bază), care au devenit cu timpul normă ortografică şi ortoepică.

46. Alături de formele literare *competenţă*, *dependenţă*, *tendinţă*, *prezenta* etc., apar variantele neliterare *competinţă*, *dependinţe*, *tendenţă*, *prezintă* etc., reflecting prin vecinătatea lor, oscilaţia autorului în notarea lui *e* şi a lui *i* accentuaţi urmaţi de n. Într-o situaţie aparte şi ciudată se găsesc variantele *dependenţa* şi *dependinţă*. Spre deosebire de *competenţă*, *prezenta*, *tendenţă* etc., care, indiferent de alternarea formelor cu *en* sau cu în îşi păstrează aceleaşi înţelesuri, variantele *dependenţă* şi *dependinţă* au avut şi au sensuri diferite, însemnând, prima, „situaţia de a fi dependent, stare de atârnare, de subordonare, de supunere”, a doua, „încăpere accesorie a unei case de locuit (bucătărie, baie etc.)”, (la pl.) „ansamblul acestor încăperi”[174]. Această deosebire de sensuri pare să nu-i fi fost cunoscută lui C.R.-M., care foloseşte adesea în locul cuvântului *dependenţă* cuvântul *dependinţă*, ca şi cum deosebirea dintre ele ar fi strict formală: „aceeaşi *dependinţă* de impresiunile mediului extern” (*CRP*. 38); „lege a

174 Apud Dicţionarul explicativ al limbii române (DEX).

dependinţelor mutuale” (*PS*. 211); „*dependinţa* strânsă a celei dintâi de cea de a doua” (*EM*. 487); „deprinderea şi instituţia stau sub *dependinţa* unor anumite persoane” (să 760)[175].

Semnalăm aci prezenţa formei etimologice învechite *dependinţe* (s. adj. f. se.) (*PS*. 160).

Literarul *contemporan*, considerat astfel şi pe vremea lui C.R.-M., este dominat, sub raportul frecvenţei, de varianta „românită”, folosită şi în secolul al XIX-lea, *contemporan*, care, deşi sprijinită de *timp*, nu s-a impus.

47. *i* final nesilabic dispare adesea când urmează după şi în formele de singular ale pronumelui demonstrativ de identitate, ale pronumelui de întărire şi în câteva adverbe: *aceeaşi* (*PS*. 138,178,208,285,297,311,366,376, *EM*. 44Or

456,458,473, *PE*. 525,531,539,544,546,549,554,555,561,562,594,602,630, Voc. 659,682,683, să 766,777); *acelaşi* (*PS*. 151,183,184,187,219,302,308,32Or 333,376, *EM*. 397,398, *PE*. 525,529,541,547,550,551,559,564,572,594,602,630,643, *Voc*. 664); *aceluiaşi* (*PS*. 134,155,239,317.364, *PE*. 589,602,607); *insuş*

175 Vezi şi CRP. 38, PS. 221, PE. 639, Voc. 665. Probabil că în acest caz avem a face cu o confuzie prin analogie cu forma independinţă, folosită în limba scrisă din secolul trecut şi din primele decenii ale secolului nostru, paralel cu varianta independenţă, devenită cu timpul normă literară. (Cf. DAR, sub independenţă).

(*PS*. 234); *câtuşi* (*PS*. 348, *EM*. 462,479); *iarăşi* (*PS*. 333); *totuşi* (*PS*. 214, *PE*. 589, *Voc*, 671); *i* final nesilabic dispare, de asemenea, uneori, după r în pronumele nehotărât *oricărei* (*CRP*. 14), *orşicărei* (*EM*. 428), *orşice* (*PE*. 571), în adverbul *oricât (*să 743) şi în conjuncţia adverbială *or* (literar: *ori*) 86.

48. Forma *sămânţele* (în locul formei literare *seminţele*, deci cu *a* în loc de *e* şi cu! în loc de i, cu alte cuvinte, datând dinainte de apariţia alternanţei vocalice a neaccentuat *e*, care a determinat şi trecerea lui! la *i*) a fost păstrată (*CRP*. 91) pentru că reprezintă una din formele corecte de plural din istoria substantivului *sămânţă*, derivat normal, adică după legile fonetice ale limbii române, din lat. *semèntia* (*e a* după consoana fricativă *ʼs*; e + n + consoană în *în* când era precedat de o consoană labială, în speţă m, şi urmat de o silabă fără vocalele *e* sau *i*; *t ţ* sub influenţa vocalei următoare *i*, şi, transformându-se, a redus diftongul *ia* la *a* neaccentuat, pe care l-a modificat încă o dată în *a*).

49. Îl după consoana fricativă dentală *z* în varianta fonetică neliterară *reazim reazâm* (*CRP*. 83).

50. Formele paralele, literare şi neliterare, *inaugurării* şi *inaugurării* (*CRP*, 43), *încontinuu* şi incontinuu87 (*PS*. 144), *infiltrare* şi *infiltrare* (*CRP*. 9), *intemperii* şi *intemperii* (*CRP*. 15), *intitulează* şi intitulează88 (*PE*. 619), *introducerea*

şi *introducerea88* (*CRP*. 94), *încorporă* şi încorporă88 (*PS*. 158), *îndrituiesc* (*PS*. 275), şi *îndrituiesc*, antrepozitele89 (*CRP*. 18), *învederează* şi *învederează* (*PS*. 238, *Voc*. 717). *Învederată* şi *învederată* (*PS*. 126), *învederarea* şi *învederarea* (*PS*. 248) reflectă, prin oscilaţiile în notarea lui *în* şi a lui *în* iniţiali, incertitudinile autorului (şi ale vremii sale90), pe de o parte în adaptarea unor neologisme la sistemul fonetic al limbii române, altfel spusf în „românirea” lor91, iar pe de altă parte, în scrierea (şi rostirea) unor cuvinte vechi, formate cu prefixul în simţit, probabil, ca regionalism, deci neliterar.

51. Menţionăm de asemenea fonetismele vechi şi populare, foarte rare în ediţiile de bază, *dintâi* (*CRP*. 31,37,53) şi *intrăm* (*CRP*. 20), explicate de lingvişti prin trecerea lui *i* în poziţie nazală la!

86 Am păstrat această formă a conjuncţiei adverbiale *ori*, dar am considerat greşeală de tipar (deşi s-ar putea să fie vorba de o confuzie a autorului), şi în consecinţă am corectat-o, grafia *ori* a conjuncţiei or (< fr. or). Vezi supra, p. LXIV – LXV.

87 Vezi şi supra, p. LXIV, punctul e.

88 Formă recomandată de Academia Română (cf. *DAR*).

89 Această formă (derivată din fr. *entrepôt*),

singura folosită în ediţiile de bază, este consemnată în *DAR* cu menţiunea: „formă românizată dar puţin uzuală”. Forma pare a fi ieşit complet din uz, de vreme ce lipseşte din *DEX*. care, însă, menţionează forma *antrepozit*.

90 Incertitudini care încă mai dăinuie.

91 Vezi şi infra, şi 67,69,71,74,75,81,84,86,88,89,246.

LXXVIII

52. Formele *dogoritoare* (*PE*. 645), *scrânteâi* (*Voc*. 669), cu *i* în loc de *î*, se explică fie prin înmuierea regională a consoanei precedente r, fie

prin falsă regresiune[176], fie prin hiperurbanism,[177]

3J. o accentuat din neologismele *analogă*, *evocă* şi *invocă*, trecut la *ea* sub influenţa vocalei *a* din silaba următoare: *analoagă* (*PS*. 161,162 e 207,273, *EM*. 459, *PE*. 538)[178]. *evocă* (*CRP*. 15, *PS*. 154), *invoacă* (*PE*. 566)[179], vădeşte tendinţa limbii române de-a asimila cuvintele intrate de curând în lexic cu cele vechi, dar – anomalie? – un cuvânt. vechi ca *hoardă* apare în ediţiile de bază sub forma *bordă I* (*CRP*. 22, *PS*. 333,341) – ca în limba

176 Formele cu i în loc de î după r se întîlnesc şi în textele din secolul al XVI-lea : amări, bori, fărima, înterita, ocări, omori, ride, risul, riu, ţerină, uri, uriciune, chiar şi rimă în loc de rimă (cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. II, p. 49, 128), notînd un moment din evoluţia limbii. Ele nu mai apar decît tîrziu, la finele secolului al XVIII-lea, în scrisul lui C. Conachi (cf. Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, Op. cit., p. 567) şi mai cu seamă în operele scriitorilor moldoveni din secolul al XIX-lea, care, probabil, temîndu-se de aspectul „neliterar“ pe care l-ar căpăta textele lor influenţate de rostirea dură, regională, a consoanei r şi a altor consoane (ca j, s, ş, ţ, z), au abuzat de falsele regresiuni, scriind amări, amăreşte, ocări, ocărire, omorî ride, ris, riu, ţerină, uri, uricios (şi sineaţă, sin. ţiţă, zimbi), creînd o modă „retro“ în ortografie, o retroortografie, care nu a rămas fără urmări şi în rostire, de vreme ce asemenea forme au fost folosite în versuri, ca rime la forme generalizate, acceptate de limba literară.

177 Vezi şi supra, § 34, nota sublineară 63.

178 Niciodată analogă !

179 Fenomenul este, pare-se, foarte răspîndit în limba vorbită. In piaţă, adică acolo unde, vorba lui Tudor Arghezi, „limba este a «noastră».“, unde, cu alte cuvinte, nu se face „stil“, am auzit întrebarea : „Cît coastă caisele ?“.

de origine (< pol. *borda*), cu o nediftongat[180], deci aparent mai puţin evoluat decât neologismele citate.[181][182]

54. *u* final apare: a) precedat de un *i* (scurt), care înmoaie consoana precedentă, în câteva neologisme împrumutate în secolul al XIX-lea şi formate după modelul cuvintelor latineşti în –*ius*, –*ium*: *arbitrar* (*PE*. 534), *ierbariu* (*PE*. 536), *itinerariu* (*PE*. 241), *contrariu* (*PS*. 116,1.17,182,187,198, *PE*. 539); se b) în câteva neologisme în –*agiu*: *apanagiu* (*PS*. 158,229, *Voc*. 665), *avantaj* (*CRP*. 18,31,38,50,84,85,86, *PS*. 109,115,227,286,325,330,348,369, *EM*. 493, *PE*. 599, *Voc*. 656,705,736), *dezavantaj* (*CRP*. 13), *limbagiu* (*PS*. 142,237,245,296,298,299,300,301,302,364,375. *EM*. 461), *pasagiu* (*CRP*. 95), *sclavagiu* (*PS*. 137,145,151), *uzagiu* (*PS*. 232), *voiagiu* (*PS*. 248).[183]

În ambele cazuri, formele vechi sunt concurate de cele noi, fără *u* final: *arbitrar* (*PE*. 627), *contrar* (*CRP*. 21,33, *PS*. 125,132,211,227,286, *EM*. 396, *Voc*. 678) şi

180 Dar, la plural, cu alternanţă vocalică : hoarde (PE. 573).

181 Aparent, pentru că s-ar putea să fie vorba de un împrumut din limba franceză (horde).

182 Adjectivele feminine fac singularul în ie – „afirmaţiune contrarie** (PS. 195), „probă contrarie“ (PS. 275) – dar pluralul în -ii, niciodată în -ie, ca în textele din secolul al XIX-lea

183 Nici substantivele în -agiu, neutre, nu fac pluralul decît în -ii, niciodată în -ie, ca în secolul al XIX-lea.

apanaj (*CRP*. *2*0,61), *avantaj* (*CRP*. 11,48, *PE*. 599), *limbaj* (*CRP*. 51).

55. Reducerea diftongului *ea* în unele cuvinte şi în fonetică sintactică este o trăsătură specifică graiurilor populare muntenești, pe care am respectat-o în ediţia de faţă, păstrând forme neliterare ca: *angajează* (*CRP*. 55), *greşeală* (*PS*. 179, *EM*. 390,421,469,488,585,619), *lapădă* (*PE*. 602), *totdeauna* (*CRP*. 7,25,28,31,38), *întotdeauna* (*CRP*. 40), *d-asupra* (*CRP*. 31,36), *d-abia* (*PS*. 313, *EM*. 394, *PE*. 536).

56. Diftongul le apare monoftongat în *marte* (*CRP*. 103), *mercure* (*PE*. 596), *decembre* (*PE*. 577).[184]

57. Neaşteptate sub condeiul unui autor oltean sunt fonetismele cu diftongul îi redus la! după consoana labială *m*: *mine* (*CRP*. 53), în loc de *mâine*, şi *mânii* (*PE*. 648), *mâinile* (*PE*. 568), în loc de *mâinii* şi *mâinile*.[185]

58. Diftongul *un* din *majestuos* este suprimat, în majoritatea cazurilor apărând, în locul formei literare, *majestuos* şi *majestuoasă* (*CRP*. 64, *EM*. 424, *PE*. 585,586,609,632), dar este păstrat în alte adjective, recent intrate în limbă, ca *defectuos* (*PE*. 645), *infructuos* (*PE*. 540).

184 Vezi şi supra, § 10.

185 Folosirea frecventă a formei mini permite presupunerea că ar putea fi vorba de o alterare a textului de către un tipograf moldovean sau transilvănean.

59. Datorită asemănării în rostire dintre consoana labială surdă *b* şi perechea ei sonoră p, *şurub* "*germ. Schrube*) apare şi sub forma *şurub* (*PE*. 624).[186]

60. Adjectivul şi adverbul *complet*, verbul (a) *completa* şi substantivul *completare* apar uneori şi sub formele *complet*, (a) *completa* şi *completare*. Aceste derivate din adjectivul *complet*, refăcut sub influenţa altor adjective asemănătoare (*corect*, *direct*, *perfect*), sunt socotite de majoritatea lingviştilor ca greşeli, ca abateri de la normele limbii şi sunt puse pe seama neatenţiei celor care le rostesc şi le scriu astfel.[187] Unii însă[188], poate

---

186 Fenomenul e vechi şi răspîndit în limba noastră. Vezi în acest sens variantele pătule (varietate de mere) – singura formă admisă de DEX – şi bătulc, bazar şi pazar, bergamote şi pergamute (deşi aici intervine şi etimonul, francez – pentru prima formă, grecesc – pentru a doua), şurubelniţă şi şurupelniţă (variantă admisă de DEX) şi, în fine, ca să încheiem surîzînd această notă, poporul şi boborul (titlul unei celebre schiţe de I. L. Caragiale).

187 în DAR (tomul I, partea I) stă scris : „formă greşită, născută probabil subt influenţa lui direct, din ce în ce mai întrebuinţată, mai ales în Moldova şi de oamenii mai puţin îngrijiţi“. Cit de „puţin îngrijiţi“ sînt N. Iorga şi Iorgu Iordan (moldoveni) şi Tudor Arghezi (oltean), care folosesc forma. complect, urmează să hotărască, în timp, limba română însăşi. Notăm aci doar că Tudor Arghezi folosea deliberat forma complect, fiind de părere că t din complet (cuvînt împrumutat din limba fr., complet, pronunţat complé), are nevoie, în limba noastră, pentru a putea fi bine rostit, de „proteza“ lui c.

188« s viţii (CRP. 42, 86), viţioase (CRP. 61).

mai aproape de adevăr, le consideră „variante” ale formei literare.

61. Alături de literarul şi frecventul *viciu* (< fr. *vice*), este folosit, rar, şi *viţiu* "lat. *vitium*).105 Tot aci se cuvine să menţionăm pe *capriţ* "fr. *caprice*) prezent alături de forrţia literară, dominantă prin frecvenţă, *capriciu* (< it. *Capriccio*)[189], şi pe *conştiinciozitate*[190] (<*conştiincios* e *conştiinţă* e fr. *conscience*, lat. *conscienţia*).

62. *Văgaş* (*PS*. 145) în loc de *făgaş* (< ung. *vâgâs*), considerat de *DAR* „formă mai nouă” pare să? se datoreze, ca şi *şurub*, unei confuzii între labiala surdă (*f*) şi perechea ei sonoră (*v*).109

63. Chestiunellff, de inspiraţie etimologistă, frecvent îndeosebi în publicaţiile periodice cu caracter politic dintre anii 1860 – 1880, ridiculizat de I. L. Caragiale („Sunt chestiuni arzătoare la ordinea zilei”), apare uneori, în ediţiile de bază, alături de forma *chestiune*, dominantă.

64. Substantivele neologice în – *am*,

189i ot Dacă forma capriciu s-a impus în dauna lui capriţ, în schimb, în domeniul „comercial“, forma comerciu « it. commercio), care apare în CRP. 91 (dar intr-un citat), nu a rezistat în faţa formei comerţ « fr. commerce > comers > comerţ).

190i es Conştiinţiozitate (PE 584, 625, Voc. 665) ; conştiinţiozităţii (PE. 593, 604), 604), dar conştiincios (Voc. 661).

maximum şi *minimum*, apar şi sub formele* reduse siläfbic, neliterare, dar foarte răspândite, în parte din cauza dificultăţilor de pronunţare111, *maxim*, *maximul* şi *minimul* (care presupune o formă de singular nearticulat *minim*).118

65. *Corupt* este scris (şi desigur că era şi rostit) *conrupt*.113 Lingviştii, în majoritatea lor, nu admit prezenţa acestui *n*, socotindu-l parazitar, deşi admit că vocabula este formată cu prefixul con –, al cărui n-a fost însă asimiliat de *r* următor, de unde-şi formele *corrumpere* (lat.), *corrompre* (fr.), *corrompere* (it.) etc. Şi totuşi, acest *n* parazitar apare nu numai în scrierile unor autori „puţin îngrijiţi”, ci şi în textele unor scriitori ca N. Iorga, I. Teodoreanu, Tudor Arghezi, care nu pot fi suspectaţi că ignorau norma ortografică, nu cunoşteau istoria cuvântului, formele lui din limbile neolatine şi nici că nu aveau o ureche sensibilă, atât la eufoniile cât şi la cacofoniile limbii române. Îndrăznesc să mi se pare că una din cauzele ostracizării acestor forme este neglijarea, în argumentare, a nuanţei, sau, mai bine zis, a ceea ce profesorul Iorgu Iordan numea undeva, cu o potrivită expresie goetheană adaptată la lingvistică, „afinitatea electivă dintre sunete”. Îmi permit să observ că dacă în cazurile similare, *corespunde*, *corespondenţă* etc., cuvinte scrise şi rostite de subiectele mai puţin sau deloc cultivate *conrespunde*, *conrespondenţă* etc., nazalizarea lui *u*, *o* din a treia silabă sprijină şi înlesneşte rostirea corectă a cuvintelor, în cazul cuvintelor *corupe*, *corupt*, *corupere* etc.

pronunţarea devine dificilă din cauza lipsei în silaba (silabele) următoare a unei vocale nazalizate, de care beneficiază însă corespondentele lor din limbile neolatine. Faptul că de-a lungul istoriei lor aceste cuvinte au fost scrise (şi desigur şi rostite) nu numai *conrupe*, *conrupt*, *conrupere*, dar şi *corumpe*, *corumpt*, şi chiar, *conrumpător* (N. Iorga) 114, ar putea, presupunem, să ofere sugestii pentru o eventuală reabilitare a lui *conrupe*, admis deocamdatălls numai ca variantă neliterară alături de *corupe*.

66. Indicând fie o influenţă fonetică germană, fie una italiană (mai puţin probabilă), consoana sonbră z înlocuieşte în unele cuvinte, dar inconsecvent, consoana surdă’s: *basmele*, *despotizm9 entuziazm*, *inochentismul*, *organizm*, *persistă*, *premizele*, *prisma*, *repulsie*.116

1109 Nu este însă exclusă nici posibilitatea unei false regresiuni, nici aceea a unei greşeli de tipar comise de un culegător „ungurean”.

110 Vezi *CRP*. 31,60; *PS*. 110,170; *EM*. 390,399,416,437,488.

111 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 94.

112 Vezi, de ex., PS. 159,371; *PE*. 556,592.

113 Vezi, de ex., *CRP*. 57.

114 Cf. Dicţionarul limbii române (DAR), sub

voce.

115 Cf. *DAR* ŞI *DEX*.

118 Vezi de ex. În ediţia de faţă, urmând succesiunea cuvintelor citate: *PE*. 623, *CRP*. 18, *PS*. 175, *PE*. 597, *PS*. 204,341,146, *EM*. 473, *PS*. 289.352,150, *EM*. 511.

67. Adjectivul *muscular* (< fr. *musculaire*) este scris uneori *muscular*[191], alteori *muşchiular*[192], fonetisme ce reflectă tendinţa, vădită şi în alte cazuri [193]t de-a asimila neologismele la sistemul fonetic al limbii române.

68. Grupul consonantic *se* din tema singularului unor substantive, care, în mod normal, azi ca şi pe vremea lui C.R.-M., alternează la plural cu grupul consonantic *şt* (*mască*/*măşti*, *muscă*/*muşte* etc.), apare, în câteva locuri, neschimbat la pluralul adjectivului neologic *brusc* "fr. *brusque*): *bruşte* (*PS*. 347, *EM*. 518, *Voc*. 718) – veche formă de plural feminin –, sau alternând cu *se*: *bruşte* (*PS*. 370). Această formă reflectă o veche particularitate fonetică a limbii române: trecerea grupului consonantic se urmat de vocală palatală, la se particularitate care a influenţat şi câteva forme din flexiunea adjectivului *ascetic* şi din a substantivelor *degenerescentă* şi *oscilare*,

191 Vezi, de ex., PS. 124, 209, 286, PE. 577.
192 Vezi, de ex., PS. 123.
193 Vezi supra, § 42, 50, 53 ; infra, § 69, 71, 74, 75. 81, 84, 86, 88, 89, 246.

scrise *ascetici* (*PE*. 601), *dégénéréşcenţii* (*PE*. 595), *oşcilări* (*PS*. 222). Menţionăm tot aci folosirea de către C.R.-M. – numai o singură dată – a străvechiului fonetism (*să*) *mişte* (*PE*. 558) pentru (*să*) *mişte*.

69. Consoana şi din rădăcina variantelor neliterare *falş*, *falşă*, *falşe*, *falsitate*, *falsifica*, *falsificaseră*, *falsificarea* etc.[194] indică etimologia lor germană (*falsch*), pe când *'s* din rădăcina variantelor literare *fals*, *false*, *falsitatea*, *falsifica*, (*să*) *falsifice*, *falsificat*, *falsificată* etc. indică etimologia lor latină (*falsus*) sau italiană (*falso*).

70. Tot unei confuzii între consoana surdă şi perechea ei sonorăm, de astă dată între şi *j*, se datorează prezenţa formelor *aşijderea* (*PS*. 175)[195], în loc de *aşijderea*, *oploşită* (*PE*. 625), în loc de *oblojită*, *şgheabului* (*PE*. 559) în loc de *jgheabului*.

71. Grupul consonantic *ce* (*x*) prezintă două aspecte surprinzătoare, dacă nu uităm că textele în care apar poartă semnătura unui profesor universitar, membru al Academiei. Primul este notarea (deci şi pronunţarea) lui *ce* (*x*) cu *'s*, ca în scrierea şi rostirea celor mai puţin dedaţi cu dulcea zăbavă a cărţilor: *escepţie* (*CRP*. 65), în loc

194 Vezi, de ex., CRP. 8, 11, 14, 15, 37, 59, 100, PS. 235. 289.

195••122 Această formă este atestată încă din secolul al XVI-lea (cf. Ovid Den-
susianu, Op. cit., vol. II, p. 163).

de *excepţie*, *esercitată* (*CRP*. 95), în loc de *exercitată*, *excursiuni* (*PS*. 188), în loc de *excursiuni*, *justapunere* (*PS*. 341. *PE*. 560), în loc de *juxtapunere*. Chiar dacă încercăm să ne consolăm cu observaţiile că formele greşite reflectă fie puternica tendinţă de dispariţie a grupului *ce* în vorbirea curentă, fie puternica influenţă a graiului popular din Oltenia asupra limbii lui C.R.-M., fie, în fine, tendinţa de „românire” a unor neologisme prin adaptarea lor la rostirea curentă, faptul în sine nu devine mai puţin grav.

Al doilea aspect, oarecum derivat din primul, dar mai grav decât acela întrucât are ca urmare schimbarea sensurilor a doua cuvinte, constă în confundarea fonetică a grupului *ce* (*x*) cu *ct* în *reflexiune* şi *reflecţiune*, cel dintâi luând adesea locul celui de-al doilea (*PS*. 212,221, *PE*. 527,562). Confuzia nu este proprie lui C.R.-M., ci mai mult sau mai puţin generală, substantivele *reflecţie* (respectiv *reflecţiune*) şi *reflexie* (respectiv *reflexiune*) având, după cum ne asigură şi *Dicţionarul explicativ al limbii române* (*DEX*), ambele înţelesuri. Totuşi o nuanţă de sens, mai bine zis o preponderenţă a înţelesului unuia asupra accepţiei celuilalt, corespunzătoare unei „specializări”, este perceptibilă în cazul celor două substantive, primul, *reflecţie* (respectiv *reflecţiune*), desemnând mai cu seamă, dacă nu cumva numai, procesul intelectual al gândirii, al meditării, pe când cel de-al doilea, *reflexie* (respectiv *reflexiune*), mai cu seamă sau chiar numai fenomenul fizic. Nimeni nu ar publica azi, şi

nu ar fi publicat nici în perioada (aşa-numită) dintre cele două războaie mondiale, o culegere de cugetări ale lui Voltaire (de exemplu) cu titlul *Reflexii ale lui Voltaire* şi cu atât mai puţin *Reflexiuni ale lui Voltaire*" fără să provoace (atunci!) condeiele ironice prin sugestia de „reluare a flexiunii" pe care o conţine aspectul formal al cuvântului *reflexiune*. Pe când un titlu ca *Reflexia totală a luminii* sau *Reflexiunea totală a luminii* nu ar fi provocat nicio reacţie persiflantă".

72. Adăugăm aci că pluralul adjectivului *ortodox* este adesea format fără palatalizarea consoanei finale şi fără alternanţa consonantică normală *ce*/*că*, adică nu *ortodox*/*ortodocşi*, ci *ortodox*/*ortodocşi* (*CRP*. 62).

73. Adjectivul *dârz*, – *a*, *dârji*, – *ze* "şi *drüzü*), atestat încă din secolul al XVI-lea, apare, la singular feminin, şi sub forma regională *dârză* (*CRP*. 13).

74. Am abordat mai sus, referindu-ne la grafiile din ediţiile de bază, chestiunea neologismelor123. Adăugăm acum câteva alte precizări şi exemple.

Dacă substantivul *şofer* este scris *şofer*, grafie ce vrea să indice pronunţia *şofor*, motiv pentru care am şi păstrat-o, în schimb alte neologisme cu vocala e în formele originare apar în forme asimilate limbii române. Menţionăm, alături de *seniori* (scris şi *segnori* e fr. *seigneurs*), pe *farsor* "fr. *farsor*) şi *juisor* (< fr. *juiseur*). Un alt

neologism folosit de C.R.-M. Într-o formă asimilată sistemului fonetic al limbii române, dar care, fiind concurat de cuvintele echivalente vechi, nu a pătruns în lexic, este substantivul plurale tantum *freuri* (*CRP*. 55), preluat din limba franceză (*frais* = „cheltuieli"). Tot din limba franceză sunt luate şi formele neologice *abundent* (*PE*. 582), *abundanţă* (*PE*. 586), *abundenţă* (*PE*. 620), *féodal* (*CRP*. 61), *fonda* (*EM*. 476), *fondare* (*PS*. 134), pe care limba literară le-a acceptat sub formele „românite" *abundent*, *abundentă*, *abundenţă*, *feudal*, *funda* şi *fundarer* care sunt de asemenea folosite în ediţiile de bază. *Piano* (*CRP*. 25, *PS*. 340) (< fr. *piano*, it. *piano*, germ. *Piano*) şi *tempo* (*PE*. 643) (< it. *tempo*), care au fost astfel, adoptate de limba românească124, prezintă caracteristica morfologică de a apărea sub aceste forme chiar şi atunci când poziţia lor în frază impunea articularea cu articol enclitic (*pianoul*, *tempoul*). Literarul dar nu şi eufonicul contor125 apare, în ediţiile de bază şi în textele ediţiei de faţă, cu variantele *contoar* şi *contoarr*

— Că avem de-a face cu o confuzie, ne-o dovedeşte însuşi C.R.M., într-unul din articolele grupate la finele acestei antologii, în care citim: „Voiesc să vă supun concluziile la care eu am ajuns în urma unor îndelungate *reflectări* asupra învăţământului public" (să 774).

123 Vezi şi 27.

124 *Piano* numai ca variantă neliterară a lui

pian.

125 În parantezăsublineară fie zis, etimonul acestui cuvânt (al cărui plural literar este *contoare*) nu pare a fi vocabula germană *Kontor*, cum" sugerează DEX-ul, de vreme ce majoritatea textelor româneşti, până şi cele mai vechi, în speţă cele de la mijlocul secolului al XIX-lea, consemnează formele *comptoar*, *comptiiar*, *comtoar*, *comtuar*, *contoar*, *contoar*, ci cuvântul francez *contoir* devenit *contoar contoar*), al cărui plural *contoare* (*contoare*), va fi ajuns, prin asimilare progresivă şi deformare caragialescă, la *contori*, din care a fost refăcut singularul *contor*" cu pluralul *contoare*.

LXXXIII

nemenţionate în *DEX*[196]. Neologismele *brahman*, *budism* şi *mahomedan* au fost menţinute ca în ediţiile de bază: *braman* (< fr. *brahman* – pronunţat Ou *h* aspirat), *buddhaism*[197] – o încercare nereuşită de formare a termenului comun prin derivare din numele propriu Buddha – şi *mahometan* (< fr. *mahométan*).

75. În legătură cu aspectul fonetic al neologismelor, remarcăm că multe din

196 Care reţine însă, ca variantă a literarului repertoriu (pl. repertorii) pe
repertuar şi recomandă ca unică formă corectă fermoare). *

197 Vezi supra, § 24.

numeroasele dublete considerate de normele actuale ale ortografiei şi ortoepici ca neliterare, pe care cititorul le va întâlni în ediţia de faţă, vădesc tendinţa de a „români” formele cuvintelor de origine latină, împrumutate însă, majoritatea, din limba franceză, prin întoarcerea lor la sursa originară şi remodelarea după normele de evoluţie fonetică ale altor cuvinte, vechi, de origine latină, din limba română. Alteori „românirea” neologismelor s-a făcut prin derivare de la forme deja existente, sau, când etimonul cuvântului se găsea într-o limbă neolatină, prin traducerea sau adaptarea acelui cuvânt. La exemplele date până acum întâmplător, prin referire la alte chestiuni[198], dar care se potrivesc şi aici, adăugăm încă vreo câteva: *anticitate* (*CRP*. 41 PS. 226) (< lat. *antiquitas*, – *atis*), *avocat* (*PS*. 313), *avocaţii* (*PS*. 108), (< lat. *advocatus*), *capetele de operă* (*CRP*. 10) "it. *capo d opera*), *consecinţi* (*CRP*. 81: „noi, românii de astăzi, suntem *consecinţi* cu gusturile strămoşilor noştri”) (< lat. *consequens*, – *tis*), *consimţimânt* (*CRP*. 3) (adaptat după fr. *consentement*, dar derivat din verbul (a) *simţi* (< lat. *sentire*), *consunelor* (*PS*. 298 (adaptat după fr. *population*, dar derivat din *popor* "*lat*. *populus*), *supraordinat* (*PS*. (*EM*. 506) (adaptat după fr. *coordoner*, dar derivat din verbul *ordina* e lat. *ordino*, *are*), *desemn*, *desemnurile* (*PS*. 120, să 764) (adaptat după fr. *dessin*, dar derivat din *semn* e lat. *signum*)[199], *Evangeliei* (*CRP*. 69, *PS*.

1981 23 Vezi supra, § 27, 42, 46, 50, 53, 61, 66, 67, 69, 74 ; vezi şi infra § 81, 84, 86, 88, 89, 246.

199 Vezi şi desemna (= „a indica“, „a numi“) (PS. 120,

147), *Evangelii* (*CRP*. 74) (adaptat după fr. *evangile*, dar derivat din lat: *evangelia*), *poporaţiune* (*CRP*. 49) tat după fr. *population*, dar derivat din *popor* (< *lat*. *populus*), *supraordinat* (*PS*. 203,327) 13°.

76. Alte variante fonetice neliterare, vechi, populare sau culte: bunăoară (CRP. 4,7,31, PS. 110,134,194, EM. 394,428,437) m, chihlibar (CRP. 7) "te. kehlibar), cuprinde (CRP. 28, PS. 367, EM. 436), (să) cuprindă (CRP 21), cuprinzătoare, (CRP. 33), danţului (PS. 142, PE. 627) (< germ. Tantz. fr. dans[200][201]), elini (PS. 137,140) (< ngr. Ellin), fantaziile (CRP. 103) (< ngr. fantasia), germine (PS 213,221) (< lat. germen, – inis), gigante (PE. 569) "it. gigante), inamic (PS. 271), inamice (PS. 262), inamicii (PS. 147) (< lat. inamicus, – i), israiliţi (CRP. 101) (< st. Israil), manuscript (Voc. 688) (< lat. manuscriptum, – i), mănăstirea (PE. 598), monastirile (CRP. 62) (< st. monastyri), nedomiarea (CRP. 34) (< domin e bg. domerja), nouri (CRP. 83, PS. 204) 188, oleioasă (EM. 471)[202], patriarcală (CRP. 100) (<fr. patriarcal), păianjen, păianjenului (Voc. 687), pârău (PE. 559)[203], premeni (PS. 383), prertienirea (PS. 383),

---

232) (adaptat după fr. dessigner, dar prin lat. designare, cu ajutorul substantivului semn), desemnat (PS. 362), dar. şi designează (CRP. 77) « fr. dessigner).
200 Vezi supra, coordinatele.
201 Formă veche şi populară din nuăr > nuor > nour, cu metateza lui o din hiatul uo. ,
202 Formă veche şi populară (< bg. otej).
203 Formă veche, populară şi normală de singular a

premenirile (PS. 381) "şi premeniti), proroci (EM. 407), prorocită (EM. 422), prorocire (PS. 206, PE. 595), prorocirile (PE. 554), prorocii (PS. 174)[204], rezolvată (PE. 565,640) (< germ. resolvieren), ridicul (CRP. 15,127, Voc. 670) (< lat. ridiculusi[205], scânteia (Yoc. 708), scânteiere (Voc. 708), scânteietoare (PE. 600), (să) tâlmăcească (EM. 417), tulbure (CRP. 102), (să se) tulbure (PS. 220), tulburat (PE. 596). tulburată (EM. 415) tulburare (PS. 249,368), tulburarea (PE. 596) (< lat. turbulus e lat. turbidùs)[206], veşmânt (CRP. 83, PE.

---

pluralului pîraie.

204 d singură vocală între consoane identice poate părea insuficientă, de aceea vocala se dublează, slavul proroku a devenit astfel în româneşte pooroc** (Acad. Alexandru Graur, „Capcanele“ limbii române, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 36).

205 Menţionînd forma ridicul printre variantele neliterare folosite de C.R.-M., nu înseamnă că o considerăm însine o abatere de la norme, ci doar că am luat ca punct de referinţă ale acestor adnotări preliminare îndreptarul ortografic, ortoepic şi de punctuaţie. Ediţia a IlI-a, Bucureşti, Editura Academie! Republicii Socialiste România, 1971, Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române (DOOM), (ed. cit.) şi Dicţionarul explicativ al limbii române (DEX), care au acceptat şi promovează forma ridicol (prezentă şi în textele ediţiei de faţă, de ex. la p. 53 şi p. 122). Din fericire, alte cuvinte din aceeaşi serie, ca fascicul, vehicul, pronunţate fascicol şi vehicol de cei ce vorbesc (şi scriu) la întîmplare limba românească, parcă după modelul „legătorului de cărţii“ din Poarta neagră, care rosteşte altoi Ialtul, coţit / cuţit, minimol Iminimul, regimol /regimul, au scăpat deocamdată de alterarea... literară care le pîndeşte.

206 Cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. I, p. 113.

552, Voc. 691) (< lat. vestimentum)[207][208].

FONETICA SINTACTICA

Din domeniul foneticii sintactice semnalăm următoarele trei abateri principale de la normele gramaticii româneşti:

77. Folosirea numeralului ordinal cu formă de adjectiv invariabil *întâi*, când este precedat de substantiv, numai sub forma întâia140: *„ediţia I”* (*EM*. 389, *Voc*. 683); „partea *l-a** (*EM*. 391) etc.

78. Folosirea frecventă a numeralelor ordinale de la „doi” în sus, când acestea determină un substantiv feminin precedent, fără articolul posesiv o: *„faza treia”*, *„faza şasea”*, *„partea III-a”* (*PS*. 287, *EM*. 391); uneori, când numeralul, marcat printr-o cifră, precede substantivul, deci când nu poate fi vorba de contragerea articolului enclitic o al substantivului şi al articolului posesiv următor, acesta totuşi lipseşte: *„3-a ediţ*.141; alteori, mai ales după numeralele ordinale scrise cu cifre romane sau arabe, fenomenul se complică: dacă e vorba de un substantiv feminin care precede numeralul, contragerea dintre articolul enclitic al substantivului şi articolul posesiv *a* este completată cu lipsa şi a articolului enclitic al

207 Falsă regresiune de inspiraţie etimologistă.
208 Am corectat toate aceste greşeli cu ajutorul parantezelor drepte.

numeralului: „*Partea IV*”[209], iar dacă numeralul este precedat de un substantiv masculin sau neutru, lipseşte fie articolul posesiv *al*, fie articolul hotărât enclitic *le* + adverbul – o, fie lipsesc amândouă: „*secolul XVII-leau*, „*secolul al XVII*”. „secolul al XIX”, „secolul XVIII” (*EM*. 394,407)[210].

79. Am reprodus mai sus[211] câteva grafii fără implicaţii fonetice, des întâlnite în ediţiile de bază. Transcriem aci câteva construcţii artificiale, din cele numite de acad. Iorgu Iordan „imposibile, care n-au existat şi nu există în româneşte”[212][213], obţinute prin cultivarea hiatului sintactic şi prin evitarea eliziunii, probabil din năzuinţa de a da frazei o ţinută cât mai „scriptică”: „*le a* înlesnit” (*CRP*. 8), „medicul care *te-a* îngrijit” (*CRP*. 11), „existenţa *îşi o* datoreşte omul naturii” (*CRP*. 32) 14S, „*te-ai aştepta*” (*CRP*. 34), „atâta *îi se pare* lui de sigură” (*PE*. 449), „pe cZe-a *întregul*” (*PS*. 144), „*de* a *îndoasele*” (*PS*. 379), „*le au cunoscut*” (*PE*. 560.566), „*în o* experienţă ideală” (*EM*. 499), „universul a fost produs *prin o* cauză” (*PE*. 606), „să se indice *prin o* denumire potrivită” (*PE*. 638), „*din* o preocupare filosofică” (*PE*. 604) etc. Menţionăm că, neoonsiderând asemenea

209 Vezi infra, EM. 434.
210 Am corectat asemenea forme cu ajutorul parantezlor drepte – secolul [al] XVII-lea, secolul al XVII [-lea] etc. – cînd se găseau în text, dar le-am menţinut, necorectate, în titluri : Partea II, Capitolul III etc.
211 Vezi p. LXV.
212 Op. cit., p. 44.
213 Vezi şi infra, § 97 şi § 244.

preţiozităţi formale ca simple superfluităţi grafice, nu am eliminat prin trăsură de unire hiaturile (*le-a* în loc de *le a*, *te-a* în loc de *te-a*, *ne-au* în loc de *ne au* etc.), întrucât trăsura de unire ar fi creat nişte diftongi şi triftongi sintactici subiectivi – eufonici, este adevărat –, dar grija pentru eufonie nu poate justifica intervenţia editorului în text.

MORFOLOGIA I Substantivul

80. Substantivul masculin *cartof* (sp.), *cartofi* (pl.) apare la plural şi cu desinenţa – *e* – *cartofe* (*PS*. 366) – caracteristică substantivelor feminine (*cartofă* – *cartofe*) şi celor neutre (*cartof* – *cartofe*).

81. Neologismele *atom* şi *emul*, masculine în limba literară, sunt şi feminine în textele lui C.R.-M.: *atomele* (*PS*. 243 333), *atomelor* (*PS*. 174), *emulă* (*CRP*. *77*).[214][215]

82. Substantivul masculin *centru*, din sintagma *centru nervos*, nu face totdeauna pluralul cu desinenţa – *i*, cum ar trebui după norma gramaticală, ci uneori şi cu desinenţa – *e* – *centre nervoase* (*PS*. 298,340) – lăsând impresia unei „dezertări” de la genul masculin în favoarea genului neutru. În realitate, forma *centre nervoase* este o reminiscenţă dintr-o vreme

214 Nu am întîlnit însă nici singularul atomă, ceea ce ne permite să presupunem că s-ar putea să fie vorba' de un substantiv neutru (atom – atome), şi nici pluralul emule.
215 Vezi supra, § 81, atom – atome.

anterioară lui C.R.-M., când numai această formă era corectă, cealaltă, *centri nervoşi* (dominantă în textele antologiei), reprezentând tendinţa din ce în ce mai puternică de trecere la genul masculin a substantivelor neutre care denumeau, la un moment dat, obiectele şi sistemele din domeniul ştiinţelor şi tehnicii14B.

83. Substantivul feminin *flacără* păstrează uneori, în formele de plural, pe *a* accentuat nealternat ru *a*: *flăcări* (*EM*. 471), în loc de *flăcări*.

84. Substantivele feminine *favoare* şi *perioadă* sunt dublate de formele lor vechi, de genul neutru, *favor*[216] şi *period*, dar numai la singular: *favorul* (*PE*. 571), *defavorul* (PS. 238), *period* (PS. 161).

85. Substantivul feminin *ceartă*, care în mod normal face pluralul cu alternanţa vocalică e o/e şi desinenţa – un *certuri*, se abate de la regulă prin forma de plural *certe*, învechită şi pe vremea lui C.R.-M. (*CRP*. 88).

86. *Grimasă* primeşte, la plural, în locul desinenţei – *e*, literare, desinenţa – un populară şi învechită (*CRP*. 80).

87. Substantivul neutru *minut* (sp.), *minute* (pl.) apare la singular şi cu desinenţa – *a*, *minută*

216 Ridiculizat de Caragiale, dar cultivat de V. Alecsandri, care a promovat
şi apărat şi forma onor. »

(*PS*. 158), proprie singularului substantivelor feminine, dar cu sensul de diviziune a timpului.

88. Substantivul neutru *sofism* apare dublat de forma veche, terminată în – *a*, care-l transformă în substantiv feminin: *sofismă* (*CRP*. 83,84,85, *PE*. 385).

89. Neologismul *motor* – *motoare*, substantiv neutru şi în limba literară de pe vremea lui C.R.-M., apare la plural şi sub forma ciudată *motori*, deci asimilat substantivelor masculine: „*motorii* cei mai puternici ai fabricilor” (*PS*. 294). Această schimbare a genului se datorează fie tendinţei de trecere la masculin a substantivelor neutre care denumeau obiecte din domeniul tehnicii[217], fie influenţei exercitate asupra condeiului autorului de forma originară, din limba franceză, unde *moteur* este de genul masculin, fie unei influenţe a limbii italiene, limbă în care *motorul* este de asemenea masculin (*il motore* – i *motori*), fie, în fine, unei apropieri de substantivele masculine nume de agent în – *tor* – *călător*, *cititor*, *director*, *gladiator*, *învăţător*, *semănător* etc.

90. Substantivele feminine *boală*, *roată*, *şcoală*, care în limba literară actuală fac pluralul în – J – *boli*, *roţi*, *şcoli* –, deci cu alternanţa vocalică *oafa* şi cu palatalizarea consoanei finale, apar şi cu pluralul în – *e*, fără alternanţă vocalică şi fără palatalizarea consoanei finale: *boli* (*EM*.

217 Vezi supra, § 82.

470), *roate* (*PS*. 227), *şcoli* (*PE*. 625, să 746), forme culte, folosite mai intens la finele secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, din năzuinţa de a păstra în flexiunea nominală vechea desinenţă – *e*, specifică şi tradiţională pentru pluralul substantivelor feminine. Aceste forme nu au reuşit să se impună în limba literară şi au devenit, în raport cu tendinţa puternică a substantivelor feminine de a înlocui desinenţa – *e* prin desinenţa – *i*, artificiale.[218]

91. Din aceeaşi năzuinţă, combinată, poate, cu teama de a nu greşi punând d esinenţa mai nouă, – *i*, în locul celei considerate a fi corectă, – *e*, numeroase substantive feminine terminate la singular în – o (şi câteva în – *e*) fac pluralul în – e[219], nu în – *i*, ca în limba literară actuală, care, în acest caz, ca şi în altele de altminteri, nu se deosebeşte de limba literară folosită pe vremea lui C.R.-M.: *aptitudinile* (*PS*. 265, *Voc*. 658), *atitudinile* (*PE*. 555), *comandele* (*CRP*. 14), *criticele* (*EM*. 481), *datinile* (*CRP*. 20), *epoci* (*CRP*. 42, *PS*. 138,209,314,352, *EM*. 479,528,569)[220], *fabricile* (*PS*. 294, *Voc*. 659)[221], *grifele* (*PS*. 169), *imaginile* (*PS*. 291,300)[222], *lofe* (*CRP*. 61); *lozince* (*EM*. 436), *maşinile* (*PS*. 333)[223], *opincele* (*CRP*.

218 Cf. Gramatica limbii ron\âne, ed. cit., vol. I, p. 69.
219 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 20 – 21, 67.
220 Vezi infra, § 97.
221 Vezi infra, ibidem.
222 Vezi infra, ibidem.
223 Vezi infra, ibidem.

56), *pagine* (*PS*. *277*), *paginele* (*EM*. *482*)[224], *patimile* (*PS*. *174*). *piedicile* (*Voc*. *722*), *regulile* (*PS*. *129*, *EM*. *441*), *republicile* (*CRP*. *5*), *strade* (*CRP*. *79,95*), *verigele* (*PS*. *226,292*), *uiefe Ze* (*CRP*. *62*)[225].

92. Fie din cauza tendinţei rostirii populare de a închide vocala *e* în poziţie neaccentuată, transformând-o în *i*[226], fie din necunoaşterea regulii gramaticale, numeroase substantive feminine terminate la singular în – o, care în mod normal ar trebui să facă pluralul în – *e* şi, la forma articulată cu articol enclitic, în – *ele*, fac pluralul şi în – *i*, – *de*: *capodoperele* (*Voc*. 719), *cunoştinţe* (*PS*. 183), *daraveri* (*CRP*. 80), *inteligenţile* (*CRP*. 68), *literilß* (*PS*. 170, *Voc*. 688), *numerile* (*PS*. 175), *operele* (*CRP*. 10, *Voc*. 733, *PS*. 126,140,146, *PE*. 526), *operelor* (*CRP*. 48, *Voc*. 685,734), *pietrile* (*PE*. 528), *secoli* (*PS*. 160), *secolilor* (*EM*. 468). *sferile* (*PE*. 543), *suferinţe* (*CRP*. 16).

---

224 Vezi infra, ibidem.

225 Adăugăm acestei înşiruiri de exemple observaţia că şi adjectivele cunosc asemenea forme de plural (micelor – CRP. 14). Este de presupus, dacă ţinem seama şi de formele de genitiv-dativ singular articulat la care trimitem prin notele de mai sus, că aceste forme de plural în -e în loc de -i, care dau un aspect vetust paginilor lui C.R.-M., erau, în graiul filosofului, mult mai numeroase decît ne lasă să întrevedem exemplele date, printre ele figurînd, probabil, şi substantive ca, de pildă, critice, culture, lampe, logice, mănuşe, metafizice, nature, omide, patime, rane etc.

226 Vezi supra, § 44.

93. Câteva substantive de genul neutru, terminate la singular în consoană, fac pluralul cu desinenţele – *un* şi – *e*: *albumuri* (să 755), *destinuri* (*PE*. 624), tiparurile (EM. 406), profite (CRP. 84), stratele (CRP. 91, să 755), în loc de albume, destine, tipare, profituri, straturi.

94. Altele, care în mod normal ar trebui să facă pluralul cu desinenţa – *i*, de vreme ce la singular se termină în – *în* – *beneficiu* – *beneficii*, *mediu* – *medii*, *spaţiu* – *spaţii* –, fac pluralul tot în – *un*: *beneficiurile* (*CRP*. 95), *medii* (*PE*. 648, *Voc*. 651), *spaţiuri* (*EM*. 418,427).

95. În schimb, dacă se poate spune aşa, substantivul *simbol*, care ar trebui să facă pluralul cu desinenţa – un ca boZ – *baluri*, *dialog* – *dialoguri*, *potop* – *potopuri*, *resort* – *resorturi* etc., apare uneori, la plural, şi sub forma puţin obişnuită *simboale* (*PS*. 123,143,170,175,216, *EM*. 489, *Voc*. 694), indicând, probabil, ca şi *profite*[227], intenţia autorului de a evita desinenţa – un „simţită ca arhaică şi

„Populară”[228]. Aceleiaşi intenţii i se datorează, probabil – dacă nu cumva va fi vorba de o năzuinţă stilistică rămasă fără reflex în pagină –, forma greşită de piu –, ral a substantivului neutru *excurs* – *excursuri*, devenit, sub pana autorului, *excursii*: „[…] o cale care să ne ferească de *excursiile* prea lungi în domeniul neţărmurit al

2271 6° Vezi supra, § 93.
228 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 70 – 71. Vezi şi supra, § 93, 94.

"artei în genere” şi să ne ducă mai direct la ceea ce trebuie să cunoaştem în propria noastră viaţă literară” (să 744).

96. O excepţie bizară de la excepţia admisă că substantivele neutre terminate în – u semivocalic neprecedat de *o* fac pluralul în – *un* (în loc de – *le*) îl oferă *pustiu*, care apare şi sub forma *pustii*: „actualul pretins împărat al *pustiilor* Saharei” (*CRP*. 14), unde s-ar putea să fie vorba de o preluare – voită? accidentală? – a formei *pustii* din expresia eufemistică populară „ducă-se pe pustii”, sau (şi această ipoteză ni se pare mai plauzibilă decât prima) de pluralul substantivului feminin *pustie*. În acest caz, bineînţeles că referirea la „excepţia bizară de la excepţia admisă*, din începutul paragrafului, rămâne fără obiect.

97 Formele de genitiv-dativ singular nearticulat şi articulat ale substantivelor anarţinând declinărilor I (în – *a*) şi a III-a (în – e) sunt scrise adesea cu desinenţa – i în loc de – *e*: (unei) *cunoştinţe* (*PS*. 132, *EM*. 431), (unei) *experienţi* (*PS*. 285), (unei) *inteligenţi* (*CRP*. 68) (unei) *voinţe* (*PS*. 230, *Voc*. 740); cu desinenţa – *e* în loc de – *i*: (unei) *ordine* (*PS*. 342) şi, în consecinţă, cu desinenţa – *îi* în loc de – *ei*: *ctmosferei* (*PE*. 611), *camerii* (*CRP*. 84), *conştiinţa* (*PS*. 186, *PE*. 563), *dependenţii* (*PE* 562), *dependinţa* (*Voc*. 665)[229], *experienţa* (*PS*. 216,288,

229 vezi supra, § 46.

EM. 397, *PE*. 637, *Voc*. 686,700). *metropola* (*CRP*. 44), *operei* (*PS*. 137), *pietrei* (*PS*. 226,336), *ştiinţei* (*PS*. 167. *EM*. 431), *vrăjii* (*PE*. 598)[230]; cu desinenţa – *ei* în loc de – îi *cicţiunci* (*PS*. 194), *adaptărei* (*PS*. 312), *adâncimii* (*Voc*. 708), *altoirii* (*Voc*. 714), *amăgnei* (*PS*. 197), *amintirii* (*Voc*. 681), *aplicaţiei* (*PS*. 359), *biruinţei* (*PE*, 612). *bisericii* (*Voc*. 681), *bolii* (*CRP*. 20, *Voc*. 718) 16 s, *cetăţii* (*PS*. 127), *civilizaţiei* (*CRP*. 95), *cânepei* (*PE*. 624), *corelaţiei* (*PS*. 192), *conservării* (*PS*. 192), *conservării* (*Voc*. 708), *constituirei* (*PS*. 232), *convingerii* (*PS*. 246), *creaţiei* (*Voc*. *690*), *criticei* (*CRP*. 7, *PS*. 107,199), *cucerirei* (*PS*. 146), *culturii* (*CRP*. 20,48, *PS*.

130,141,146,195,312, *PE*. 600, *Voc*. 685,733, să 748), *deplasării* (*Voc*. 724), *durerii* (*Voc*. 702), *devenirei* (*PE*. 539), *epocii* (*PE*. 573)[231], *erorei* (*PS*. 218)[232], explicării (PS. 309,372), expunerei (EM. 390), fabricii (PS. 269)[233], fericirei (PS. 126.

190), firii (PS. 193, Voc. 656,661), încei (Voc. 697), frumuseţei (PS. 229,300), gândirei (PS. 300, EM. 398), gravitaţiunei (PS. 236), iernii (Voc. 651), imaginii (PS. 120, PE. 626, Voc. 724)[234][235], iubirii

---

230 Formă derivată din pluralul boale (vezi supra, § 90), caz tipic de omonimie morfologică ; vezi mai departe şi lampei, omidei, ranei, şcoalei, valoarei.
231 Vezi supra, § 91.
232 Şi eroarei (EM. 453).
233 vezi supra, § 91.
234 Vezi supra, § 91.
235 Deci fără alternanţa consonantică normală tjţ şi fără

(PS. 253, EM. 448), îmbrăcămintei (Voc. 723) 17 c, înţelegerii (PE. 586), învârtirii (Voc. 648), lămpii (Voc. 721)[236], legii (PS. 177,192,221, EM. 497), limbii (Voc. 692), literaturii (CRP. 8, să 750), lânei (PE. 624). logicei (PE. 538.566, Voc. 679), lovirei (PS. 286), lumii (CRP. 5, PS. 127,165,169,185,248,311, Voc. 652,677), luminii (PS. 176,236. PE. 600), maşinii (Voc. 660,662)[237], mănuşei (EM. 518), măsurătoarei (PS. 175,235), menirii (PE. 566), metafizicii (EM. 389,391,393, să 744), minţei (PS. 173,293,310), misiunii (Voc. 738), mişcării (să 760). mulţimii (PS. 212, Voc. 719,725,734,737), muncii (PS. 382), naturii (CRP. 11,32, PS. 116,121,128,10,166,174.236,312, PE. 535,539,576,611, Voc. 622), noţiunii (PS. 208), noutăţei (PE. 537), oglinzii (EM. 412,415), omenirii (FS. 152,157, PE. 541,549, Voc. 652), omizii (PS. 287)[238], ordinii (PE. 636), organizaţiei (PS. 131). originel (CRP. 4), paginei (PS. 201)[239], pasiunii (Voc. 720), părţei (PS. 172), personalităţii (PE. 549), pisicei (PS. 230), plăcerei (PE. 570), *politicei* (*PS*. 110, *PE*. 528, Voc. 725, să 767), *practicii* (*PE*. 684), *pregătirii* (*PS*. 167, *Voc*. 670), *presiunii* (*PE*. 639), *procedurei* (*CRP*. 99), *producţiei* (*PS*. 366), *profesiunii* (*Voc*. 668), puterez (PE. 553), ronez fCPP. 88) 17 s, *raţiunii*

---

palatalizarea consoanei finale.

236 Fără alternanţa vocalică normală a/ă.

237 Vezi supra, § 91.

238 Fără alternanţă consonantică şi fără palatalizarea consoanei finale, ca în forma literară actuală omizii ; caz tipic de omonimie morfologică.

239 Vezi supra, § 91.

(*PS*. 125,212, *PE*. 600,609), *răbdarei* (*PS*. 272), *realităţii* (*PE*. 549), *regiunii* (*Voc*. 723), *religiei* (*CRP*. 38, *PS*. 303), *selecţiei* (*CRP*. 102), solidarizării (*Voc*. 710), *stării* (*CRP*. 67), *structurii* (*PE*. 614, să 748,774,775), şcooZez fPS. 113, PE. 630, Voc. 671), tehnicii (*Voc*. 661), *tinereţei* (*Voc*. 724), *transmiterei* (*Voc*. 671), *ţârei* (*CRP*. 16, *PS*. 330, EM. 389), *uitării* (*Voc*. 705), *urcărei* (*PS*. 302), *valorii* (*PS*. 137,140,154,186,311, să 761), vzefez (CAP. 10,31,35, PS. 129,130), uocez (Voc. 668), *vremii* (*CRP*. 20, PS. 265, *PE*. 549) 176. Adăugăm că unele din aceste forme apar câteodată şi de două-trei ori pe aceeaşi pagină, şi paralel cu formele corecte sau, mai bine zis, evoluate, cu desinenţa în – îi.

98. Numeroase substantive feminine terminate la nominativ singular nearticulat în – *i* – *e* silabe (de tipul *biologie*, *burghezie*, *civilizaţie*, *energie* etc.), fac genitiv-dativul singular articulat adăugând la rădăcina cuvântului nu terminaţia eufonică – ei, recomandată de normele limbii literare, ci terminaţia – îi corespunzătoare rostirii neliterare: *afirmaţia*, (*PE*. 539), *atotputernicia* (*CRP*. 104), *biologiii* (*PE*. 542), *burgheziii* (*PS*. 370), *civilizaţia* (*PS*. 366, PE. 599); *constituţia* (*PE*. 535), *construcţia* (*PE*. 547), *contemplaţia* (*PE*. 631), *educaţii* (*PE*. 618), *energiei* (*PE*. 624,629), *euforiei* (*PE*. 596), *evoluţiii* (*EM*. 466), *familiei* (*PE*. 601), *filosofiei* (*PE*. 627), *gravitaţia* (*EM*. 504, PE. 544), *justiţiii* (*PS*. 372,382), *materiei* (*PS*. 126,161,165, PE. 535,631), *mizeriii* (*PS*. 371), *obştiii* (*CRP*. 10), *opiniii* (*PS*. 374,384), *pedagogiii*

(*PE*. 581), *poeziii* (*PS*. 143), *psihologia* (*CRP*. 38), *sclaviii* (*PE*. 552), *speciii* (*PE*... 549). *târlii* (*PS*. 315), *teoriei* (*PE*. 604), *tradiţiii* (*PE*. 538), *vocaţii* (*Voc*. 702).177

99. Genitiv-dativul numelor proprii de genul feminin, atât al celor de persoane cât şi al celor geografice, nu se abate de la trăsătura filologică dominantă a textelor lui C. R. – M.: alternarea formelor literare cu cele neliterare, de limbă veche sau de limbă vorbită. Şi în acest caz formele corecte alternează cu cele necorecte, în care este prezentă confuzia dintre terminaţiile – *ei* şi – îi *Americii* (*CRP*. 57), *Europei* (*CRP*. 14), *Franţei* (*CRP*. 73), *Saharei* (*CRP*. 14) şi *Catinchei* (*Voc*. 704), *Catincăi* (*ibidem*), ultimele două forme reflectând un mod caracteristic graiurilor din Muntenia de a forma genitiv-dativul substantivelor (proprii şi comune) terminate în – *ca*, – *ga*178, oare, deşi nepotrivit normelor flexiunii ’nominale româneşti, a fost acceptat totuşi ca normă a limbii literare.179

II Articolul

100. Deşi constituie o problemă de „acord”, deci de sintaxă, semnalăm totuşi aci abaterile – numeroase – de la normele limbii literare în folosirea articolului posesiv sau genitival:

175 Fără alternanţa vocalică normală, *a*/*a*.

176 Bineînţeles că această confuzie se

extinde şi asupra adjectivelor feminine în genitiv-dativ: *întregii* (*PS*. 163, *EM*. 455, PE. 555), *tinerei* (*PE*. 531), *vechii* (*CRP*. 28,33, să 713).

177 Majoritatea acestor genitiv-dative sunt scrise, în ediţiile de bază, cu – îi greşeală pe care am corectat-o peste tot în ediţia de faţă.

ns Iorgu Iordan, Op. cit., p. 76.

179 Vezi *Gramatica limbii române*, ed. cit., vol. I, p. 89.

XE

a) foarte frecvente sunt cazurile de utilizare a formei invariabile *a*, populare şi tradiţionale1S0, în loc de *al* (*CRP*. 15,37,38,63,104, *PS*. *193 f* 317,360, *EM*. 401, *PE*. 531,548,595,603,609,610,622,626,630, *Voc*. 710,726,730), în loc de *ai* (*CRP*. 41, *PS*. 348,362, *PE*. 619), în loc de *ale* (*CRP*. 37,51,62,75,76,83.

99.100, *PS*. 133,265,272,301,330,339,355,359, *EM*. 494,514, PE. 541,549.

562,572,575,580,588,595,600,603,635,636,638, *Voc*. 671,701,715,733); b) adesea, încercările de-a evita folosirea formei invariabile o, simţită ca necorectă, duc la alte dezacorduri – aparent mai grave, pentru că nu au nici măcar scuza automatismului bazat pe o veche tradiţie orală –, provocate de înlocuirea lui o privi ai şi prin *ale*:

„gradul de complexitate *al* centrilor de asociaţiune” (*CRP*. 25); „înăuntrul cetăţii sau *al* statului” (*PS*. 127); „planul de cucerire *al* naturii” (*PS*. 223); „fenomenul de gravitare *al* corpurilor cereşti” (*PS*. 255); „nu putem deduce nimic asupra organismului animal şi *al* transformărilor sale” (*PS*. 345); „fermentul de activare *al* cercetărilor filosofice” (*EM*. 436); „mijloace de găsire *ale* adevărului” (*EM*. 475).[240][241]

III Adjectivul

Adăugăm la consemnările incidentale de până acum, privind aspectele neliterare ale adjectivului în antologia de faţă[242][243], încă vreo câteva:

101. Prezenţa formei regionale de singular *roş* (*EM*. 492) a adjectivului *roşu*.

Adjectivele invariabile *asemenea* şi *atare* apar deseori acordate în număr cu substantivele pe care le califică: „scrierile produse în *asemeni* condiţii” (*CRP*. 51); „*Asemeni* oameni nu pot fi şi ei creştini?” (*CRP*. 59); „*asemeni* reflexiuni” (*PS*. 198); „*asemeni* tendinţe” (*PS*. 213); „*asemeni* judecăţi” (*PS*. 216); „*Asemeni* păreri nu stau

240 Prezentă în mai toate textele româneşti, din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XX-lea.
241 Vezi şi PS. 265, 297, EM. 422, 485, 510, PE. 624, PS. 186. Voc. 726. 730.
242 Vezi supra, § 60, 65, 67, 72, 73, 97 (nota Sublineară 176).
243 vezi şi CRP. 59, 76, PS. 107. Fenomenul este mult mai frecvent decît îl sugerează aceste cîteva exemple.

izolate” (*EM*. 427); „*asemeni* presupuneri […] nu se întemeiază pe o ştiinţă sigură” (*PE*. 578); „existenţa unei *atari* identităţi” (*EM*. 440) „*asemeni* îndeletniciri” (*Voc*. 704).183

102. Femininul plural al adjectivului *rar* apare uneori sub forma neregulată, populară, *rari* fân loc de *rare*), probabil datorită influenţei formelor de plural *mari*, *tari*: situaţii […] mai *rari*” (*CRP*. 39); „cazuri foarte *rari* (*Voc*. 679); „cu foarterare excepţii ” (*Voc*. 717)[244]. Semnalăm tot aci şi forma de feminin plural neliterară *vitregi* (în loc de *vitrege*); „din cauza condiţiilor *vitregi* ale trecutului istoric” (*Voc*. 735).

103. Adjective care prin originea sau însuşirea exprimată nu au grade de comparaţie, ca superior9 inferior, esenţial, extraordinar, sublim, principal, perfect, imperfect, fundamental, elementar, radical, integral, complet, universal, mediocru etc. apar adesea atât la gradul comparativ, cât şi la gradul superlativ: „o realitate mai deplină ca părţile” (CRP. 27); „aserţiuni mai principale” (CRP. 28); „popoare mai superioare” (CRP. 50); „scop mai superior” (CRP. 58); „dispoziţii mai sublime” (CRP. 60), „mai imperfect” (PS. 154); „mai nepieritoare” (PS.

155); „aparenţe mai inferioare” (PS. 161); „mai fundamentale” (PS. 181); „mor elementare” (PS. 302); „mai integral” (PS. 311); „mai complet”

244 Vezi şi Voc. 734.

(PS. 321); „mat original” (EM. 430); „mai esenţial” (EM. 491); „mai sintetic” (PE. 612); 185 „fceoÿ mai fundamentală” (CRP. 72); „cea mai superioară” (PS. 124); „cel mai elementar” (PS. 222); „cele mai superioare” (PS. 242); „cei mai secundară” (PS. 303); „cei mai geniali” (PS. 379); „cea mai completă” (EM. 393); „cel mai desăvârşit” (EM. 443); „cel mai elementar (EM. 503); „cele mai esenţiale” (EM. 510); „cele mai extraordinare” (Voc. 658); „cea mai clasică” (Voc. 702);[245] iată şi două exemple de superlative absolute: „foarte inferior” (PS. 140); „foarte imperfect (PS. 154).

IV Pronumele

104. Forma neaccentuată a pronumelui personal de persoana a III-a singular *îi* este folosită, neobişnuit şi neeufonic, în locul lui t, deşi este urinat de pronumele *se*; „într-o vreme *îi se* aduceau atâtea laude” (*CRP*. 44), „atâta *îi se*pare lui” (*EM*. 449).[246]

105. Forma neaccentuată a pronumelui personal de persoana I plural în cazul dativ, *ni*, este folosit şi independent, adică şi fără a fi urmată de un alt pronume: „legile […] nu *ni* sunt cunoscute” (*PS*. 267). Ţinând seama de faptul cât autorul era oltean şi că *ni* apare rar în această formulă, presupunem că nu e vorba de un

245 Alte exemple de asemenea comparative în CRP. 44, PS. 108, 124, 144, 154, 195. 236, 247, 330, 339, 352, 364, EM. 393, 397, 415, 416, 424, 425, 445, 446, 459,

246 Vezi şi supra, § 79.

fenomen fonetic vechi şi regional (închiderea lui *e* la *i*), ci de o influenţă de prestigiu lingvistic.[247]

106. Uneori pronumele personal de persoana a IIT-a feminin *dânsul*, *dânsa* ţine locul numelor de lucruri, ca în graiul moldovenilor.[248]

107. Formele pronumelui de întărire sau, mai bine zis, ale adjectivului pronominal *însumi*, *însămi*, *înşine*, *însene*, *însuţi*, *însăţi*, *înşivă*, *însevă*, *însuşi*, *însăşi* *înşişi9* *inseşi*, *însele*, apar, în majoritatea situaţiilor, neacordate în persoană, gen, număr şi caz cu substantivele sau pronumele pe care le determină, reduse, de cele mai multe ori, la forma persoanei a III-a feminin singular *însăşi*, folosită în loc de *însuşi* (*CRP*. 3,8,37,51,70,95, *PS*. 175,286,302,303,307,311,320,352,359,383, *EM*. 509, *PE*. 537,546,562,644), de *înşişi* (*CRP*. 13,57, *PS*. 321,329,. *PE*. 548,570,601) şi de *înseşi* (*CRP*. 24,29,30,33,37,39,.57,85,95, *PS*. 181,236,239,256,266,274,296,301,302,303,317,322,334,336,367,368,374, *EM*. 428.

438,440,446,464,508, *PE*. 535,560,618, *Voc*. 673). Alteori neregularitatea, „înlesnită" şi de sensul adverbial „chiar" pe care îl are forma invariabilă *însăşi*, este extinsă şi asupra altor forme. Astfel, *însuşi* (pers. III m. se.) apare în locul

---

2471 68 După cum se ştie, N. Iorga scria numai aşa („omul care ni trebuie"), iar Al. Vlahuţă folosea şi el forma ni pentru ne (Unde ni sînt visătorii ?).
248 Cf. PS. 381.

lui *însăşi*
(*PS* 273) şi *înşişi* (pers. III m. pl.) în locul formei de persoana a III-a feminin plural *înseşi* (*PE*. 539,571,574,593). Acestei serii de confuzii i se adaugă un aberant *înşile* (*PS*. 230,348, *PE*. 587) pentru *însele* (obţinut probabil prin contaminarea formelor *înşişi* şi *însele*), care înlocuieşte forma de masculin persoana a III-a plural *înşişi*.

108. Pronumele relativ-interogativ *care* este folosit frecvent, la plural, şi sub forma mai veche *care*, atât la masculin, cât şi la feminin şi neutru (*CRP*. 10,12, *PS*. 107,108,109,144,161,185, *EM*. 394,403,496, *PE*. 526,528,563, *Voc*. 651,656,660,683,688,738).

109. Grupul *ceea ce* – forma feminină a „pronumelui sui generis" *cel ce* –, alcătuit dintr-un pronume demonstrativ şi unul relativ, apare adesea sub forma pretenţioasă, pseudocultă, dar greşită, *aceea ce* (*PS*. 134,141,149,214,217,297,311,312,315, *EM*. 413, *PE*. 551,590,603, *Voc*. 652,659,678,685,698,718), şi pe deasupra şi redundantă într-o sintagmă ca „în aceea *ce* priveşte" (*PS*. 274).

110. Pronumele demonstrativ masculin *acesta*, apare, la genitiv-dativ sân gular, şi sub forma *acestui* (*PS*. 125), în loc de *acestuia*; la nominativ-acuzativ plural, alături de forma corectă *aceştia*, apare uneori şi forma familiară *aceşti* (*PS*. 217,221,292, *EM*. 447), iar la genitiv-dativ plural, alături de *acestora*, şi *acestor* (*PS*. 208)".

111. Forma literară de feminin în nominativ-acuzativ plural *acestea* este concurată de forma regională fără – o, *aceste* (*CRP*. 41,50,75.93, *PS*. 216,279, *EM*. 414, *Voc*. 725).

112. Formele fără – o apar şi la pronumele demonstrativ al depărtării, atât la masculin singular – *acel* (*PS*. 220), în loc de şi paralel cu *acela* –, cât şi la feminin plural – *acele* (*PS*. 110,179,198,279,295,311, *EM*. 492, *Voc*. 718), în loc de şi paralel cu *acelea*.

113. Nominativ-acuzativul" plural al pronumelui nehotărât *oricare* este uneori *oricare* (*PS*. 188).189

114. Pronumele nehotărâte *oricare*, *oricine* şi *orice* sunt înlocuite frecvent de variantele lor „considerate mai expresive" 190, *orişicare* (*EM*. 401,458,469,484, *PE*. 540,543,545,546,558,606,615,625,628,631,633* 635.638 etc.), *orişicine*
(*EM*. 494 *PE*. 533,626, să 770,779 etc.) şi *orişice* (*CRP*. 43,59, *PS*. 120,195.

198,206,212,243,245,276,288,289,297,298, *EM*. 389,397,400,414,419,. 424.

430,446,455,460,466, *PE*. 526,534,536,543,545,548,551,552,554,557,560.

591,595,646, *Voc*. 652, să *777*,778,779,780

etc. *Fiecare* apare, la genitiv-dativ, sub forma adjectivului nphotărât *fiecărui* (*PS*. 231), în loc de *fiecăruia*.

115. Semnalăm de asemenea folosirea variantelor populare *nimenea* (*PS*. 367) şi *nimănui* (CliP. 89) ale pronumelui negativ *nimeni*, precum şi a formei culte de pronume negativ în dativ *nicicui* (*PS*. 374).

189 Vezi supra, şi 108.

190 Iorgu Iordan, Op. cit., p. 327 – 328.

XEIII

La cele semnalate până acum[249], adăugăm:

116. Folosirea formei vechi *amândorora* (*PS*. 365), de genitiv-dativ, a numeralului colectiv *amândoif* cu valoare substantivală.

117. Prezenţa parazitară a prepoziţiei *de* înaintea numeralului ordinal, probabil din cauza confuziei, curentă în graiul popular, între numeralele ordinale şi adverbele de timp şi de loc cu care cele dintâi se aseamănă, dacă nu cumva va fi fost la mijloc intenţia de face „stil” prin imitarea construcţiilor populare de tipul „văr de-al doilea”, „nevastă de-a doua” etc. Iată câteva citate ilustrative: „Acelaşi caz şi cu exagerarea *de a*

249 Vezi supra § 16, 33 (nota 60), 77, 78.

doua”. (*EM*. 435); „În cazul dintâi avem o ipoteză idealistă, iar în cazul *de al doilea*, o ipoteză energetică” (*EM*. 493); „fenomenele de conştiinţă care constituie aspectul *de al doilea* al realităţii” (*EM*. 498); „Starea *de a doua* [...] este absolut identică cu starea dintâi” (*EM*. 500).

118 (În declinarea numeralelor ordinale este folosit, în locul pronumelui demonstrativ *cel*, *cea*, urmat de prepoziţia de pronumele demonstrativ acel, acea (*PS*. 312, *PE*. 581).

VI Verbul

119. Verbele *apărea*, *dispărea* şi *prevedea* ilustrează, în antologia de faţă, tendinţa quasi-generală a verbelor de conjugarea a II-a (în – *ea*) de a trece la conjugarea a III-a (în – *e*): „Înainte de *a apărea*” (*Voc*. 672,728), „*ar apare*” (*CRP*. 10, *PS*. 236), „*a dispărea*” (*CRP*. 38, *PS*. 355), „*vor dispărea*” (*PS*. 237), „*ar dispărea** (*PS*. 376), „o *prevede*” (*PS*. 257), „nu putem *prevedeu* (*PS*. 233), „putem *prevede*” (*PS*. 287, *EM*. 410), „când totul se putea *prevede*” (*EM*. 425), „nimeni nu le poate *prevede*” (*PE*. 608).

120. *A rămâne* mărturiseşte prin câteva forme, îndeosebi de viitor I, influenţa exercitată de verbele de conjugarea a II-a asupra celor de conjugarea a III-a: „*va rămânea*” (*PS*. 109,134).

121. Alte verbee vechi şi neologice, au forme flexionare duble, după conjugarea I (în – *a*) şi după

conjugarea a IV-a (în – *i*): *adăuga*, *adăuga* şi – mai rar – *adăugi* (*PS*. 112)[250], *descrie* şi, mai rar, *descri* (*CRP*. 51, *PS*. 329), *prefera* şi, mai rar, *preferi* (*PS*. 271), *repeta* şi, mai rar, *repeţi* (*CRP*. 72, *PS*. 283), *rezolva* şi, mai rar, *rezolvi* (*PS*. 282,351, *EM*. 458,505, *PE*. 565).

122. Verbele de conjugarea I *desfăşura* şi *înconjura* au, la timpul prezent al modurilor indicativ şi conjunctiv, persoanele a III-a singular şi plural, şi formele vechi, populare şi regionale, fără alternanţă vocalică şi cu accentul schimbat de pe penultima pe antepenultima silabă: (el, ea, ei, ele) *desfăşură* (*CRP*. 33,41, *PS*. 133,157,166,221,226, *EM*. 396, *PE*. 550, *Voc*. 612,69*1,698*, şi (el, ea, ei, ele) să *desfăşure* (*PS*. 213, *PE*. 573), în loc de (el, ea, ei, ele) *desfăşoară* şi (el, ea, ei.

ele) *să desfăşoare*; (el, ea, ei, ele) *înconjură* (*Voc*. 717) şi (el, ea, ei, ele) *să înconjure* (*PS*. 181,197), în loc de (el, ea, ei, ele) *înconjoară* şi (el, ea, ei, ele) *să înconjoare*.

123. Verbul derivat (a) *susţine* are, la indicativ prezent, persoana I singular, pe lângă forma literară (*susţin*), dominantă, ca frecvenţă, şi forma neliterară, iotacizată, *susţiu* (*PS*. 255); (a) *resimţi*, de asemenea verb derivat, are la conjunctiv prezent, persoana a III-a singular, pe

250 Adăoga mărturiseşte prin abstractul verbal adaos (EM. 499) apartenenţa şi la conjugarea a III-a : adaoge, formă veche, atestată încă din secolul al XVI-lea (cf. Ovid Densusianu, Op. cit., vol. II, p. 126).

lângă forma literară (*să resimtă*), frecventă, şi forma neliterară, iotacizată, *să resimţă* (*CRP. 70*).

124. Foarte numeroase sunt verbele de conjugările I şi a IV-a, atât vechi cât şi neologice, care primesc la prezentul indicativ şi conjunctiv, persoanele I, a II-a şi a III-a (ultima şi la singular şi la plural),. sufixele flexionare – *ez* şi – *esc*: *aberează* („*aberează* încă multe energii sufleteşti, din cauza plusului lor de viaţă, spre misticism" – *PE*. 601), *constituie* (*EM*. 394), *să contempleze* (*EM*. 423), *eltmineză* („corpul social biruitor o *elimineză*" – *QRP*. 9; „această ipoteză *elimin cază* cu desăvârşire hazardul" – *EM*. 509), se *elimineză* („eroarea vechii psihologii *se elimineză* prin următorul raţionament" – *EM*. 462), *să se elimineze* (*PS*. 170), *imită* („civilizaţia *imită* – *CRP*. 41; *Voc*. 719,734), *să imiteze* (*Voc*. 736), *se îndreptează* („ei *se îndreptează* cu toţii spre ştiinţa biologiei" – *EM*. 482), *se îngrijoreşte* („el nu *se îngrijoreşte* de lucruri – *CRP*. 90), *înseamnă* (*Voc*. 724), *înăbuşeşte* (*CRP*. 99), *se perindează* (*PS*. 265), *se rezumează iPS*. 225), *se sprijinesc* (*EM*. 491), *trebuie* („Nouă ne *trebuie* alte exemple de imitat; nouă ne trebuie alt gen de inovatori" – *PS*. 353), *trebuie* (*EM*. 483) etc. Asemenea forme, unele de-a dreptul bizare (*aberează*, *îngrijoreşte*), deşi sunt concurate de altele, fără sufixele flexionare – *ez* şi – *esc*, ca de pildă: *anticipă* (*Voc*. 652), *se concentră* („Rostul său *se conchntră* în fericirea sa personală" – *CRP*. 14), *se inventă* (*Voc*. 707), *se îngustă* (*PS*. 270), *procedă* (*PS*. 241, *Voc*. 703), *să proceadă* (*PS*.

121), *să se raporte* (*PS*. 214), *să serve* (*PS*. 175) etc., în majoritatea lor neologisme, sau poate tocmai pentru că, neologisme fiind, încă nu erau adaptate la normele morfologiei româneşti a verbului, contribuie la consolidarea impresiei de vetustate pe care o lasă cititorului parcurgerea lucrărilor lui C. R. – M.

125. Se remarcă o oarecare nesiguranţă în formarea prezentului indicativ, persoana a III-a singular şi plural, şi a prezentului conjunctiv, persoana a III-a singular, de la verbele de conjugarea a IV-a: *precede* în loc de *precedă* („Tradiţia *precedă* conştiinţei personale. Adică, civilizaţia *precede* culturii" – Voc. 694), *descopere* în loc de *descoperă* (*PE*. 629), *înăbuşe* în loc de *înăbuşă* („se întinde şi *înăbuşe*" – *CRP*. 99), *sufere* în loc de *suferă* („Omul care *sufere*" – (*CRP*. 93) 193, *acopăr* în loc de *acoperă* („formele *acopăr*" – *CRP*. 74), *să-ţi iese în* loc de *să-ţi iasă* („*să-ţi iese* din sfaturi" – CRP. 55).

126. Menţionăm aci, deşi este. În fond o problemă de grafie194, formarea greşită, în ediţiile de bază, a imperfectului verbelor de conjugarea a IV-a terminate la infinitiv în – i, cu sufixul – ia în loc de – ea: citea, clădia, denumia9 denumiam, deosebiam, deosebiau, dobândiau, doria, doriau, găsia, ieşiai, împărţiau, îndeplinia, lipsia, mulţumiau, netezia, numia, priviau, rătăciau, referia, săria, ser

193 Atât în cazul lui *înăbuşe* cât şi în cazul*

lui *descopere*, *sufere* s-ar putea să fie vorba de un fenomen fonetic regional: deschiderea vocalei o după *r*, $. Vezi şi supra, şi 34.

194 Vezi supra, p. LXV – LXXIII.

xev *via*, *sfârşia*, *simţea*, *stăpânia*, *străluciau*, *suferia*, *venia*, *vorbea*. Am corectat asemenea forme, transcriindu-le cu sufixul – ea, folosit, de asemenea, mai frecvent recit sufixul – *ia*, în ediţiile ce bază.

127. În majoritatea cazurilor, viitorul I are formele obişnuite în limba literară. Am notat o singură excepţie (care s-ar putea să fie însă greşeală de tipar): în *EM*. 396 apare forma populară cu *a* în loc de *va* („Dar până *a veni* acea vreme, dacă va venit omul totuşi trăieşte în întregimea sau), puţin obişnuită în limba vorbită din Muntenia şi Oltenia.

128. Foarte rar – nu am notat decât două cazuri –, şi numai la persoana a III-a plural, apar formele vechi, originare, de mai mult ca perfect, fără desinenţa – *că*: *adusese* (PS. 158) şi *avusese* (*PE*. 569).

129. Infinitul lung, substantivat, al verbelor de conjugarea I apare adesea, atât la verbele vechi cât şi la verbele neologice, „refăcut" conform normei de formare specifice, adică prin adăugarea sufixului – re la forma de infinitiv scurt, deci în – *are*: *anesteziere* (*PE*. 599), *asociere* (*PS*. 145,242,255,290,291,310,342, *EM*. 428,460,507,

Voc. 705), *concilierea* (*EM*. 503, *PE*. 613), *copierea* (*PE*. 581), *depreciarea* (*PS*. 135), *despoiarea* t (*PS*. 132), *devierea* (*CRP*. 4, *PE*. 587, să 757), *diferenţierea* (*CRP*. 10,24,26, *PS*. 108,211,264,306,317,347, *EM*. 508, *PE*. 525,586,593,643,647, *Voc*. 702,710, să 747), *disasociare* (*PS*. 243), *distanţiarea* (*PE*. 559)[251], *iniţiarea* (*CRP*. 88), *înapoierea* (*CRP*. 7,89), *întemeierea* (*CRP*. 10,90, *EM*. 482), *muiarea* (*PS*. 120), *plagiate* (*CRP*. 79), *studiarea* (*CRP*. 50, *PS*. 109,322). Aceste forme, bizare în lucrări datând de la aproape jumătatea secolului al XX-lea, sunt fie false regresiuni morfologice[252], fie reminiscenţe didactice, culturale, fie simple hiperurbanisme morfologice. Prezenţa lor pe aceleaşi pagini cu formele literare indică o anume incertitudine în aplicarea normelor gramaticale şi totodată un cuantum de conservatorism lingvistic.

130. Deşi între infinitivul lung, substantivat, şi substantivul propriu-zis există o nuanţă

---

251 Distanţiarea presupune existenţa unui infinitiv scurt a (se) distanţia, obţinut, probabil (dacă nu e vorba cumva de o greşeală de tipar), prin contaminare cu diferenţia, de care se apropie semantic.

252 Asemenea infinitive lungi se întîlnesc în texte datînd din secolul al XIX-lea. Iată două culese din DAR : „Cînd punem numai două noţiuni lîngă olaltă... avem numai o asociare psihologică“ (Maiorescu, Logica) ; „Romii... ia seama la toată întemeiarea duşmanilor“ (Beldiman, Istoria lui numa Pompilie, al doilea craiu al Romii).

semantică destul de uşor de perceput[253][254], totuşi în textele lui C.R.-M. nu sunt puţine cazurile în care substantivele propriu-zise iau în mod nejustificat locul infinitivelor lungi, substantivate. Iată numai câteva exemple: *aplicaţia* pentru *aplicarea* (*EM*. 647), *colaboraţia196*, pentru *colaborarea* („O cultură ieşită din *colaborarea* anonimilor” – *Voc*. 738), *consolaţie* pentru *consolare* (*PE*. 599), *cooperare* pentru *cooperare* (*CRP*. 74), *coordinaţie* pentru *coordonare* (*PE*. 596), *cristalizaţii* pentru *cristalizarea* (*PE*. 561), *cunoştinţă* pentru *cunoaştere* („nimeni nu s-a mai încrezut să fundeze pe datele lor *cunoştinţa* adevăratei realităţi” – *PS*. 124; „o *cunoştinţă* sistematică asupra caracterului” – *PS*. 281, „setea sa de *cunoştinţă* adevărată” – *PS*. 333; „progresele […] privitoare la *cunoştinţa* personalităţii” – *EM*. 520; „*cunoştinţa* sistematizată a regulilor” – *Voc*. 679), *dotaţiei* pentru *dotării* (Voc. 652), *exageraţii* pentru *exagerări* (*EM*. 435), *exagerări* pentru *exagerări* (*EM*. 434), *formaţiune* pentru *formare* („cultura română este în curs de *formaţiuneu* *PS*. 328), *ignoranţă* pentru *ignorare* („această *ignoranţă* a realităţii” – *Voc*. 679), *ilustraţie* pentru *ilustrare* (*EM*. 485), *imitaţia* pentru *imitarea* (*Voc*. 661), *incarnaţie* pentru *încarnare* (*PE*. 611), liberaţiune199 pentru

253 „La infinitiv predomină ideea de acţiune, la substantivul propriu-zis ideea de noţiune oarecum abstractă (rezultatul acţiunii, forţa sau instituţia care săvîrşeşte acţiunea etc.)“ (apud Iorgu Iordan, Op. cit., p. 186).

254 Vezi infra, § 143.

liberare, sau, pentru termenul folosit astăzi, *eliberare* („*liberaţiunea* […] de sub tirania fricii necunoscutului”.

PS. 241), *manifestaţii* pentru *manifestări* („asemenea exageraţii nu sunt *manifestaţii* trecătoare” – *EM*. 435; *PE*. 600), *manifestaţiile* pentru *manifestările* („*manifestaţiile* diplomatice” – *Voc*. 731), *orientaţie* pentru *orientare* („instinctul de *orientaţieu* – *PE*. 626), *organizaţia* pentru *organizarea* („pe cât timp nu va şti *organizaţia* acestei armate” – *PS*. 345; „primeşte cu neîncredere orice încercare de reformă în *organizaţia* societăţii” – *PS*. 381; „în *organizaţia* muncii intră multe posibilităţi” – *Voc*. 660*;* să 774), *organizaţiei* pentru *organizării* (*Voc*. 655), *participate* pentru *participare* (*PE*. 609), *preocupaţiuni* pentru *preocupări* (*PE*. 533). *relaţie* pentru *relatare* („ziarul *Le Temps* […] publică o *relaţie* după marele discurs al ministrului” – Voc. 731), *subordinaţiune* pentru *subordinare* sau *subordonare* (*EM*. 495) etc.

Acest aspect are, ca să spunem aşa, şi revers, adesea în locul substantivelor propriu-zise apărând infinitive lungi, substantivate: *afirmare* pentru *afirmaţie* („Ce este adevărat în această *afirmare*? Aceea ce este adevărat şi în *afirmările* teoreticienilor socialişti” – *PS*. 356; „Şi această *afirmare* se poate uşor dovedi prin fapte istorice” – *Voc*. 730), *deducere* pentru *deducţie* („Această *deducere* nu se poate face decât dacă proprietăţile se exclud” – *PE*. 612), *explicare* pentru *explicaţie* („(Faptele politicienilor români] rămân în afară din cadrul fenomenelor asupra cărora se poate da o

explicare ştiinţifică” – *CRP*. 92; „aceasta ar fi o *explicare*; totuşi nu o *explicare* suficientă” – *CRP*. 95; „*Explicarea* cea mai completă nu ar fi putut fi călăuza vieţii industriale, unde în primul rând se cere prevederea. *Explicarea* satisface logica, dar prevederea satisface […] şi tendinţa omului modern de a se simţi liber” – *PS*. 256); *funcţionarea* pentru *funcţiunea* sau *funcţia* („ceea ce le interesează pe acestea este numai forma sub care accidentele lumii externe pot influenţa *funcţionarea* lor vitală – *PS*. 188); *opunere* pentru I *opoziţie* („Ea este mai mult o concepţie negativă, formată prin *opunere* cu lumea experienţei noastre” – *PS*. 184); *procedarea* pentru *procedeul* („Ei îşi atrag, prin *procedarea* acesta, aparenţa de a fi mari învăţaţi” – *EM*. 390); *reflectarea* pentru *reflecţia* („*reflectarea* nu lipseşte nici acelor care se ocupă de alte ştiinţe” – *EM*. 393).200

131. Numeroase sunt cazurile de folosire a infinitivului scurt fără *a*, atunci când este precedat de verbul (a) *şti*, fenomen specific regional. Iată câteva exemple: „*au ştiut produce*” (*CRP*. 58), „*să ştii plasa*” (*CRP*. 97), „ea *va şti diferenţia*” (*PS*. 359), „el *va şti întrebuinţa* (*PS*. 381); „*va şti împreună* caracterele subiective” (*EM*. 446); „omul de ştiinţă experimentală *n-ar şti ce răspunde*” (*PE*. 538); „Plânsul îl avea omul înainte *a şti râdeu* (*PE*. 598); „*a nu şti vorbi* literar” (*Voc*. 730); „Ei *ştiu preţui* timpul cum *ştiu preţui* şi suprafaţa cultivabilă a pământului” (*CRP*. 52), „*ştiţi exprima*” (să 758).

199 În *liberaţiune* poate fi lesne recunoscut cuvântul francez *libération*. De altfel, înlocuirea substantivului derivat din infinitivul lung cu substantivul propriu-zis poartă marca influenţei limbii franceze.

200 Vezi alte exemple în *CRP*. 32,38,43,51,67,84,94, *PS*. 126,130,141,162,165,180,182,185,187,195,201,207,215,219,220,222,245, *EM*. 395,398,407,414,426,427,444,453,459 etc. etc.

XEVII

132. Prezenţa, rară, a unor gerunzii neliterare, „refăcute", de tipul *asociindu-le* (*CRP*. *77*), *variindu-se* (*PE*. 579), în loc de *asociindu-le*, *variindu-se*, se explică, probabil, prin teama de a nu se abate de la norma formării gerunziului (tema de bază + sufixele modale – *ând* – pentru verbele de conjugările I, a II-a, a III-a şi a IV-a în –! – şi*ind* pentru verbele de conjugarea a IV-a în – *i*). Deci ar fi vorba de hiperurbanisme morfologice.

133. Alături de formele literare ale verbului neregulat (a) *da*, se întâlnesc, rar, formele vechi şi regionale de imperfect (persoana a III-a singular şi persoana a III-a plural) *dedea* (*PS*. 156,199), *dădeau* (*CRP*. 67, *PS*. 199, să 747), de perfect simplu (persoana a III-a singular şi persoana a III-a plural), *dete* (*PS*. 253, *PE*. 608), *deteră* (*CRP*. 66) şi varianta (literară) a formei de persoana a III-a singular, conjunctiv prezent *să deie* (*CRP*. 101, *PS*.

206).

134. Reminiscenţă ortografică şi fonetică din vremea latiniştilor, impusă prin şcoală şi prin mijloacele de răspândire a culturii, *sunt* şi *suntem* apare frecvent în ediţia noastră, paralel cu formele corecte *sunt* şi *suntem*, uneori chiar pe aceeaşi pagină.

VII Adverbul

135. Forma literară *adesea* este întrebuinţată mult mai rar decât formele hibride *adeseori* şi *adesea îi*: „*Adeseori* în viaţa de toate zilele întâlnim oameni plini de toate însuşirile” (*CRP*. 12); „din această cauză rezultă *adeseori* tulburarea conştiinţei religioase” (*CRP*. 60); „Fr. Nietzsche revine *adeseori*, în scrierile sale, asupra creştinismului „(*PS*. 146); „din discuţie rezulta mai *adeseori* persecuţie şi sacrificii de persoane” (*PS*. 169); „*Se* vorbeşte *adeseori* de legile naturii” (*PS*. 186); „este foarte *adeseori* contrazisă de fapte” (*PS*. 236); „Identitatea de persoană este un ideal de care se vorbeşte *adeseori* în şcoală, dar care se întâlneşte arareori în realitatea vieţii” (*PE*. 555); „ocazia aceasta se prezintă foarte *adeseori*” (*PE*. 599); „Negreşit că există, şi încă foarte *adeseori* (să 746); „Ele prosperă în condiţii speciale, *adeseori* numai printr-un concurs de împrejurări fericite” (PS. 145); „Se afirmă *adesea ori* […] că eul conştient formează planul din dos al conştiinţei” (*PE*. 563) etc.

136. *Alături* apare uneori şi sub forma populară, cu – *a* deictic: *alăturea* (PS. 367).

FORMAREA CUVINTELOR I Sufixe

137. – *ător*, (f.) – *ătoare*, formă „românită" a sufixului – *ator*, (*i*.) – atoare201, cu care apare paralel, formează, în majoritatea cazurilor, derivate de la cuvinte relativ recent intrate în limba noastră, derivate pe care limba literară actuală le evită, probabil pentru că „nu totdeauna par a corespunde sistemului lingvistic românesc" 202: *anticipător* (*PE*. 555,556), *argumentator* (*PS*. 288), *asigurător* (*CRP*. 4).

201 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 163.

202 Idem, *Ibidem*.

consunător (CRP, 55), contrazicătoare (EM. 395), degradatoare (CRP. 17), determinătoare (PS. 238), explicative (PS. 201,202), explicatoare (PS. IM), fascinătoare (EM. 512), Interpretator (Voc. 684), îmbărbătător (PE. 632), moralizatoare (să 748,752), unificatoare (PS. 339, EM. 442,513).

138. Vechiul sufix – *esc* nu atrage atenţia decât în două situaţii: o dată prin prezenţa lui în locul sufixului – *can*, care l-a înlocuit în multe cazuri („cultura *europenească*" – *EM*. 400) şi o dată prin absenţa lui într-un caz în care s-ar fi

cuvenit să fie întrebuinţat („satul *român*” – *PE*. 624,625).[255]

139. – *ian*, care a câştigat teren în dauna lui – *esc*, formează derivate de la nume proprii, derivate care adesea fac pluralul fără a recurge la alternanţe fonetice: *hegeliani* (*EM*. 423), *kantiene* (*EM*. 435,446), dar, surprinzător, *kantiene* (*PS*. 183) şi *kantiene* (*PE*. 609), în loc de *kantiene* sau *kantiene*[256].

140. – *ician*, variantă a sufixului – *ian*, formează derivate de la nume comune, care, ca şi derivatele cu sufixul – *ian*, fac de multe ori pluralul fără alternanţa vocalică obişnuită azi în limba literară: *fiziciani* (*PS*. 177,178,199,375), *metafizidani* (*PS*. 212,221,381, *EM*. 477), *matematicianilor* (*PS*. 175). *nepoliticieni* (*CRP*. 3), *politicieni* (*CRP*. 3,19,34,56, *PE*. 601), *psihofiziciani* (*PS*. 206).

141. – *ism* este folosit la formarea unor derivate neaşteptate: *hegelianism* (*BM*. 412) şi *mecanism* („Şcoala *mecanismului* universal” – *EM*. 410) – în loc de *mecanicism* –, formă greşită, a cărei frecvenţă ne împiedică să o considerăm efectul neatenţiei tipografului[257]. Faptul că forma

255 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 168 – 170.
256 Este vorba, evident, de o variantă redundantă şi nepotrivită a sufixului -ian, variantă care, adăugată la numele lui Kant, evocă, mai ales în forma din PS., mai mult cuhnia decît filosofia.
257 Vezi de ex. EM. 482 : „In sistemul filosofic al lui

corectă apare uneori chiar pe aceeaşi pagină cu forma necorectă este grăitor pentru incertitudinile de vocabular şi de gramatică ale lui C.R.-M., evidente şi în alte cazuri, printre care, de pildă, folosirea sufixului – *ist*.

142. – *ist* (m.), – *istă* (f.), sufix cu ajutorul căruia sunt formate cuvinte indicând pe adeptul sau adepta unei doctrine, şcoli, atitudini etc., confirmă, prin derivatele greşite *mecanist* („*Mecanistul* vedea natura ca o uriaşă maşinărie materială" – *EM*. 424), *mecanistă* („concluziile trase din filosof ia *mecanistă*" – *EM*. 411), *mecanişti* (*PS*. 178) şi *mecaniste* (*PS*. 178)[258], greşeala de limbă menţionată în paragraful anterior; tot o derivare greşită cu sufixul – *ist* este şi substantivul *biologist*, care prin forma lui indică pe un adept al biologismului, dar care, în context, are sensul de „profesionist al biologiei"; alte derivate cu sufixul – *ist*, de astă dată corecte dar învechite, la care limba literară a renunţat, sunt *pitagorist* (*PS*. 360), *pragmatist* (*EM*. 452), *romantist* (*EM*. 452).

143. Semn al tributului plătit stilului academic din anii 1920 – 1930, dar şi al unui precar simţ lingvistic, sufixul – *iune*, folosit până

Bergson, mecanismul este cu desăvîrşire repudiat şi înlocuit cu biologismul".

258 Iată un alt exemplu din PS. 194 : „filosofia materialistă şi mecanistă, sigură pe existenţa reală a materiei şi a legilor sale, nu se mai preocupă de condiţiunile cunoştinţei".

dincolo foarte departe de limitele lui de utilizare rezonabilă, evocă – desigur că fără voia autorului – stilul lui Rică Venturiano cu ale sale prefaţiune, opinie, situaţie, admiraţiune, inspiraţiune, al lui Farfuridi cu ale lui ocazie, chestiune, reviziune, constituţie, exagerare, preţiozitatea „cultă” a Ziţei („la poliţiune!”) şi confuziunea Ministrului din Ţara de Kuty, chinuit de obsesiunea de a face cuiva o confesiune dintr-o necesitate psihologică de civilizaţie, cu scopul unei consolaţiuni. Din sutele de derivate în – iune care contribuie copios la consolidarea impresiei de perimare lingvistică pe care i-o lasă cititorului lectura lucrărilor lui C.R.-M., reproducem aci numai câteva zeci de cuvinte, la forma de nominativ-acuzativ singular nearticulat, presupunând că numărul lor este suficient pentru a sugera proporţiile abuzului: aberaţie (PE. 622), abstracţiune (Voc. 675), achiziţune (PE: 562), afirmaţiune (PS. 219, EM. 416,434,465), agitaţiune (să 787), anticipaţiune (EM. 501,517, PE. 551), apariţie (EM. 404,496, PE. 541), apercepţie (EM., 434), aplicaţie (PE. 546), argumentaţie (PS. 186), asociaţiune (EM. 442), aspiraţiune (EM. 421,423) (atenţiune (EM. 515, Voc. 657), atracţie (Voc. 657), circulaţiune (să 761), citaţie (EM. 389), coaliţiune (CRP. 69), combinaţiune (PE. 535), comoţiune (CRP. 78), complicaţiune (EM. 517), comunicaţiune (EM. 400,510), concepţie (CRP. 27), concluzie (EM. 395,399), condiţie (EM. 460,504, PE. 535, Voc. 653), configuraţiune (PS. 265), confuziune (PE. 562), conservare (PS. 192, EM. 497), consideraţiune (EM. 517, PE. 547), constelaţiune

(EM. 403), constituţie (EM. 510), contemplaţiune (PS. 157), contradicţie (EM. 397,398,428), convenţie (EM. 435), cooperare (CRP. 74), corelaţie (EM. 396,400,505,507, PE. 541,546), craaţiune (PE. 635, Voc. 675), decepţie (PE. 534), declamaţiune (să 750), definiţie (PS. 251,277), demonstraţie (EM. 474), derogaţiune (EM. 494), direcţie (EM. 421, Voc. 675), discuţie (să 743), dispariţie (să 761), dispoziţie (PS. 190, EM. 395,517), distincţiune (PE. 542), educaţie (să 762), emanaţiune (EM. 463,464), emigraţie (PE. 644), emoţie (EM. 398), enumeraţiune (să 750), evoluţie (EM. 496,510), exagerare (EM. 425,434,435), explicaţiune (EM. 428), expresie (PE. 572, fluctuaţiune (PE. 551, Voc. 672), formaţiune (PE. 551), funcţiune (EM. 510, PE. 583, Voc. 665), generaţie (EM. 410, PE. 582), gradaţiune (PS. 214), gravitaţiune (EM. 394,504), ilustraţie (EM. 485), iluzie (EM. 403,404,405, Voc. 658,659), imaginaţiune (PS. 136, EM. 405), imitaţiune (EM. 400), impresiune (EM. 396,438,440,517, PE. 588). indicaţiune (EM. 427), individuaţie (PE. 5 6 5) 208, inovaţie (să 761), instituţie (să 761), intenţie (PE. 562, Voc. 727), introspecţiune (PE. 542,544), intuiţiune (EM. 421,520), inveţiune (PE. 632), investiţiune (PE. 558), invitaţiune (EM. 518) iritaţiune (EM. 486), liberaţiune (PS. 153), motivaţie (PS. 251,283), mutaţie (Voc. 735), negaţiune (PE. 540), obiecţiune (EM. 394,440,505), observaţie (EM. 519), ocazie (PS. 142, EM. 508), ocupaţiune (Voc. 720), opinie (PS. 306,374), organizaţie (CRP. 26,40), oscilaţie (EM 504), populaţie (să 762),

pozuţiune (PS. 213,219, EM. 403,506), preocupaţiune (PE. 533), pretenţiune (EM. 394,426, PE. 574), producţie (EM. 424), profesiune (Voc. 665,671), proporţiune (Voc. 674), publicaţie (EM. 517), reacţiune (EM. 517), reflecţiune (PS. 329, EM. 516,517), reflexiune (EM. 517), relaţie (EM. 493, PE. 577,583), religie (PS. 136, EM. 397,400, PE. 575,600,615), repetiţiune (CRP. 72, EM. 504), reprezentaţiune (SĂ 763), repulsie (EM. 511), revoluţie (PS. 258, EM. 422), satisfacţiune (Voc. 661), secreţiune (PE. 611), separaţie (EM...478), situaţie (EM. 397,517), soluţie (EM. 395,431,442,457,478,505, PE. 577,634, Voc. 682), speculaţie (PE. 609), subordinaţiune (EM. 495), sumare (PS. 288) 209, tentaţiune (PS. 162, să 763).

208 Vezi infra, şi 246.

209 vezi şi infra, şi 246.

e

trediţie (*CRP*. 72, *EM*. 395), *transmisiune* (*EM*. 486, *PE*. 583), *variaţiune* (*PS*. 208, *PE*. 551), vocaţiune (*EM*. 391,521, *PE*. 555,647, *Voc*. 733)[259].

Iată şi câteva exemple menite să sugereze ritmul de apariţie în aceeaşi frază a derivatelor cu sufixul – "ine, precum şi alternanţa lor cu formele fără acest sufix: *„O concepţie* plină de *contradicţii”* (*PS*. 135); „Pentru înlăturarea *contradicţâunilor* trebuia exclusă tocmai din *concepţia* cauzalităţii *intuiţiunea* cauzei şi

259 Vezi şi EM. 435, PE. 597, Voc. 731.

efectului” (*ibidem*); „Variaţiile […] petrecute în embrion aduc […] *variaţiuni* în organismul matur” (*PS*. 208); „Conceptul *mutaţiei* face inutilă legea *selecţiei*, dar cu atât mai utilă devine acum legea *corelaţiei* organelor” (*PS*. 209); „Tot atâta de mult ştiu asupra puterii *gravitaţiunii* cât ştiu şi asupra puterii *asociaţiunei*” (*PS*. 255); „este răpit de la vechile sale *ocupaţiuni* pentru a urma noii sale *vocaţiuni*” (*PS*. 320).

Renunţarea la sufixul lung – *iune* în favoarea sufixului scurt – *le* duce, în câteva cazuri, la forme tot atât de anormale: *colaboraţie* („o cultură ieşită din *colaborarea* anonimilor” – *Voc*. 738), *orientaţie* („instinctul de *orientaţie*” – *PE*. 626) m. Uneori, reducerea aceluiaşi morfem – *iune* la –le nu este lipsită de primejdia alterării sensului. De ex., cuvântul *maniiestaţiune* are atât nuanţa infinitivului lung, substantivat, cât şi nuanţa formei cu sufixul – le, dar *manifestaţie* a păstrat o singură valoare semantică, aceea de „demonstraţie” (de masă sau individuală), lăsând – cel de al doilea sens, de exteriorizare a sentimentelor, de activitate, infinitivului lung, substantivat. Deci nu se poate scrie fără… pericol „asemenea exageraţii nu sunt *manifestaţii* trecătoare” (*EM*. 435) sau „*manifestaţiile* diplomatice” (*Voc*. 731), în loc de „manifestări trecătoare” şi „manifestările diplomatice”. La fel stau lucrurile şi cu alte cuvinte, ca, de pildă, *organizaţie*, *organizaţie* şi *organizare*, *participaţiune*, *participate* şi *participare*, *perfecţie*

şi *perfectare*, *relaţie*, *relaţie* şi *relatare* etc.[260], ba chiar şi cu *consolaţiune*, *consolaţie* şi *consolare*, cea de-a doua formă, *consolaţie*, fiind azi oarecum „compromisă”, deci pe cale de dispariţie, atât din cauza preferinţei generale pentru infinitivul lung, substantivat, cât şi, probabil, din cauza sentimentului vorbitorilor, nejustificat logic (dar sentimentele nu au nevoie de justificări logice pentru a-şi impune adevărurile!), că forma în discuţie face parte din aceeaşi familie de cuvinte şi de înţelesuri cu *insolaţie*.

144. – *aş* serveşte la construirea adjectivului *industriaş* („Omul este un animal *industriaş*” – *PE*. 598), formă preferată de scriitorii din secolul al XIX-lea[261], sinonim al lui *industrios* (= „sârguincios”, „muncitor”, „silitor”, „cu talent de meşteşugar”), folosit în limba literară contemporană în locul lui *industriaş*, care a căpătat alt sens.

145 i. – *este* contribuie la formarea adverbelor, rar utilizate în limba scrisă, *filosoficeşte* („*Filosoficeşte* […] ea nu se poate susţine” – *PS*. 231) *istoriceşte* („[acestea] sunt, *istoriceşte* vorbind, de o dată recentă” – *PS*. 246), *logiceşte* („soluţia care se deduce *logiceşte*” – EM. 477), *matematiceşte* („nu putem prezice *matimaticeşte*” – *PS*. 255; „reacţiunea […] se poate prevede întotdeauna aproape

260 Vezi supra, § 130.
261 Cf. DAR, sub industrie.

matematiceşte” – *PS*. 286; „conştiinţa faptului prevăzut *matematiceşte*” – EM. 400; „faptele ei pot fi prevăzute *matematiceşte*” – *PE*. 634), *psihologiceşte* („*psihologiceşte* vorbind” – *PS*. 305; „toate sistematizările primitive ale simţirii eului, sunt, *psihologiceşte* vorbind, la toţi oamenii la fel” – *PE*. 572), *politiceşte* („a reprezenta *politiceşte* pe oamenii de jos” – *CRP*. 100), *ştiinţificeşte* („Acestei cauze […] îi atribuiesc *ştiinţificeşte* producerea lui” – *PS*. 255; „poate fi redat *ştiinţificeşte* cu aceeaşi certitudine logică” – *PS*. 256), *teoreticeşte* („Formarea de "bune caractere” este de altminteri şi *teoreticeşte* scopul pe care şi-l pun înainte atât ştiinţa moralei, cât şi ştiinţa pedagogiei” – *PS*. 272; „i se cere să ştie *teoreticeşte*” – să 746; „Problema noastră nu este clarificată decât *teoretice şteu* – să 778).

146. – *itate*, sufix de influenţă italiană, este pus la contribuţie pentru formarea cuvintelor, neacceptate de limba literară, *arbitrarietate* („îi lăsară un câmp liber de *arbitrarietate*” – *EM*. 420), *inversitate* („raport de *inversitate*” – *Voc*. 725), *paradoxalitate* („tendinţa spre *paradoxalitate*” – *PS*. 108).

147. – *iza* adaugă o silabă, dar nu şi o nuanţă nouă la verbul (a) *creştina*, transformându-l în (a) *creştina*, dublet de prisos, neadmis de limba literară, matcă a infinitivului lung, substantivat, *creştinare* (*PE*. 628).

148. – *os* este folosit la „românirea”

adjectivului *pestilenţial* (< fr. *pestilentiel*), devenit astfel *pestilenţios* („locurile *pestilenţiale** – *PE*. 642), inovaţie neacceptată de limba literară.[262][263]

II Prefixe

149. Prefixul în (cu varianta *im*) este folosii cu valoarea lui negativă pentru a „români" adjectivele neologice literare *imaterial* şi *ireductibil*, devenite astfel *înmaterial* („substanţa *înmaterială*. Însăşi nu este intuitivă" – *CRP*. 29) şi *inreductibil* (incompatibilitatea *inreductibilă* dintre dezideratele noastre şi condiţiile realităţii" – *PE*. 314) 2 ls. Tot neliterară este şi forma *improductiv* (< fr. *improductif*, – ive), căreia limba scrisă i-a preferat forma *neproductiv*, – o, cu prefixul vechi *ne*.

150. Verbul (a) *rodi* apare şi cu prefixul *în* –, *înrodi*, formă regională, muntenească: „ea aduce *înrodirea* individualităţii animale omeneşti" (*Voc*. 716).

151. Sinonimul vechi *ne*al prefixului *in*este utilizat la adaptarea neologismului *insucces*, care apare şi sub forma *nesucces*: „principala cauză a *nesuccesului*" (*Voc*. 700).

SINTAXA I Substantivul

Substantivul oferă puţine particularităţi din

262 Vezi şi supra, § 58.
263 Vezi şi supra, p. LXV, punctul i şi § 25.

categoria celor care ne interesează aci, iar frecvenţa lor este foarte mică.

152. Construirea complementului indirect cu acuzativ fără prepoziţie: „Câinele [...] trebuie *să asculte experienţa* trecută” (*PS*. 286), în loc de „Câinele [...] trebuie *să asculte de experienţa* trecută”.

153. Construirea complementului nume de agent cu dativul în loc de acuzativul cu prepoziţie: „Poporul *captivat ei* se desmembrează” (*CRP*. 99).

154. Tendinţa curentă de a construi complementul direct în acuzativ fără prepoziţia *pe*, indiferent dacă este vorba de substantive proprii sau de substantive comune care denumesc persoane sau fiinţe şi lucruri personificate, nu se reflectă pregnant în textele din antologie. Aşa se explică de ce nu dăm decât un singur exemplu de asemenea abatere de la normele limbii literare: „Natura cuprinde Intre posibilităţile ei şi personalitatea omenească, *ca* o *verigă* necesară a succesului ei total” (*PE*. 578). În schimb, eroarea contrară, abuzul în folosirea prepoziţiei pe, poate de teama de a nu greşi, duce la greşeli mai grave decât lipsa lui pe, după cum reiese din următoarele citate: „vechile deprinderi înrădăcinate în sufletul cetăţenilor garantează pe *fiecare individ* în contra abuzului şi a nedreptăţii” (*CRP*. 75); „Nimic nu caracterizează mai bine pe *aceste popoare* ca deprinderile şi tendinţele sufleteşti” (*CRP*. 76); „precizarea acestor stări nu-l

îngrijeşte pe *suflet*” (*PS*. 198))”. societatea ar favoriza în aceeaşi măsură pe omul producător ca şi pe *opera* acestuia” (*PS*. 362); „Pe Dumnezeu nu-l vedem, pe când pe *soare* îl vedem” (*EM*. 505); „La prima fază a culturii europene găsim contribuind numai pe poporul elin; la ultima fază a culturii europene, pe mai *toate popoarele*” (*PE*. 589).

II Articolul

155. Adesea frazele sunt construite fără respectarea normei gramaticale de folosire a articolului posesiv în genitiv. În unele cazuri acesta lipseşte de tot: „insuficienţa memoriei *sau judecăţii* (*PS*. 304); „Omul şi-a alcătuit […] o *limbă specială lui*” (*EM*. 410); „Studiul lui a depăşit *atenţiunea obişnuită specialistului*” (*Voc*. 657); „în literatură […] foarte mulţi simpli profesionişti sunt trecuţi în rândul celor cu originalitate, şi *prin urmare celor cu vocaţie*” (*Voc*. 668). În alte cazuri, este contras în cuvântül anterior: „caracterul este biruinţa *asupra tot felul* de laşitate şi moliciune” (*PS*. 272). În schimb, nu numai o dată articilul posesiv în genitiv apare unde nu trebuie: „are […] la baza ei […] faptul revenirii o *aceloraşi fenomene*” (*PS*. 331); „repetiţia *a celor* ce au fost pe lume este o necesitate” (*PE*. 618).

III Adjectivul

156. La cele semnalate într-alte locuri din această prefaţă, tangente la sintaxa

adjectivului216, adăugăm aci confundarea şi, în consecinţă, înlocuirea adjectivului cu adverbul: „Rămâne o singură explicare. Ea nu e *nouă*... *Nou* la ea este doar conştiinţa gravităţii ei" (*CRP*. 96); „noi nu putem decât să inducem, ca *foarte probabil*, existenţa determinismului naturii" (*PS*. 254).

IV Pronumele

Pronumele este obiectul a numeroase abateri de la normele sintaxei.

157. Formele neaccentuate de dativ ale pronumelui personal nu repetă întotdeauna, cum ar trebui, complementul indirect exprimat printr-un substantiv în dativ aşezat înaintea verbului şi nici nu anticipă complementul indirect aşezat după verb, când acesta este exprimat prin forme accentuate ale pronumelui personal sau prin pronume demonstrativ: „(Legile şi instituţiile] pot să devină [un izvor de

216 Vezi supra, şi 103,154 şi infra, şi 162,166,167,168,169,232,234,236.

cm

bogăţie) intru cât [...] *legii scrise pe hârtie corespunde o* lege de conduită" (*CRP*. 95); „*condiţiilor* cuprinse în cauză *răspunde* [...] mişcarea cuprinsă în efect" (*PS*. 286); „*impulsul căruia urmează omul* de vocaţie (*Voc*. 665); „Şi cu toate acestea, *ele sunt nouă*, *oamenilor*, aşa de necesare" (*EM*. 410); „*reflectarea nu lipseşte nici acelora* care se ocupă de alte ştiinţe" (*EM*. 393).

158. Mult mai frecvent, formele neaccentuate de acuzativ ale pronumelor personale nu reiau complementul direct în acuzativ aşezat înaintea verbului, când complementul este un substantiv comun nume de persoană construit cu prepoziţia *pe*, după cum cere regula, şi nu anticipă complementul direct plasat după verb şi exprimat prin pronume demonstrativ: „această înlocuire *ea nu poate face*” (*CRP*. *72*); „*Ce opreşte pe aceştia* ca să se ridice deasupra cunoştinţelor lor speciale? (*EM*. 393), „Din cele mai vechi timpuri *găsim pe om preocupat* de răsăritul şi apusul soarelui” (*EM*. 403); „dialectica metafizică şi poezia intuiţionistă *pândesc pe acel care vrea să pătrundă* în cunoaşterea [personalităţii]” (*PE*. 546); „*Omenirea prepară pe individul om* la fluctuaţii cu mult mai largi *decât prepară specia pe individul animal*” (*PE*. 550); „*Când supărai pe bunicul*” (*PE*. 623); „*Odată chinul* intrat în suflet, *el nu a mai părăsit pe european*” (*PE*. 588); „*Nimic nu caracterizează mai bine pe aceste popoare* ca deprinderile [...] sufleteşti” (*CRP*. 76); „Credeţi că *n-are să suporte el şi pe acelea* pe care i le impunem noi?” (*CRP*. 85), „*nimic nu opreşte pe oamenii de ştiinţă** (*EM*. 393); „*Natura întrebuinţează pe oamenii de vocaţie*” (Voc. 666).

159. Îşi forma neaccentuată, de dativ, a pronumelui reflexiv, care conţine o valenţă posesivă, este folosită greşit, parazitar, pe lângă verbul *a avea*, şi cu acest sens potenţial, dar şi

fără articularea complementului direct al verbului, cum s-ar fi cuvenit: „Sunt cazuri în care *ambele cuvinte îşi au un înţeles* deosebit” (*PS*. 297); „*Aceea ce aparţine* numai *fizicei sau* numai *chimiei* [...] *îşi are o metodă sigură* de cercetare” (*Voc*. 657).

160. Se forma neaccentuată, de acuzativ, a pronumelui reflexiv este confundată uneori cu pronumele nehotărât din limba franceză *on*, tradus de asemenea cu se de unde o seamă de dezacorduri provocate de neidentitatea celor două pronume, din care primul poate sta pe lângă verbe ce se acordă în număr cu substantivul următor, pe când cel de-al doilea, *on*, nu poate sta decât pe lângă verbe la singular: „În această unitate *se cuprinde* [...] formele energiei psihice” (*EM*. 494); „*se descrie* tipurile reprezentative” (*PE*. 592).217

161. Disputa dintre pronumele posesiv (*al*) *său* şi pronumele personale de persoana a III-a singular în cazul dativ (*al*, *a*, *ai*, *aïe*) *lui*, (*al*, *a*, *ai*, *ale*) *ei*, dispută ce durează, în limba literară, de-o bună bucată de vreme, se reflectă şi în textele din antologie, în care regula veche, întemeiată pe tradiţie şi pe limba vorbită, de a se folosi pronumele posesiv (*al*) *său* numai în legătură cu subiectul nume de fiinţă, iar pronumele (*al*, *a*, *ai*, *ale*) *lui* în toate celelalte cazuri, este adesea încălcată: „această pasivitate îşi are şi ea avantajele *sale*” (*CRP*. 38); „firea poporului japonez s-a menţinut aceeaşi în trăsăturile *sale* fundamentale” (*CRP*.

217 Menţionăm tot aci, ca particularităţi foarte rar întâlnite, elipsa pronumelui reflexiv (forma neaccentuată în acuzativ) se cu valoare de subiect („În care *viaţa se conservă şi reproduce* după legile biologice” – *EM*. 396) şi folosirea improprie a formei de acuzativ în locul formei de dativ a aceluiaşi pronume („Forma şi fondul nu *se corespund*” – *CRP*. 12), care însă, strict gramatical vorbind, nu este necesară.

CIV

45); „fiecare oră îşi are destinaţia *sa* (*CRP*. 52); „Ştiinţa […] săvârşeşte aceea ce este în natura *sa* să săvârşească” (*PS*. 189); „conştiinţa preferă convingerea bazată pe experienţa *sa* actuală” (*PS*. *217*); „Ideea inovatoare duce conţinutul *său* şi dincolo de graniţele ţării în care ea s-a produs” (*PS*. 357); „O inovaţie pare cu atât mai însemnată cu cât producerea *sa* era mai aşteptată” (*PS*. 365); „Cu cât societatea are o organizaţie mai unitară şi cu cât lupta *sa* pentru conservare este mai conştientă, cu atât apar mai vizibile şi rezultatele selecţiei ce se produc în mijlocul ei” (*PS*. 368) etc.

162. O luptă oarecum similară are loc între pronumele relative-interogative *care* şi ce, dar nu pentru salvarea eufoniei, ci, ca şi în cazul anterior, din preferinţa evidentă, academică, pentru formele neutrale, preferinţă căreia invariabilul ce, ca şi *său,* să îi corespunde întru totul, şi nu mai

puţin din nebăgare de seamă gramaticală. Dăm în continuare câteva exemple de folosire greşită a lui *ce*, care demonstrează totodată şi cât de dificilă este întrebuinţarea lui corectă şi eufonică: „Din menirea *ce* a avut-o ea” (*CRP*. 64); „critica *ce* ai făcut” (*CRP*. 83); „Explicarea fenomenului *ce* cercetăm” (*CRP*. 94); „cunoştinţa *ce o* întemeiez pe o inducţie restrânsă” (*PS*. 255); „Omul cult are conştiinţa claritătii şi frumuseţei limbajului *ce* întrebuinţează” (*PS*. 300); „Este ştiinţa *ce* urmărim noi […] o ştiinţă ce se opune idealului?” (*PS*. 310); „celelalte însuşiri *ce* dăm caracterului” (*PS*. 315); amintirea ce păstrăm” (*PS*. 315).218

O greşeală mai gravă din punct de vedere gramatical este înlocuirea lui *care*, cu valoare morfologică de adjectiv pronominal şi funcţie sintactică de atribut, prin *ce*, ca în exemplele următoare: „cauza pentru ce Hegel […] a exagerat” (*PS*. 213); „raţiunea pentru *ce* iubirea este cea mai puternică dintre pasiuni” (*PE*. 561). Frazele, şi aşa greoaie, se încâlcesc de tot prin apariţia acestei pseudolocuţiuni adverbiale şi conjuncţionale (*pentru ce*).

163. Pronumele relativ *care* scapă uneori şi altfel de sub controlul gramatical, neacordându-se, în calitatea lui de atribut, cu substantivul precedent, mai depărtat, pe care îl reprezintă în frază, ci cu un substantiv mai apropiat sau cu unul mai „autoritar”, realizând astfel falsul acord numit „prin atracţie”: „cunoştinţa ştiinţifică aruncă asupra lumii externe *raze reci de lumină* – lumină obiectivă –, *în reflexul căreia* obiectele şi

fenomenele naturii apar ca de sine stătătoare” (*PS*. 312); „El [omul] este o *fiinţă unitară*, în manifestările *căruia* intră şi multe neprevăzute” (*EM*. 396).219

164. Stilul pretenţios, academic, este probabil cauza numeroaselor înlocuiri ale grupului pronominal *cel ce* cu grupul pronominal *acela ce*. Suplinirea este mai frecventă la feminin: „*aceea ce* filosoful judecă că este bine şi perfect” (*PS*. 125); „nu poate să iasă din *aceea ce* este” (*PS*. 134); „*aceea ce* este o condiţie mai uşor de realizat” (*PS*. 141); „*aceea ce* nu există decât în iluzia artiştilor elini” (*PS*. 149); „ea oglindeşte numai *aceea ce* se găseşte în conştiinţa, să „(*PS*. 214);

218 În toate aceste citate, construcţia corectă ar fi fost cu pronumele relativinterogativ *care* precedat de prepoziţia pe şi uneori şi cu formele neaccentuate de acuzativ ale pronumelor personale: „Din menirea pe *care* ea a avut-o”; „critica pe *care ai făcut-o*”; „Explicarea fenomenului pe *care îl cercetăm*”; „conştiinţa pe *care* o întemeiez pe o inducţie restrânsă la stricta actualitate”; „Omul cult are conştiinţa clarităţii şi frumuseţei limbajului pe *care-l* întrebuinţează; „Este ştiinţa pe *care o* urmărim noi […] o ştiinţă *care* se opune idealului?”; „celelalte însuşiri *pe care le* dăm caracterului”; „amintirea *pe care o* păstrăm”.

219 Vezi şi infra, şi 227.

„Au încredere în *aceea ce* ei constată” (*PS*. 216); „*aceea ce* este departe de a fi adevărat” (*PS*. 297); „*aceea ce* este încă şi mai important” (*PS*. 311); „omul s-ar arăta complet *aceea ce* este” (*PS*. 315); „Aceea ce numim rasele omeneşti” (*PE*. 551); „un moment esenţial din *aceea ce* numim astăzi tipul culturii europene” (*PE*. 590); „profesionişti […] cunoscători de *aceea ce* cere sufletul” (*PE*. 603); „în *aceea ce* priveşte” (*Voc*. 652,659,678); „ceea ce este personal de *aceea ce* este cosmic” (*Voc*. 678). Iată şi câteva exemple de supliniri la masculin: „Această metodă […] poate fi aplicată cu folos […] mai ales când *acel ce o* aplică este un spirit serios” (*CRP*. 49); „*acel ce* medita asupra sufletului” (*PS*. 165); „*Acei ce* sunt bogaţi au să se bucure mai puţin decât *acei ce* sunt săraci” (*PS*. 206); „*Acel ce* are avere de 100.000 lei” (*PS*. 206); „*acel ce* judecă o recunoaşte” (*PS*. 213); „*acel ce* face asemeni judecăţi chiar înlocuieşte intuiţiunile pe unele cu altele” (*PS*. 215); „*acel ce* proferă această interjecţiune ia de martoră conştiinţa sa” (*ibidem*); „Personalitatea *acelui ce* doineşte” (*PE*. 644) etc. etc.

165. Aspectele de singular ale pronumelui demonstrativ (*acesta*, *aceasta*) nu oferă prilej de comentarii. Greşelile, deşi nu lipsesc, sunt puţine. 220 Ceea ce nu se întâmplă însă cu formele de plural (*aceştia*, *acestea*), care, de multe ori, sunt confundate cu formele adjectivului pronominal

demonstrativ (*aceşti*, *aceste*), probabil din cauza identităţii acestora, când stau după substantivul determinat, cu pronumele demonstrativ, masculin şi feminin, la plural: „*aceste* din urmă (*CRP*. 41,50); „Când *aceste* sunt nesocotite” (*CRP*. 76); „În *aceste* stă misterul” (*CRP*. 93); „*Aceste* sunt dar elementele fiecărei judecăţi” (*PS*. 216); „*aceşti* din urmă” (*PS*. 217); „*aceşti* doi” (*PS*. 221); „*aceste* toate” (*PS*. 279); „*aceste* din urmă” (*PS*. 292); „Aceste două consideră pe om din acelaşi punct de vedere” (*EM*. 397); „După *aceşti* doi” (*EM*. 447);”, Să nu uităm a prenumăra printre *aceste* şi tipul şoferului de automobil” (*Voc*. 725).

166. Asemănarea – fonetică, morfologică şi semantică – este cauza confundării frecvente a pronumelui demonstrativ al depărtării (*acela*, *aceea*, *aceia*, *acelea*) cu adjectivul pronominal demonstrativ (*acel*, *acea*, *acei*, *acele*) şi cu articolul adjectival (*cel*, *cea*, *cei*, *cele*): „Filosofia îşi rezervă pentru sine […], dintre problemele pe care le ridică chestiunea puterii sufleteşti, pe *acele* ce sunt în legătură cu teoria cunoştinţei […], adică pe *acele* ce se ridică deasupra generalizărilor” (*PS*. 110); „Nu este nevoie de vreo cauză externă. În afară de *acele* care rezultă din distribuirea materiei” (*PS*. 179); „Ea este […] ca persoanele *acele* care nu sunt crezute” (*PS*. 199); „*Acel* care afirmă […] n-are motiv să se tulbure sufleteşte” (*PS*. 220); „*acele* care contrazic sunt lăsate la o parte” (*PS*. 279); „*acele* învăţate de el” (*PS*. 295); „elemente din *acele* care se găsesc (*PS*. 311); „superpusă *acelei* din natură” (*PS*. 342); „nu

numai a *acelei* trecute, ci şi a oricărei ştiinţe în viitor” (*EM*. 414); 221 „Unele [elemente] mijlocesc conştiinţei numai culorile de alb şi negru [...], altele, numai pe *acele* de roş şi verde” (*EM*. 492); „Diferitele culturi naţionale nu sunt decât componentele culturii europene, care este *acea* care le dă unitatea şi continuitatea” (*PE*. 589) 222; „cunoştinţe [...] încă mai imperfecte de cum sunt *acele* de astăzi” (*Voc*. 652);”, *acele* care ne atrag atenţiunea” (*Voc*. 718).

220 Iată un exemplu: „Istoricul [...] ar fi silit [...] să renunţe la tot ce face adâncrmea [...] *acestei* din urmă” (*PS*. 158).

221 Bineînţeles că folosirea greşită a pronumelui demonstrativ în locul articolului adjectival (determinativ) nu este singurul viciu al acestei fraze; autorul a vrut să spună „şi nu numai ale ştiinţei din trecut, ci şi al oricărei ştiinţe în viitor”. După cum se vede, nici articolul adjectival şi nici pronumele demonstrativ nu erau necesare.

222 Fraza nu excelează prin eufonie!

CU

167. Mai grave, deşi nu tot atât de multe, sunt dezacordurile pronumelor şi adjectivelor demonstrative – consecinţe ale neatenţiei şi (pentru a folosi un eufemism) ale „acordului prin atracţie”: „aceea ce nu putea împrumuta însă este *spiritul de întreprindere*, şi *fără aceasta* [...] nu

avem activitate industrială prosperă” (*PS*. 358); „Pentru toţi, *materia* era, în tot cazul, *acel* care umplea spaţiul dinaintea ochilor” (*EM*. 427); „N-au subînţeles şi aceştia ca *fiind date aceea ce* ei trebuiau să dovedească mai întâi ca posibile?” (*EM*. 458).223 4

168. Tot prin dezacorduri atrage atenţia şi pronumele nehotărât şi adjectivul pronominal nehotărât. Dăm numai trei exemple: „un studiu deosebit de greu, în care au rătăcit atâţia *alţi* înainte” (*PE*. 5 1 7) 224; „În scrierile *unui* Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Ştef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thorton” (*CRP*. 49); „Această perioadă este perioada [...] reprezentată prin numele *unui* Pyrrho, Aenesidem, Arcesilau” (*PS*. 133).225

V Numeralul

169. La erorile semnalate până acum 226, adăugăm dezacordul dintre numeralul ordinal cu rol de adjectiv şi substantivul neexprimat, pe care-l determină: „*AL doilea* [soluţie] a fost soluţia filosofiei pitagoriste” (*PS*. 360), într-o înşiruire de „soluţii” care începea cu”. Prima soluţie care s-a dat”.

VI Verbul

170. Ceea ce-l contrariază în primul rând pe cititorul atent nu numai la jocul ideilor, dar şi la sensurile şi la nuanţele de sensuri ale cuvintelor sunt schimbările funcţiilor sintactice curente ale

unor verbe, schimbări datorate fie neglijenţei în exprimarea ideilor, fie unor confuzii lingvistice, fie translaţiei quasimecanice a unor modele străine (îndeosebi franceze) etc. În rândurile următoare, înşirăm câteva exemple în ordinea alfabetică a verbelor implicate, prin schimbări de funcţie sintactică, în construcţii greşite.

Arunca – „seminţele […] nu se pot dezvolta până ce huma pământului 227 în care ele *se aruncă* nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea” (*PS*. 365). Construcţia cu pronumele reflexiv în acuzativ schimbă sensul verbului trazitiv *arunca*, apropiindu-l de valorile semantice ale reflexivului; ar fi fost potrivită construcţia cu pasivul specific (a *fi* + participiul verbului de conjugat).

Continua – „Greşeala lui Fichte *se continuă* astăzi *de ipoteza* idealistă” (*EM*. 496). Literar, (a) *continua* nu se construieşte, în diateza pasivă, cu pronumele reflexiv, ci, normal, cu verbul *a fi* 4 participiul verbului de conjugat; deci *este continuată* ar fi fost corect; adăugăm că nici combinarea formei de pasiv reflexiv, greşite, *se continuă*, cu un complement direct cu prepoziţia *de* înainte (*se continuă*

223 Fraza aceasta poate figura ca exemplu şi în cap. *Fraze necorecte* (vezi infra, p. EXXV).

224 În loc de: „atâţia *alţii* înainte”.

225 În ambele exemple avem a face cu un dezacord prin elipsă, căci autorul se referă la

„scrierile” şi „numele” *unor* memorialişti ca... (în primul citat) şi *unor* filosofi ca... (în al doilea citat).

226 Vezi supra, şi 77,78,116,117,118.

227 vezi şi infra, şi 239.

cvn *de ipotezay* nu este o construcţie în spiritul limbii române. Această observaţie este valabilă, mutatis mutandis, şi pentru alte construcţii asemănătoare din acest paragraf.228

Cristaliza – „Structura lui este cea mai veche din câte *s-au cristalizat de eul omenesc* (*PE*. 600).

Determina – e „Activitatea omenească nu *se determină de o serie infinită de motive*, căci nu toate excitaţiile sunt de fapt motive” fPS. 291); „Dacă activitatea lor [...] *s-ar determina de aceste excitaţii*” (*PS*. 291); „Individul [...] „se *determină de activitatea cetăţii sau statului* în mijlocul căruia el trăieşte” (*PS*. 127) 229.

Dirija – „Acest organism se dirija însă de determinismul sufletesc” (PS. 248); „ea se dirijează de gânduv* (PS. 344).

Explica – „legătura dintre funcţiunile psihologice ale conştiinţei şi funcţiur nile ei logice *se explică* acum *de Arthur Schopenhauer* (*EM*. 448).

Împrumuta – „formele externe pe care politicienii noştri *le-au împrumutat culturii apusene*” (*CRP*. 83). Construcţie greşită, cu complementul în dativ, în loc de acuzativ cu prepoziţie (*de la*), străină spiritului limbii române, împrumutată din limba franceză, de unde a fost

luat şi sensul „(a) primi” pe care îl are, prin extensiune, verbul *emprunter* („La lune emprunte să lumière au soleil”).

Înfia – „Omul este puternic atunci când […] *să înfiază acestei naturi*” (*PE*. 625). Aici nu este vorba propriu-zis de o greşeală, ci de o inovaţie lingvistică; verbul reflexiv şi tranzitiv (*a se*) *înfia*, construit cu complement în dativ şi având sensul „a se face (a deveni) fiu al naturii” este mai puternic din punct de vedere stilistic, mai sugestiv decât quasi-omonimul lui (*a se*) *adapta la natură* sau *naturii*.

Lua – 1 „anume forme […] *luându-se drept ideal* de alte popoare” (*CRP*. 84).

Naşte – „Sufletul ei *naşte* şi moare în mediul strâmt al satului” (*PE*. 625). Construcţie greşită a verbului reflexiv cu funcţie tranzitivă *a se naşte*, care, neprecedat de pronumele reflexiv *se* şi având funcţie intranzitivă, capătă alt sens decât cel pe care a vrut să i-l dea C. R. – M.

Părea – „Această obiecţiune *se pare* covârşitoare” (*EM*. 394). Construcţie pronominală greşită, influenţată, „pe cât se pare”, tocmai d această expresie pusă Intre ghilimele.

Profita – „[ploaia] nu *poate să profite* decât *aceluia* care are un pământ în posesie” (*CRP*. 89); „ploaia venită din învăţătură *profită tuturor*” (*ibidem*); „[prin cultură] viaţa individului se înnobilează şi *profită obştiii*” (*CRP*. 10); „nu *profită persoanei* proprii” (*Voc*. 707). Construcţiile citate se abat de la normele limbii noastre, pentru că în limba rămână verbul (a) *profita*, intranzitiv, nu poate sta în diateza pasivă.

Ridica – „’Greutatea de o mie kilograme nu *se ridică* nici *de zece oameni*” (*Voc*. 721) 23°.

— *Rfugini* – „maşinile […] *să se rugineascâ* şi să se strice” (*PS*. 333) – folosire improprie a diatezei reflexive.

Satisface – „Omul cult are conştiinţa claritătii şi frumuseţei limbajului ce întrebuinţează şi tinde *să şi satisfacă acestei conştiinţeu* (*PS*. 300); „oamenii care *satisfac acestui interes* sunt numiţi oameni de caracter” (*PS*. 306).

Susţine – „Erau chiar mulţi care credeau că pământul *se susţine* pe spinarea unui elefant” (*EM*. 394).

228 Vezi şi infra, şi 196.

229 Vezi şi supra, şi 155.

230 Vezi supra, p. CVII, adnotarea la verbul (o) *continua*.

CVIII

Uşura – „Măsurarea timpului […] *se uşurează gândirei omeneşti* prin schimbările de poziţie ale aceloraşi corpuri (EM. 403).

Vedea – „Acum *visul se văzu* cu ochii” (*CRP*. 89).

171. Mai puţin numeroase, dar nu şi mai puţin grave din punctul de vedere al limbii literare sunt cazurile de folosire a verbelor în diateza

pasivă sau în diateza reflexivă fără pronumele reflexiv în acuzativ se va în exemplele următoare: „[ei] *au obişnuit* să scoată […] argumente indirecte” (*CRP*. 7); „Şi de acest principiu, dacă nu *folosesc* toţi indivizii, *folosesc* totuşi câţiva (*CRP*. 13); „Conştiinţa […] trebuie *să străduiască* (*PS*. 268).

172. Rar, conjunctivul înlocuieşte, ca în vorbirea nesupravegheată, infinitivul, în construcţii identice cu, de pildă, următoarea: „posibilitatea acesta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilităţi […] înainte *de ce să se poată realiza* (*PE*. 554).

173. Infinitivul, la rându-i, înlocuieşte uneori conjunctivul, creând construcţii stângace, ca de pildă: „animalul nu ajunge să transforme – mediul pentru *a se potrivi* cerinţelor organismului său” (*PS*. 344).

174. „Legea minimului efort”, graba şi neatenţia sunt, probabil, cauzele nerepetării prepoziţiei o – semn al infinitivului –, sau a prepoziţiei o şi a pronumelui reflexiv specific, se în cazul verbelor reflexive, înaintea celui de al doilea verb la infinitiv dintr-o frază ca: „pentru aceste efecte este posibil de o s-o *face* preziceri, care se vor verifica aproape totdeauna, şi despre ele *stabili* judecăţi generale” (*PS*. 234). Aceleaşi cauze motivează probabil şi absenţa auxiliarului o *fi*, necesar într-o construcţie ca următoarea: „Dacă elementul ereditar este un element de

perturbaţiune în logica calculelor noastre, atunci negreşit ar urma că acest element, cu cât este mai bogat, cu atât şi perturbarea adusă de el să fie mai mare, şi cu *cât mai sărac*, cu atât şi perturbarea să fie mai neînsemnată; cu toate acestea, experienţa uzuală ne învederează contrariul. Un caracter, cu cât este mai bogat în dispoziţii sufleteşti ereditare, cu atât este şi mai logic; cu cât *mai sărac*, *cu atât mai puţin logic*". (*PS*. 238).

175. Participiul trecut apare în construcţii cu verbul de modalitate *a trebui* în locul conjunctivului: „*trebuie insistat* [...] asupra condiţiilor asupra cărora experienţa poate vorbi aşa de puţin sigur" (*PS*. 277); „*trebuie plecat* de la o mai bună înţelegere a omului" (*EM*. 426).

176. Tot neliterare sunt şi construcţiile de tipul: „La baza problemelor filosofice *trebuie făcut loc* datelor acestor din urmă ştiinţe" (*EM*. 482), în care participiul trecut înlocuieşte auxiliarul pasivului (*să fie*).

177. O abatere de la normele limbii literare, propriu-zis o greşeală, este şi folosirea unui participiu cu funcţie de atribut circumstanţial de timp în locul participiului unui verb pronominal, ca în citatul următor: „generaţiile venite în urmă [să nu se bucure] de un plus de fericire faţă de cele *trăite* înainte" (*PS*. 368).

VII Adverbul

popoare, fiecare *se teme să fie învins*” (*PS*. 350), absenţa negaţiei, necesară după regulile limbii româneşti, ar putea să fie justificată prin construcţia cu conjunctivul, care, ca mod al îndoielii („îmi amintesc să fi spus”), i se va fi părut suficient autorului şi pentru exprimarea negaţiei. Totodată însă este de presupus – şi aceasta pare să fie explicaţia corectă – că în fraza citată avem a face cu imitarea unui model francez („chacun a peur d’être vaincu”), infinitivul din construcţia străină fiind tradus în româneşte cu ajutorul conjunctivului. În alte locuri, ca de ex. În fraza: „Ierarhia profesiunilor se face *nici* după câştigul material, *nici* după alte câştiguri presupuse, cum ar fi ambiţia sau vanitatea, ci după gradul de vocaţie pe care profesiunea îl implică” (*Voc*. 673), dubla prezenţă a conjuncţiei copulative *nici* a contribuit, desigur, fără însă nicio justificare gramaticală, la eliminarea adverbului de negaţie *nu*. În fraza: „*Nimic* din ceea ce se întâmplă înlăuntr-ul lui *este produsul întâmplării*” (*EM*. 465), absenţa negaţiei *nu*, şi aci necesară, a fost determinată, greşit, de prezenţa pronumelui negativ *nimic*, considerat, probabil, ca şi conjuncţia *nici* din exemplul anterior, suficient pentru a exprima negaţia. Alteori, ca în citatul următor: „*Câţi. profesori iluştri trăiesc* în amintirea elevilor *numai* prin imitaţia gesturilor şi a intonaţiei de voce?” (*PE*...560), absenţa lui *nu* se datorează sensului greşit, de adverb de negaţie, acordat de autor adverbului de exclusivitate

numai. Consecinţa este transformarea sensului negativ, intenţionat, al frazei, în sens afirmativ.

179. *Aşa*, urmat. de adjectiv, apare câteodată fără prepoziţia de legătură *de*: „un *aşa genial* şi mare bărbat de stat” (*CRP*. 70); „de natură *aşa singulară*” (*PS*. 285); „un fapt de o aşa *mare* importanţă” (*PE*. 566); menţionăm tot aci întrebuinţarea frecventă a adverbului pronominal *aşa* ca adjectiv: „o *aşa deprindere*” (*CRP*. 78); „un *aşa teatru*” (*CRP*. 81); „o *aşa fiinţă*” (*PS*. 117); „o *aşa importanţă*” (*PS*. 198); „o *aşa operaţiune*” (*PS*. 216); „un *aşa om*” (*PS*. 276); „o *aşa definiţie*” (*PS*. 277); „o *aşa natură*” (*PS*. 290); „o *aşa greşeală*” (*EM*. 390); „un *aşa fundament*” (*EM*. 463); „o *aşa întrebare*” (*PE*. 538); „un *aşa instrument*” (*PE*. 540); „o *aşa afirmaţie*” (*PE*. 578) – formule de influenţă germană.

180. *Bine* este folosit greşit în locul adjectivului *bun*, creând, împreună cu verbul (a) *cunoaşte*, un fel de nume de agent, *bine* cunoscător231: „scrie un *bine cunoscător* în această materie” (*CRP*. 58). Este vorba, evident, tot de o formaţie hibridă, influenţată, probabil, de construcţii ca *binefăcător*, *binevoitor* etc.

181. *Ca*, adverb de comparaţie, apare greşit în locul prepoziţiei *cu*, viciind întreaga frază: „Câinele nostru, în momentele lui de îndoială, trece prin stări sufleteşti identice *ca* omul” (*PS*. 286) 232.

182. *Cum*, adverb interogativ-relativ, folosit în locul adverbului de cantitate *cât*: „se miră el singur *cum* a fost de curajos” (*PS*. 319).

183. De asemenea în loc de la fel, asemenea: „De asemenea va fi şi cu arta” (CRP. 80).

231 Scris, bineînţeles, în două cuvinte.

232 Greşeala nu poate fi corectată prin simpla înlocuire a adverbului cu prepoziţia cuvenită cu, ci numai dând curs tuturor consecinţelor acestei înlocuiri: complement indirect în acuzativ (*stări sufleteşti*) sau pronumele cea în acuzativ plural (*cele*) + atribut substantival în genitiv (*ale omului*).
ex

184. *Întrucâtva* este iâilocuit cu pronumele nehotărât *ceva* (care, ca adjectiv nehotărât, pe lângă alte sensuri, îl are şi pe acela de „câtva”), precedat de prepoziţia în – „fără să poată în *ceva* transforma natura” (*PS*. 194) –, dar grupul astfel alcătuit nu este sinonim cu *întrucâtva* şi nici nu-i poate suplini valoarea gramaticală. Construcţia, după cum se vede, mai are şi defectul de-a fi echivocă, *ceva* jucând în frază rolul de complement direct cu sensul pronumelui: „un lucru oarecare”, „oarece”.

185. Locuţiunea în *schimb*, al cărei sens este „drept compensaţie”, „ca echivalent”, înlocuieşte greşit locuţiunea „în comparaţie”, după modelul

locuţiunii adverbiale din limba franceză *en échange*: „valoarea pe care lucrul o capătă în *schimb* cu alte lucruri” (*CRP*. 54).

186. Locuţiunea *la fel* (= „deopotrivă”, „asemenea”, „egal”, „întocmai”, „aidoma”) este înlocuită cu *la un fel*: „Toţi [oamenii] ar fi *la un fel*” (*PS*. 294), cu acelaşi sens, dar de circulaţie restrânsă, regională.

187. Locuţiunea *ori de câte ori* apare şi sub forma neobişnuită *de ori câte ori*: „această direcţie este luată de *ori câte ori* nu există o cauză specială care să i se opună” (*EM*. 500).

188. Locuţiunea *spre deosebire de* apare şi sub forma în *deosebire* de probabil coruptă prin contaminare cu *în contrast cu: „În deosebire de* toate celelalte animale” (*EM*. 396); „Săteanul român nu cunoaşte modă [...], în *deosebire de* târgoveţul care este ros de personalism anarhic” (*PE*. 624); „în *deosebire de* cealaltă experienţă” (*Voc*. 696).[264] Această greşeală se agravează atunci când, ca în exemplul următor, locuţiunea adverbială în *deosebire de* înlocuieşte adjectivul *deosebită*: „Lumea ideilor [...] nu este [pentru Platon] o lume sufletească *în deosebire de* cea materială” (*PS*. 161).

189. Sinonimia adverbelor temporale

264 Vezi şi PS. 112, 210, 220, 300^ 308, 367, PE. 551, 632, Voc. 705, 709.

(folosite şi ca adverbe modale) *curând* şi *îndată*, este, probabil, cauza înlocuirii locuţiunii *mai curând* cu locuţiunea hibridă şi necorectă *mai îndată*: „nu numai că raţiunii nu-i mai este permis să facă incursiune în domeniul religiei, dar este *mai îndată* permis religiei să facă incursiune în domeniul raţiunii” (*PE*. 600).

190. Adverbul compus nehotărât *oriincotro* apare şi sub forma hipercompusă, neliterară, *orişiâncotro*, construită după modelele (literare!) *orişicând*, *orişicât*, *orişicum*, *orişiunde*: „*Orişiâncotro* întoarcem privirea” (*EM*. 486).[265]

191. Locuţiunea *odată cu* este înlocuită, ca în limba vorbită, de prepoziţia *cu*: „De aceea, *cu* progresele civilizaţii, creşte şi abuzul de narcotice” (*PE*. 599); „această nouă ordine ajunge la conştiinţa omenirii *cu* sfârşitul secolului al XIX-lea” (*PE*. 639).

192. *Unde* apare în locul pronumelor relative-interogative în dativ, *cărui* sau *cui*: *nunde* aparţine lumea artei?” (*PE*. 635), în loc de: „Cărui domeniu aparţine lumea artei?”, sau: „Cui aparţine lumea artei?”.

193. *Asupra* apare în locul adverbului *deasupra*, contribuind la formularea unor fraze echivoce, ca de ex.: „idealul modern l-a ridicat [pe european] atât de sus *asupra* naturii” (*PE*. 592), în

---

2652 24 Vezi şi supra, § 114.

care prepoziţia *asupra* oscilează între sensul menţionat şi cel de „contra”.[266]

194. *Asupra* apare şi în locul prepoziţiei *despre*: „Stendhal [...] a expus [...] o teorie foarte frumoasă *asupra* faptului cum naşte iubirea pentru o femeie” (*PE*. 561).[267]

195. Cu se substituie câteodată prepoziţiei *de*: „să ne ocupăm cu fiecare aceste sisteme” (*Voc*. 682).

196. De-a) urmat de substantiv, înlocuieşte genitivul:”. acel anumit moment *de* timp” (*PS*. 369); „Fiecare moment *de* timp” (Voc. 684); „orice moment *de* timp” (*ibidem*); b) umflat de substantiv, înlocuieşte dativul: „poziţia omului este tocmai contrară *de* aceea a divinităţii” (*PS*. 132); „observatorii *de* stele” (*EM*. 406); „importanţa ce se da simţului *de* văz” (*PE*. 553); „descrie fiecare

---

266 Gramatical, construcţia pare corectă, sau cel puţin poate să pară corectă celor ce folosesc curent pe asupra în locul lui deasupra. Pentru a-i sesiza stîngăcia, este suficient să înlocuim, în următoarea strofă eminesciană, pe deasupra cu asupra :
Trecu o zi, trecură trei Şi iarăşi, noaptea, vine Luceafărul deasupra ei Cu razele-i senine.

267 Fraza este, evident, stîngace („a expus o teorie [...] asupra faptului“) şi greşită din cauza menţinerii verbului (a) naşte în diateza activă, ca verb tranzitiv, în loc de a-1 muta, după cum şi cere sensul lui figurat, în diateza reflexivă, construindu-1 cu pronumele reflexiv în acuzativ se. Vezi şi supra, p. CVIII.

personalitate *de* popor” (*PE*. 580)[268]; „o personalitate *de* individ este considerată a fi cu atât mai perfectă cu cât şi-a asimilat mai bine normele obiective” (*PE*. 581)[269]; „Lumea n-a putut fi făcută [...] fără scop *de* perfecţiune” (*PE*. 61 8)[270]; „treptata înlocuire a muncii omeneşti prin munca *de* maşină”. (*Voc*. 659); „schimbarea *de* mediu” (*Voc*. 709)[271]; c) în loc de *ca* sau *drept*: „Filosofia are *de* scop să contribuie la înmulţirea cunoştinţelor omeneşti” (*PS*. 109); „ştiinţa care are *de* scop de a ne da cunoştinţa cea mai completă” (*EM*. 393); „au *de* obiect” (*PE*. 627); au avut *de* consecinţă (Voc. 705)[272]; d) în loc de *cu*: „legătura personalităţii *de* natură” (*PE*. 530); „legătura omului *de* natură” (*PE*. 591); e) înlocuieşte prepoziţia compusă *de la*: „drumul nostru se indică *de* sine” (*PS*. 282); „Apariţia instinctelor nobile nu vine nici ea *de* sine” (*PE*. 618); f) înlocuieşte prepoziţia *la*: „are talent *de* vorbă” (*PE*. 622); g) apare în locul lui *din*: „A fi bun profesor este una, şi a fi profesor *de* vocaţie este alta” (*Voc*. 667); „omul reprezentativ al muncitorilor *de* fabrici” (*Voc*. 724); h) apare în locul lui *în*: „Individul luat *de* sine ar fi o arătare

---

268 In acest citat este şi o greşeală de topică, generată de formula, nefolosită in limba română, „fiecare personalitate de popor“, în loc de „personalitatea fiecărui popor“.
269 Aceeaşi formulă „personalitate de individ“, ca şi în citatul anterior, în locul construcţiei corecte „personalitatea unui individ“.
270 Corect : „fără scopul perfecţiunii“.
271 Vezi şi PE. 580, Voc. 661, SA. 780.
272 Vezi şi PE. 639, Voc. 714, 740.

fără înţeles”.

(*CRP*. 10); „specialistul *de* ştiinţă” (EM. 396); „cititori *de* stele” (EAz 406); 243 i) înlocuieşte pe *dintre*: „lupta. *de* clase” (PE. 614); j) înlocuieşte pe *despre*: „corespund imagine! pe care şi-o face omul *de* o plantă” (PE. 626); k) adeseori prezenţa lui *de* este inutilă: un ideal care […] nici nu este *de* nevoie să fie atins” (*CRP*. 73); „[o] experienţă rezumată în cuvântul *de* carnivor” (*PS*. 215); „descoperirea adevărurilor nouă au hotărât *de* mersul înainte al ştiinţei” (*PS*. 275); „O explicare mai pe larg […] socotim că nu este *de* nevoie” (*PS*. 340); „stările de conştiinţă sunt deopotrivă *de* fizice şi *de* psihice” (EAz 502); 1) înlocuieşte alte construcţii: „Cât *n-ar fi fost* mai *de profit* dacă se produceau câteva modeste cercetări ştiinţifice” (*PS*. 159); „uzul ce se *poate face de* dânsa” (*PS*. 189); „Acest organism *se dirija* însă *de* determinismul sufletesc” (*PS*. 248); „ea *se dirijează de* gândul” (*PS*. 344). „Elementele materiale pot *schimba de loc*, dar niciodată *de fire*” (*PE*. 576); „dacă ar fi avut la îndemână o *carte de enciclopedie*” (*PE*. 624); „fără [germenii de spontaneitate şi originalitate] nu poate fi o *viaţă de cultură*” (*Voc*. 662); „*schimbă de profesie*” (Voc. 668)[273].

197. *De la* apare în locul lui *la*: – „Acest scop […] pare, *de la* prima vedere, aşa de exagerat, încât mulţi nici nu ezită ca să-şi încheie studiul.

273 In acest exemplu, ca şi în altele dinainte, este evidentă traducerea literală a prepoziţiei franceze de („changer de profession“). Vezi şi infra, § 202.

metafizicii îndată după cetirea definiţiei” (EAz 393) –, a lui *de*: „Sunt întocmai chipului care se reflectă în luciul apei; te-ai depărtat de apă, a pierit şi chipul; nici figura ta, nici luciul apei nu mai păstrează o urmă *de la* dânsul” (EAz 410) – şi a prepoziţiei *din*: „Introspecţia nu poate lipsi *de la* studiul personalităţii” (PE. 543).

198. *Din* – a) urmat de substantiv, înlocuieşte, ca şi de construcţia cu genitivul: „ea nu este […] în afară *din* posibilităţile cunoştinţei ştiinţifice” (PE. 550); „ea nu este în afară *din* posibilităţile noastre” (*ibidem*); b) înlocuieşte prepoziţia *de*: un element real de cultură, *din* care a profitat […] societatea” (*CRP*. 62); „determinat *din* precauţiune” (*PS*. 201); c) apare în locul lui *în*: „valori morale recunoscute *din* vorbă, dar în fapt neaplicate” (*CRP*. 12); d) înlocuieşte pe *prin*: „Toate fenomenele se explică *din* înlănţuirea lor riguroasă” (EAz 465); e) modifică prin substituire locuţiunea adverbială *de pe-o zi pe alta* în *dintr-o zi pe alta* („improvizarea unor bogătaşi *dintr-o zi pe alta*” – *CRP*. 93) şi adverbul de inegalitate *decât* în locuţiunea conjuncţională *din cât* („În această reacţiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc *din cât* în toate celelalte reacţiuni” – EAz 397).

199. *În* înlocuieşte prepoziţiile cu („*în* nimic deosebită” – PE. 640[274]) şi *din* („câţi nu s-ar

274 In din acest exemplu este o reminiscenţă din vechea prepoziţie întru.

mulţumi cu pacea adusă de o credinţă *în* care neînţelesul este pur şi simplu eliminat?” – EAz 399), iar uneori, foarte rar, lipseşte, ca de pildă în citatul următor: „Ipoteza acestui ceva care se găseşte *afară* este desigur de mare ajutor pentru înlesnirea soluţiei moniste” (*EM*. 505).

200. Locuţiunea *înainte* de construită greşit, *înainte de c*e să apare în locul locuţiunii conjuncţionale *înainte ca să*: „nu era cu putinţă *înainte de ce* întreg sufletul *să* fi fost *străbătut** (*PS*. 211); „*înainte de ce* raţionamentul *să* fi introdus deosebirile sale” (*PS*. 240); „Adevărurile ştiinţei […] au fost practicate *înainte de ce* ele *să* fi fost recunoscute” (*PS*. 246); „posibilitatea aceasta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilităţi […] *înainte de ce să* se poată realiza” (*PE*. 534); „o putere diriguitoare […] nu poate fi imaginată *înainte de ce* mintea omenească *să* fi trăit […] sub diriguirea unei ordini sociale” (*Voc*. 677).

201. „Când atributul sau complementul este format din doi termeni legaţi prin *şi*, prepoziţia *între* apare de obicei o singură dată, înaintea primului termen”, spune *Gramatica limbii române* publicată de Academie. Acest obicei al limbii literare este încălcat, în stil popular, de mai multe ori în antologia de faţă: „Diferenţa sufletească *între* adevăratul produs al societăţii pariziene şi *între* tine […] este imensă” (*CRP*. 42); „fără a mai cerceta dacă este vreo analogie *între* poporul francez […] şi *între* poporul român” (*CRP*. 69); „nu

începe o a treia posibilitate *între* a te conforma întocmai obiceiurilor şi *între* moarte” (*PS*. 130); „stabilirea unei legături morale *între* fiecare individ în parte şi *între* totalitate” (*PS*. 154); „corelaţia *dintre* elementele culturii şi *între* personalitatea omenească” (*PS*. 195), „Nu există nicio diferenţă *între* legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc şi *între* legea după care nervul optic conduce iritaţiunea primită pe retină până la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească” (*EM*. 462).

202. Ca şi în cazul prepoziţiei de influenţa limbii franceze este acută şi deci uşor de sesizat în folosirea prepoziţiei la care, urmată de substantiv, înlocuieşte dativul: „Este, desigur, şi *la* ştiinţă greu să ştie cu precizie” (*PS*. 314); „Nu că doar lipsea *la* toţi aceşti filosofi isteţimea de judecată sau curajul” (*PE*. 576) „cercetările de psihologie aduc perfecţionări *la* criteriul după care se face această diagnosticare” (*Voc*. 671); „care corespunde mai bine *la* particularitatea omului de vocaţie” (*Voc*. 684); „apariţia civilizaţiei corespunde *la* decadenţă, pe când cultura, *la* ascensiune (*Voc*. 693). Aceeaşi prepoziţie *la* apare şi în locul lui *în*: „(o ură calculată] de demult *la* umbră” (*PS*. 147), viciind, după cum se vede, sensul frazei.

203. *Pe* înlocuieşte uneori prepoziţia *de*: „mândre pe avutul lor sufletesc” (*PE*. 622); „Francezul este mândru *pe* limba sa literară şi *pe* gloria sa militară; germanul, *pe* obiectivitatea sa

ştiinţifică […]; englezul, *pe* spiritul său de iniţiativă” (*Voc*. 729 – 730); alteori înlocuieşte prepoziţia *după*: „Singurele metode *pe* care să poată îndruma o cercetare sigură asupra personalităţii artistului” (*PE*. 547) şi, în fine, contribuie în mod neobişnuit, precedând adjectivul pronominal nehotărât şi chiar adjectivul, la construirea complementului direct în acuzativ: „formalismul extern şi prea mecanic făcut al cultului ortodox e drept că îndepărtează *pe* câteva suflete delicate de la însăşi practica religiei” (*CRP*. 65); „A zice că *pe* adevărata realitate o au indivizii, nu şi specia lor, este tocmai ca şi cum s-ar zice: adevărata realitate nu o au căldura şi lumina, ci fenomenele lor luate în parte” (*PE*. 549).

204. *Pentru* cu sens de „împotrivă”, „contra” (ca în limbajul farmaciştilor: „hapuri pentru dureri de cap”), care se construieşte cu acuzativul, înlocuieşte prepoziţia *împotrivă*, care se construieşte cu dativul: „Creştinismul este primul obstacol *pentru* ridicarea omenirii” (*PS*. 148).

205. Din prepoziţie care introduce de regulă un complement circumstanţial de cauză, este înlocuită cu prepoziţia *prin*, *care* introduce complementul circumstanţial instrumental: „făptuieşte binele *prin* deprindere” (*PS*. 284); „Dacă oamenii ar munci *prin* instinct, atunci toţi oamenii ar munci *prin* vocaţie” (*Voc*. 669). Aceeaşi neobişnuită înlocuire de prepoziţii duce la modificarea locuţiunii adverbiale *din întâmplare*

(= „incidental”) în neobişnuita expresie *prin întâmplare*, la care C. R. – M. va fi ajuns fie prin contaminarea locuţiunii corecte cu expresia din limba vorbită *printr-o* (*fericită*) *întâmplare*, fie prin traducerea expresiei franceze *par hasard*: „unele amintesc *prin* întâmplare articulaţiunile vocalelor şi consunelor corecte” (*PS*. 299); peând se produc *prin* întâmplare” (*Voc*. 670).

206. *Sub* înlocuieşte pe *din*: „ceea – ce ştiinţa a realizat *sub* punctul de vedere al raţiunii abstracte” (*CRP*. 77).250

IX Conjuncţia

207. Prezenţa lui *ca să* şi a supercompusului *pentru ca să* – ridiculizat de

I. L. Caragiale – acolo unde că ar fi fost suficient pentru a exprima ideea, formule care „constituie […] un hiperurbanism sintactic” 251, sunt surprinzătoare într-un text cu caracter academic. Exemplele pe care le dăm în continuare vor să sugereze, ca de altfel toate exemplele din această prefaţă, prin numărul lor, frecvenţa acestor hiperurbanisme în antologia de faţă: „mulţi nici nu ezită *ca* să-şi încheie studiul […] îndată după cetirea definiţiei” (*EM*. 393); „Trebuie *ca* Titchener să-şi fi făcut o idee extraştiinţifică despre eu” (*PE*. 564) 252; „Animalele au nevoie de mii de generaţii *pentru ca* să-şi modifice instinctul faţă de o situaţie nouă cosmică” (*PE*. 582); „Trebuie să ajungem la filosofii stoici […] *pentru ca să* întâlnim o înţelegere mai completă a

personalităţii” (*PE*. 605); „Plotin avea […] dreptate să se întrebe ce just titlu are raţiunea *pentru ca* să-şi impună demonstraţiile ei” (*PE*. 635) 253; „Trivialitatea îl pândeşte la fiece moment, *pentru ca* să-l ro bească” (*Voc*. 722).

208. Conjuncţia modală *cum* este înlocuită prin pronumele relativ-interogativ cu aspect neutral *ce*: „aceste imagini, din subiective *ce* sunt, devin obiective” (*EM*. 481).

209. *Când* intră în compunere cu adverbul restrictiv *decât*, formând locuţiunea conjuncţională cu nuanţă temporală *decât când*, folosită uneori fără justificare logică sau stilistică: „De ce ar fi mai precisă […] o cunoştinţă pe care o întemeiez pe o inducţie generalizată asupra viitorului, cum este aceea ce fac 254 asupra ivirii lui Marte, *decât când* cunoştinţa ce o întemeiez pe o inducţie restrânsă la stricta actualitate?” (*PS*. 255).

210. *Cât* este folosit inadecvat în locul locuţiunii conjuncţionale cu *cât*: „*Cât* n-ar fi fost mai înaintată ştiinţa astăzi, dacă ar fi lipsit […] acei cincisprezece secoli [de creştinism]?” (*PS*. 160).

250 „*Punct de vedere* (*de privire*) nu se construieşte niciodată cu *sub*, ci numai cu din” (apud Iorgu Iordan, Op. cit., p. 401, nota 3).

251 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 402.

252 în loc de: „Tichener trebuie să-şi fi făcut…” Desigur că mai bine ar fi fost: „Tichener şi-a făcut…”

253 Ideea continuă cu: „Justul titlu stă în constituţia sufletească a omului”. Vezi şi infra, şi 246.

254 Vezi supra, şi 164.
exv

211. *Cum* înlocuieşte adverbul de comparaţie *ca*: „Are să se strecoare printre dificultăţile împrejurărilor externe *cum* niciun altul pe lume dintre organismele contemporane lui” (*PS*. 115), „*cum*, spre pildă, la Leibniz” (*EM*. 431).

212. Ciudată este elipsa conjuncţiei condiţionale *dacă*, conjuncţie cerută de adverbul corelativ *atunci*: „N-ar fi fost confirmat de experienţă optimismul că anticipaţiile organismului aduc cu ele ridicarea acestuia peste mediul extern. *atunci* n-ar fi fost nici eul” (*PE*. 559).

213. Ca în graiurile populare, conjuncţia concesivă propriu-zisă *de* înlocuieşte pe *dacă*: „o ipoteză […] se poate uşor verifica *de* este adevărată sau nu” (*PE*. 546).

214. *De cum* apare adesea în locul lui *decât*: „aceste argumente […] nu au o mai mare valoare

ştiinţifică, *de cum* au avut-o argumentele pe care le-am văzut” (*PS*. 243); „sunt […] mult mai puţin luminate de conştiinţă *de cum* sunt intuiţiile” (*PS*. 324); „Absolutul pe care ni-l dă cunoştinţa metafizicii este cu totul altul *de cum* este absolutul pe care ni-l înfăţişează formele artei” (EM. 397); „ocupă un loc cu mult mai mare *de cum* îl ocupă personalitatea omului de ştiinţă” (PE. 526); „un credit cu mult mai mare *de cum* are nevoie noutatea ştiinţifică” (*ibidem*); „Cultura europeană a trecut […] prin mai multe faze *de cum* au trecut culturile anterioare ei” (*PE*. 590); „Arta, politica şi filosofia cuprind, în secolul nostru, mai mult misticism *de cum* cuprindeau în secolul al XIX-lea” (*PE*. 600);”, Când în conştiinţa popoarelor se va lămuri acest rol pe care îl are vocaţia, atunci şi cererea după selecţionarea oamenilor de vocaţie […] va deveni cu mult mai imperioasă *de cum o* constatăm în zilele noastre” (*Voc*. 672).[275]

215. Locuţiunea *din afară* apare „întărită” (după modelul adverbelor *de deasupra*, *de dinainte*?) cu prepoziţia *de*: „nimic nu se introduce […] *de din afară*” (*EM*. 409).

216. Locuţiunea cauzală *din moment ce* 235 (= „de vreme ce”, „odată ce”, „deoarece”) apare adesea scrisă greşit, *din momentul ce*, probabil prin contaminare cu sintagma *din momentul în care217*: „*Din momentul ce* în conştiinţa mai multor indivizi fu stabilit acordul asupra

275 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 290.

înţelesului unei serii de noţiuni” (*CRP*. 71); „Toate combinaţiunile fizico-chimice [...] sunt imobilizate *din momentul ce* animalul zace întins pe masa noastră de laborator” (PE. 535); „*Din momentul ce* iubeşte, omul cel mai înţelept nu mai vede lucrurile aşa cum sunt” (*PE*. 561); „*Din momentul ce* presupunem că natura nu evoluează” (*PE*. 578); „*Din momentul ce* se admite [...] mai multe unităţi de conştiinţe reale [...], argumentarea ipotezei idealiste devine atacabilă” (*EM*. 493).25

217. Locuţiunea de timp *pe măsură ce* apare construită greşit, cu prepoziţia în loc de pe – *în măsură ce* 250: „[putere] menită să fie utilizată *în măsură ce* mecanismul voluntar [...] ajunge să o poată transforma în putere actuală” (*PS*. 293).

218. Locuţiunea cu *toate că* este dezmembrată de conjuncţia adversativă *însă*, din cauza topicei greşite[276][277]: „Cu *toate* însă *că* este aşa de mult dorită, solidaritatea întârzie” (PE. 630).

219. *Numai ce* (= „îndată cew, „imediat ce”), locuţiune conjuncţională regională şi învechită, rar utilizată în limba literară, apare cu sensul adverbului *numai* (= „doar”) înjbr-o construcţie

276 Vezi infra, § 244.

277 Corect ar fi fost : „...aceste interese practice sunt pregătite şi aşteaptă numai invenţiunea“. Probabil că autorul a vrut să dea o nuanţă mai neaoşă frazei, folosind o expresie veche, folclorică, al cărei sens şi ale cărei funcţii gramaticale însă nu le cunoştea.

necorectă: „În societăţile cu o cultură înaintată aceste interese [practice] sunt pregătite şi *numai ce* aşteaptă inovaţia” (*PS*. 369) m.

220. Locuţiunea temporală cât *timp* este alterată uneori datorită contaminării cu locuţiunea modală *pe cât*: „Arta [...] poate să aspire la creaţii durabile, *pe cât timp* încă sufletul omenesc nu este în posesiunea unei ştiinţe şi unei morale durabile” (*PS*. 141); „Dar la ce folos comunicarea lăsată, *pe cât timp* ea a fost făcută infructuoasă” (*PE*. 540).[278]

221. Remarcăm folosirea frecventă, ca în graiurile populare, a locuţiunii temporale *până ce*, rar folosită în limba literară, care preferă locuţiunile *până când*, *de vreme ce*, *din moment ce* etc: „*până ce*. Şi ele [...] nu sunt fundate pe alte concepte” (*PS*. 134); „Identitatea dintre ele două nu este încă dovedită *până ce* separaţia lor se păstrează” (*EM*. 487); „Naţiunea nu începe să fie naţiune de la apariţia conştiinţei solidarităţii, ci este naţiune şi înainte, *până ce* nu s-a format încă această conştiinţă” (*PE*. 567).

222. Locuţiunea adversativă *dar şi* este întrebuinţată fără rost în locul conjuncţiei *şi*, ca în citatul următor: „Aci biserica găsea, pe lângă sprijinul pe care i-l da ca moştenire cultura veche [...] romană, *dar şi* un element din cale afară de predispus organizării politice şi sociale” (*CRP*. 64).

278 Vezi şi PS. 345.

223. Conjuncţia *şi* are câteodată, ca în limba vorbită şi ca în limba literară din secolul al XIX-lea, valoare de adverb: „Această teorie *şi* diferă de la un filosof la altul” (*EM*. 497).

224. Perechea corelativă *nu numai… ci şi* apare redusă o dată, probabil printr-o greşeală de tipar, *la un numai… ci*: „Aceasta este o întrebare care priveşte *nu numai* pe oamenii populari, *ci* pe oamenii reprezentativi în genere” (*Voc*. 725).

225. În locul corelativelor *pe cât… pe atât* se întâlneşte şi „inovaţia” negramaticală *„atât… pe atât*: „idealul *atât* de îmbrăţişat astăzi *pe atât* de contrariu ştiinţei (*PS*. 359).

226. *Cu cât… cu atât* este înlocuit cu formula negramaticală *dacă… atât*: „*dacă*, prin misticism, noutatea pierde caracterul ameninţător în lumea externă, ea devine *atât* mai ameninţătoare în lumea internă sufletească” (*PE*. 587 – 588).

Opinia comună consideră că oamenii de ştiinţă – mai mult sau mai puţin exactă –, fiind preocupaţi de descifrarea Adevărului, sunt ipso facto dispensaţi de obligaţia respectării şi cultivării concomitente a limbii literare.

Deşi nu şi-a exprimat, după câte ştim, niciodată acordul cu această opinie, ci, dimpotrivă, a susţinut punctul de vedere opus 264 şi caracterul necesar al relaţiei armonioase dintre cultura superioară a unui individ şi expresia personală elevată a ideilor 265, C. Rădulescu-

Motru se dovedeşte, în lucrările sale, prin numeroase dezacorduri, topică greşită, frazare câlţoasă şi cacofonică, un adept – involuntar, desigur – al dihotomiei fond/formă. În rândurile următoare ilustrăm această afirmaţie prin câte va zeci de citate, alese din sutele de fişe extrase în timpul stabilirii textelor din antologia de faţă.

X Dezacorduri

La dezacordurile semnalate până acum, direct sau prin tangenţă la alte chestiuni 266, adăugăm:

227. Dezacorduri între subiect şi predicat, în persoană, număr şi gen: „de pe urma *cunoştinţelor* pe care avea să le aducă cu dânşii” (*CRP*. 88); „aceleaşi *animale* de culoare închisă nu *sunt atinşi* (*PS*. 208); „cele două *direcţii* pe care *le ia afirmările* judecăţii (*PS*. 245); „*excitaţiile* care îl *îmbia*” (*PS*. 289); „*Concepţiile* cuprinse în categoria cunoştinţelor în genere, *este rezultatul* elaborării” (*PS*. 310); „*raze* de căldură *care* […] *face* pe unele mai calde, pe altele mai reci” (*PS*. 311); „*Faptele* […] *poate să fie* pentru cel ce le făptuieşte ca incoerente” (*PS*. 314) 267; „*principiile* deduse *impunea*” (*PS*. 323); „nu *este dat* ştiinţei viitorului o *altă cale*” (*PS*. 327) 268; „Poporul nu are altă valoare decât aceea pe pe care i-o *dă oamenii* săi mari” (*PS*. 349); „aceeaşi soartă *pare a o avea inovatorii*” (*PS*. 361) 269; „de această ridicare *depinde toate transformările* sociale” (*PS*. 383); „a căzut numai acolo unde *l-a constrâns* […] *legile* […] mecanicei universale” (*EM*. 408); „în ce o *consistat diferenţele* de

schimbare" (*EM*. 498); „*Fundamental* în proces *este opoziţia* între primii doi termeni" (*PE*. 612) 270; „Personalitatea omenească este adânc înrădăcinată în *mediul cosmic şi biologic*. Determinismul *acestuia*, departe de a-i slăbi puterea, o ridică" (*PE*. 629) 271; „cât de vag ar fi astăzi *mesia*

254 „Omul cult are conştiinţa *clarităţii* şi *frumuseţei* limbajului ce întrebuinţează şi tinde să şi satisfacă acestei conştiinţe" (*PS*. 300). Sublinierile ne aparţin.

265 „Cu cât este cineva mai cult, cu atât vorbirea sa [...] dobândeşte o personalitate. Această personalitate nu s-ar explica dacă excitaţia auzului ar juca primul rol, căci atunci ar trebui, dimpotrivă, ca vorbirea, cu cât cultura creşte, cu atât să devină mai impersonală; personalitatea aceasta se explică din influenţa pe care o au imaginile de mişcare. Aceste imagini sunt izvorâte din tot ce are fiecare mai personal, din funcţiunea organelor proprii de mişcare; influenţa lor, şi această influenţă creşte cu cât exercitarea organelor vocale este mai variată, explică formarea personalităţii pe care o câştigă vorbirea fiecăruia". (*PS*. 300)

288 Vezi şi supra, şi 100,107,160,163,167,168,216.

267 Vezi infra, şi 233, nota sublineară 283.

268 Dezacord generat probabil de formula „*este dat*”.

269 Dezacord înlesnit, probabil, de formula *se pare că*, frecvent utilizată în limba vorbită.

270 Aici dezacordul pare să aibă şi o cauză… stilistică. Autorul, tulburând ordinea cuvintelor în frază, a rupt unitatea predicatului normal *este fundamentală*. Punând numele predicativ exprimat prin adjectivul *fundamentală* la începutul frazei, departe de verbul copulativ, i s-a părut, probabil, necorectă construcţia, şi atunci a transformat adjectivul în adverb.

271 Dezacord de conţinut. În fond este vorba de *două medii*, mediul cosmic şi mediul biologic, deci corect ar fi trebuit să fie scris „mediul cosmic şi mediul biologic” şi „determinismul acestora”, şi nu”. determinismul acestuia”.

exvranismul *francez*, *german şi englez* dacă el nu ar fi fost concretizat prin atâţia oameni de vocaţie!” (*Voc*. 731)[279].

228. Dezacorduri între subiectul multiplu şi predicatul la singular: „tehnica pe care *şi-a aprob* [*r*] *iat-o avocatul şi politicianul*” (*CRP*. 89); „Aşa o *făcut Galilei*, *Bacon*, *Descartes* şi *aproape toţi*” (*PS*. *167*); „din discuţie *rezulta* mai adeseori *persecuţie şi sacrificii* (*PS*. 169); „viaţa păcătoasă

279 Aici s-ar putea să nu fie vorba de un dezacord, ci de folosirea formei vechi, fără desinenţa -ră, a mai mult ca perfectului, persoana a IlI-a plural. Vezi supra, § 128

care *a dus-o* […] *tatăl şi mama ta*” (*PE*. 366); „ce oare *voise* să rezolve *Platon şi Aristotel*” (*EM*. 456) 273 „*perspectivele şi metodele* […] *se impune*” (*PE*. 525); „*iubirea şi entuziasmul*, care, ciroentând deprinderile, *dă* omului personalitate” (*PE*. 629).

229. Dezacordurile provocate de interpretarea greşită, ca subiect la singular, a pronumelui reflexiv se când acesta precede predicatul exprimat printr-un verb pasiv reflexiv, sunt extrem de numeroase. Dăm numai câteva exemple: „acolo s-o şi *obţinut oarecare rezultate*” (*CRP*. 8); „i *se stabilea hotare* care nu există în realitate” (*CRP*. 27); „Asupra substanţei sufleteşti *se făcea* de psihologia tradiţională două ipoteze” (*CRP*. 28); „În numele cărui interes superior mi se *cere mie*, ca cetăţean român, *sacrificii şi obligaţiuni*?” (*CRP*. 104); „nu *se putea stabili cunoş*tinţe” (*PS*. 133); „În ceea ce priveşte promisiunile ştiinţei, *se poate zice multe* şi *se poate zice* şi *puţin*” (*PS*. 189); „*s-a abandonat* mai întâi *calităţile* […] care s-au dovedit a fi produsul funcţionării senzoriale (*PS*. 2 1 7)[280]; „*se introduce modificări*” (*PS*. 243); *se făcea* de psihologia tradiţională, *două ipoteze*” (*PS*. 338); „întocmai cum se *deosebeşte* în economia politică mai multe *valori*” (*EM*. 427); „o nouă perspectivă, din înălţimea căreia *se poate întrezări* noi *orizonturi*” (*EM*. 444); „*perspectivele şi metodele* […] *se*

280 Ultimele două exemple (PS. 189 şi 217) dovedesc şi nesiguranţa autorului în utilizarea predicatului precedat de pronumele reflexiv se.

impune în fiecare secol” (*PE*. 525); „momentul când *să deschide* poporului nostru *perspective* noi de viitor” (*PE*. 531)[281]; „întocmai cum *se făcea* […] *profeţii* apocaliptice” (*PE*. 600 – 601); „oamenilor de vocaţie nu li s-o *creat tipuri* reprezentative” (*Voc*. 727).[282]

230. Aproximativ tot atât de frecvente sunt şi dezacordurile datorate aşa-numitului „acord prin atracţie”: predicatul, în loc să fie acordat cu subiectul, este acordat cu un determinativ mai apropiat, cu unul considerat mai important sau cu un alt cuvânt, legat de subiect prin conjuncţii (cu, *sau* etc.) şi prin particulele comparative (*ca şi*, *întocmai ca* etc.)[283]. Iată câteva exemple: „*Gradül de perturbare* pe care *o pot* aduce în genere schimbările de înţeles ale unei noţiuni” (*CRP*. 78), „*lungul şir* al acestor momente de practică metafizică *sunt întretăiate* de momente de reflexiune” (*PS*. *221*); „*rezultatele* selecţiei *ce se produc*” (*PS*. 368); „*schema reciprocităţii şi a posibilităţii sunt determinări* de ale timpului” (*EM*. 450); „*Metafizica antropomorfismului naiv, întocmai ca şi metafizica buddhistă, sunt două metafizici* care nu se împacă cu ideea fundamentală a criticismului kantian” (EM. 480); „Numărul locuitorilor s-au înmulţit cu ceva” (PE.

281 Să se remarce şi uzata dublă tautologie „perspective noi de viitor“. Vezi infra, p. CXXII şi urm.
282 Vezi alte exemple în PS. 182, 204, 218, 232, 248, 270, 306, 338, EM. 409, 493, 502, PE. 537, 581. 625, 639, Voc. 726. Eroarea din PS: 338 o confirmă pe cea din CRP. 28.
283 Cf. Iorgu Iordan, Op. cit., p. 415, 416 – 418.

623) 278; „Munca intelectuală, ca şi munca manuală, pot fi imitate” (Voc. 664); „trecutul, ca şi viitorul, nu sunt perspective stabile, ci ele se pot schimba oricând” (Voc? 679); 279 „A fost de vină pentru aceasta adâncul permanent al sufletului românesc [...] sau numai împrejurările vremelniceM (Voc. 740) 28°.

231. Rar, pronumele negative *nimeni* şi *niciun* (*scris* şi *niciun*) sunt echivalate cu forma de plural a pronumelui nehotărât *tot*, de care se apropie semantic, de unde dezacorduri de tipul: „*Nimeni*, afară de puţini oameni de ştiinţă, n-au *bănuială* (Voc. 679); „arătase că *niciuna* dintre ele [...], în formularea ce aveau, nu *se puteau susţine*” (EM. 429).

232. Atributele participiale şi atributele adjectivale apar adesea neacordate cu substantivele sau cu pronumele în genitiv-dativ singular pe care le însoţesc: „teoria opusă *celei inspirată* de socialistul Engels” (*CRP*. 27); *falsitatea unei teorii mult răspândită*” (*CRP*. 31); graţie *culturii izvorâtă*” (*CRP*. 36); „manifestările unei *voinţe ascunsă*” (*CRP*. 37); „produs al unei *inteligenţi mai puţin rezistentă* la sugestiunile din afară” (*CRP*. 68); „reflexul unei oarecare *transformări* tehnicoeconomice *petrecută* în sânul vechii societăţi (*PS*. 249); „manifestările unei *voinţe ascunsă* în obiecte” (*PS*. 334); „cunoaşterea *ştiinţei* obiective *condiţionată* de cunoştinţă” (*EM*. 432); „condiţia necesară *a celeilalte zone, venită* în urmă” (*EM*. 507); „În domeniul *filosofiei*

propriu-zisă” (*PE*. 537); 281 „viaţa *lumii* animalău (PE. 549); „cercetarea conştiinţei psiho-fizică” (PE. 574); „poruncile unei *morale impusă* de sus” (*PE*. 576); „pentru a face loc *culturii ridicată* pe intelect şi tehnică” f F 626); „împlinirea *unei vestiri primită* prin faptele naturii”.

(Voc. 678); argument hotărâtor în favoarea acestei de a doua *interpretări dată* raportului dintre cultură şi civilizaţie” (Voc. 694) 282.

233. Nu sunt puţine cazurile de dezacord între numărul complementului şi cel al verbului determinat: „o luptă din care *putea să rezulte* [...] *izbânzi* reale” (*PS*. 154); „acum mai *rămânea de găsit metodele* speciale” (*PS*. *169*) 283; „o încordare din care *a rezultat motive* de activitate” (*PS*. 170); „orişice intuiţie vizuală nouă *a obiectelor ce stă* înaintea ochilor” (*PS*. 3 1 8) 284; „îi *lipseşte mijloacele* de comunicaţie” (PE. 626).

278 Aici poate fi vorba şi de o influenţă a pronumelui reflexiv se (Vezi şi supra, şi 160).

279 Cauza dezacordurilor din EM. 480, Voc. 664,679 este impresia de subiect multiplu pe care o creează particulele comparative *întocmai ca şi*, *ca* şi

280 Vezi alte exemple în *PS*. 344, PE. 593,621,636.

281 *Propriu-zis* are uneori, în textele din antologie, valoare adverbială („o definiţiime

propriu-zis [...] nu găsim" – *PS. 277*), dar când apare ca un cuvânt compus, cu partea finală modificată flexionar, atunci, bineînţeles, se impune să fie acordată cu substantivul din tangenţă.

282 Alteori avem a face cu dezacorduri mai... complicate, ca de pildă în citatul următor: „*curentul* filosofiei asociaţioniste engleze, *reprezentată* prin Locke, Berkeley şi Hume; şi altul, curentul filosofiei raţionaliste, reprezentat prin Descartes, Spinoza şi Leibniz" (*EM*. 434), în care atributul participial *reprezentată*, în loc să fie acordat cu substantivul pe care îl determină, *curentul* (cum se întâmplă în partea a doua a frazei), este acordat, prin atracţie, greşit, cu atributul în genitiv, *filosofiei*.

283 Atât în primul (mai cu seamă), cât şi în al doilea citat este vorba de dezacorduri scuzabile, întrucât, în trecut, ambele verbe, (a) *putea şi* (a) *rămânea*, erau considerate, în asemenea situaţii (la imperfect, urmate de un verb la conjunctiv), ca verbe semiauxiliare impersonale, deci care rămâneau neschimbate indiferent de persoană şi număr, acordul făcându-se numai cu verbul la conjunctiv.

284 Aici s-ar putea să fie vorba şi de un „acord prin atracţie" cu singularul *intuiţie*.

exx

Mai frecvente sunt însă dezacordurile între complementul pronominal şi complementul substantival pe care îl reprezintă: „activitatea

omenească nu poate avea o bază sigură decât în *cunoştinţa naturii care îl înconjoară* (*PS*. 245) 285 – 286; „*Cele mai frumoase exemplare* de personalitate omenească *ni-l oferă* profesioniştii muncii” (*PE*. 648); „*Cauza* celor mai multe boli nervoase profanul *le pune* 287 în incidente ocazionale” (*Voc*. 718); 288 „*Subiectele* tuturor conversaţiilor, la elevi şi profesori, *îl formează* cancanurile vieţii zilnice, mahalagismele” (Voc. 722).

234. Altă cauză a numeroase acorduri greşite este confundarea atributului adverbial cu atributul adjectival sau cu cel participial, şi, în consecinţă, acordarea celui dintâi cu substantivul din vecinătate: „(o adaptare] pe *cât mai perfectă posibilă* cu mediul” (*CRP*. 24); „o *activitate* mai *grea de înţeles*” (*PS*. 130); „*condiţii* mai *uşoare de îndeplinit*” (*PS*. 141); „*lupta cea mai grea de dus*” (*PS*. 153,155); „*explicaţiunile pretinse evidente*” (*PS*. 165); „*condiţia imposibilă de realizat*” (*PS*. 258); „*unda* de viaţă [...] *era necesară să se producă*” (*EM*. 465); „*această individualitate era presupusă înzestrată* cu un suflet, şi el individual” (*PE*. 639).

235. Obiceiul limbii vorbite, pătruns şi în limba literară, de a înlocui numeralul ordinal cu numeralul cardinal (*secolul 17* în loc de *secolul al XVIII-lea*), uneori indiferent de grafia cu cifre romane sau cu cifre arabe a numeralului ordinal (*secolul XVII* în loc de *secolul al XVII-lea*) 289 – 2 w duce, din neglijenţă, şi la acorduri greşite între

substantiv şi numeralul ordinal cu valoare adjectivală care îl însoţeşte: „*secolul XV ŞI XVI*” (*PS*. 175), în loc de „secolele al XV-lea şi al XVI-lea”; „*secolele XV, XVI şi al XVII*” (*ibidem*), în loc de „secolele al XV-lea, al XVI-lea şi al XVII-lea”; „cultura *secolului XVII* ŞI *XVIII*” (*PS*. 195), în loc de „cultura secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea”; „*secolul XV-lea şi XVI-lea*” (*PE*. 634), în loc de „secolele al XV-lea şi al XVI-lea”; „din *secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea*” (*Voc*. 686), în loc de „din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea”.291 O greşeală asemănătoare este dezacordul a două substantive care merg împreună, de tipul: „*domnul Popescu* (sp.) şi *domnii Popescu, Ionescu, Vasilescu* (pl.). În *CRP*. 79, de ex., se întâlneşte următorul dezacord: „*domnul B, C, E*”. Acest dezacord morfologic duce la un dezacord sintactic: „*domnul* B, C, *Eu* fiind subiectul propoziţiei, predicatul verbal este „acordat” cu numele comun, ajungându-se astfel la greşeala: „cele ce *spune* domnul B, C, E”.292

236. O greşeală oarecum înrudită cu cea semnalată în paragraful anterior este dezacordul între ajectivul pronominal nehotărât *un* şi numele proprii determinate, ca de pildă în citatul următor: „raţionalismul unui *Descartes, Spinoza şi Leibniz*” (*EM*. 442) 293, dezacord în producerea căruia un rol important l-a jucat eliziunea, consecinţă, ca şi în limba vorbită, a grabei de a comunica, greu de coordonat cu grija pentru expresia corectă. Forme corecte ar fi fost: „raţionalismul unor filosofi ca Descartes, Spinoza şi Leibniz”, sau: „raţionalismul unui Descartes, unui Spinoza şi unui Leibniz”, sau,

cu eliziune: „raţionalismul unor

285 – 286 şi aci s-ar putea să fie vorba de un „acord prin atracţie”.

287 Alt”, acord prin atracţie”, cu boli *nervoase*.

288 Să se remarce şi construcţia neobişnuită *a pune* (*cauza*) în loc de *a pune* (*cauza*) *pe seama*.

289 – 290 vezi şi supra, şi 78.

291 Vezi alte exemple în *EM*. 435, *PE*. 608.

292 Vezi şi-şi 168,229,237.

293 Vezi şi-şi 168,229,235.
Descartes, Spinoza şi Leibniz”, deşi, în această formulă, adjectivul pronominal nehotărât are o nuanţă depreciativă.

237. Un alt dezacord, mai rar întâlnit, este dezacordul între subiectul cu formă de singular dar cu înţeles de plural şi predicatul la singular: „Întregul period de cincisprezece secole, *cât a trecut* de la începutul erei creştine” (PS. 161).
je

238. Tot atât de rar apare şi un alt dezacord: între substantiv şi pronumele personal sau pronumele demonstrativ, îndeosebi când acestea din urmă stau după şi departe de substantivul pe

care îl înlocuiesc: „Dacă *personalitatea* este aşa de măreaţă […], atunci imnul *ei* de glorie ar trebui să-l auzim pretutindeni, în orice ocazie. De ce nu-l auzim? De ce – din nenorocire! – în loc să-i auzim imnul *lui*, auzim, dimpotrivă, cuvintele unei predici […]?” (PS. 229); „*desfăşurarea* energiei sufleteşti, şi în special a celei sociale, înspre care direcţia se îndreaptă *ele* oare?” (PS. 344) 294; „*conflictul de caracter* pune în evidenţă natura variată a *acestora*” (PS. 218)[284][285].

XI Tautologii

239. Precizăm că exemplele de mai jos nu ilustrează tautologia stilistică, adică repetarea intenţionată, din nevoia de expresivitate, a unor cuvinte cu acelaşi sens, ci „greşeala de) limbă care constă în repetarea inutilă a aceleiaşi idei, formulată cu alte cuvinte”[286], sau altfel spus, pleonastic. Citatele, de aci se adaugă îndeosebi exemplelor din şi 103: „*continuă* a trăi *mai departe*” (*CRP*. 46) 297; „*acum* mai bine de *două mii de ani în urmă*” (PS. 145) 298; „eroarea nu era […] *proprie numai lor** (*CRP*. *27*) 299;

284 In acest citat cauza dezacordului s-ar putea să fi fost conjuncţia şi, care a creat impresia – falsă – că uneşte două subiecte, cînd de fapt uneşte două atribute.
285 Aci, dacă nu cumva este vorba de o greşeală de tipar {caracter în loc de caractere), dezacordul are originea în formula comedie de caracter, care a influenţat, probabil, raportul logic pe care autorul voia să-l stabilească între caractere şi pronumele demonstrativ.
286 Vezi şi PS. 355, PE. 534.

„*expansiunea* sufletului *în afară*” (*PE*. 629); „*originalitate proprie** (Voc. 667); *introspecţie internă*” (PS. 320))... Ea nu *revine* niciodată [...] la vechea sa stare *înapoi*” (*CRP*. 29); „*încă o dată repet*” (*CRP*. 70); „facem *din nou repetarea* exerciţiului” (PS. 307) 300; „*reluarea din nou* a vechii întrebări” (*EM*. 417); „privire *retrospectivă* [...] *asupra începuturilor* culturii române *din trecut*” (*CRP*. 48); „*prevăzut* mai *dinainte*” (PS. 206); „preziceri asupra *perspectivelor* vocaţiei *în viitor*” (*Voc*. 660); „*contopindu-se la un loc*” (*EM*. 431) 301; „nu *se confundă împreună*” (*PE*. 635); „aceea ce *pare în aparenţă*” (PS. 309); „*acelaşi* fapt *identic*” (*EM*. 484) 302; „originalitatea afirmaţiunii stă *exclusiv numai* în întrevederea de raporturi noi” (PS. 216) 503 „*subsumarea sub* legea unităţii sufleteşti” (PS. 221) [287] „primele *începuturi*” (*PE*. *567*) 305; „un *fapt fundamental, pe care ele se sprijinesc**

(EM. 496); „prin constrângere forţată” (CRP. 4); „actele omului par rezultatul unei alegeri libere sau a unei deliberaţiuni voite” (PS. 295); „psihologia sufletului* (PS. 197); „respiraţiunea pulmonară” (PS. 227); „toga de pe corp” (PS. 315); „cu ocazia aniversării de 50 de ani” (CRP. 91); „Adevărul stă între ambele aceste două maxime” (PS. 362); adevărata forţă reală” (CRP. 31); „vălul care se interpune între conştiinţă şi noi” (EM. 449); „aceeaşi înfăţişare constantă (EM. 403); „forma animalelor mamifere” (Voc. 728); „luptă

287 Vezi şi PE. 634.

grea pe riscul şi pericolul tău” (CRP. 94); „prini imitaţia gesturilor şi a intonaţiei de voce” (PE. 560); „o încorporă înăuntrul speculaţiilor” (PS. 158); „acelaşi fond comun” (PS. 310); „Vocaţia este realizarea în fapte a idealului” (Voc. 700); „Concluzia la raţionamentul logic este derivată din premisele puse la început” (PS. 323); „Cuscuta este o plantă parazitară care trăieşte pe trupul altor plante” (PE. 582); „progresul culturii omeneşti” (Voc. 738); „nţmic din ceea ce sistemul conţine în el nu se va pierde, şi nimic pe deasupra nu se va adăuga” (PS. 199 – 200); „singurii cercetători care aduc o contribuţie mai însemnată la cunoaşterea vocaţiei sunt biografii personalităţilor marcante” (Voc. 656); aceea ce în mod surd simte toată lumea în ascuns” (PS. 369); „o mană cerească venită de sus” (CRP. 87); „identic cu sine însuşi” (EM. 484).306

XII Cacofonii

Acordând acestui termen sensul corect – „asociaţie dizarmonică de sunete” –, menţionăm în continuare numai câteva din numeroasele coliziuni silabice neeufonice, de aliteraţii şi repetiţii involuntare, deci nepotrivite, cu care sunt amestecate frazele studiilor din această culegere.

240. Aliteraţii: „din mişcarea mecanică *ea ia* forma fenomenelor de căldură, electricitate etc”. (*PS*. 226); „această nedumerire nu *vine din vina* ei” (PS. 273); „niciodată n-au fost *date* împreună” (*PS*. 310); „pe drumul biruinţei *ei*” (*PE*. 612); „Femeile nu mai stau în *casă ca să* ţese” (*PE*. 623).

241. Repetiţii: „Fiecare gest, fiecare mişcare care se săvârşeşte” (*CRP*. 66); „omul *care* nu are alte funcţiuni sufleteşti *care* să-l pună la adăpostul reflexelor sensibilităţii sale, acela este omul *care* îndeplineşte prima condiţie de a fi pesimist” (*PS*. 132); „acte şi fenomene *care* stau pe baza unui raport *care* rămâne identic cu sine” (*EM*. 478); „Aceea ce *este* măreţ în om *este că* el *este o* punte spre un scop şi1 nu *este* scopul însuşi; aceea ce-l face pe om iubit *este* că el *este* un suiş şi nu un coborâş” (*EM*. 512); „Şi cu aceasta ajungem la ultima faţă a problemei, *care* aproape nu *este* valorată de filosofii contemporani şi care, cu toate acestea, *este* singura *care* ne înlesneşte găsirea unei soluţii” (*PE*. 564); „*care* este acea *care*” (*PE*. 589); „doctrina *care* face din graţia divină o putere *care* [...] se manifestă oricând şi oricum” (*Voc*. 684); „*care* este resortul intim *care* susţine productivitatea” (*Voc*. *720*).

242. Lanţuri de genitiv-dative: „Analogia *legii conservării energiei*” (*PS*. 192); „actul *urcării scării** (*PS*. 303).

243 Coliziuni neeufonice de silabe vecine: „ca cele” (CRP. 8); identică cu aceea” (CRP. 9); „să crească copii” (CRP. 40); „sufletească care” (CRP. 43); „se joacă cu „(CRP. 56); „o legătură strânsă cu cultura” (CRP. 77); „Adică cum oare?” (CRP. 84); „dacă continuă”. (PS. 109); „epoca culturii” (PS 130); „adică corespunză

306 Vezi alt exemplu în *EM*. 484.

exxintoare” (PS. 139); „fără o adâncă comoţiune sufletească care” (PS. 169); „matematica ca o ştiinţă” (PS. 175); „că calificarea” (PS. 185); „ca conţinut” (ibidem); „îi este frică că „(PS. 212); „adică cazul” (PS. 214); „îi va indica că este linişte” (PS. 258); „o putere sufletească care” (PS. 270), politica care s-ar face” (PS. 315); „ca consecinţă” (PS. 325); „considerate ca cele mai importante” (PS 369); „s-ar mânca ca lupii (PS. 381); „nu se poate explica ca produs” (EM. 439); „folosită precum cea mai preţioasă energie” (PE. 611); „unitatea lor sufletească ca turnată dintr-o bucată” (Voc. 665).[288]

XIII Topica

244. Pentru că nu ne-am propus – după cum am mai specificat – să facem o analiză lingvistică a textelor din antologie, ci numai să semnalăm cititorului îndepărtările de la normele limbii literare pe care le va întâlni în ediţie, citatele următoare nu sunt menite să exemplifice modalităţile motricne de construire a frazelor pentru obţinerea unor efecte stilistice, ci numai să evidenţieze câteva tipuri de construcţii greoaie şi echivoce semantic. Din exemplele extrase, foarte numeroase, reproducem, ca şi până acum, numai

288 vezi alte exemple în CRP. 8, 37, 38, 40, 46, 77, PS. 122, 124, 131, 146, 162,
163, 166, 170, 171, 174, 175, 196, 199, 203, 211, 212, EM. 396,400,479, PE. 556, 560,
630. Voc. 665, 677, 684, 707, 712, 722, 730 etc.

câteva. Nu le grupăm după natura morfologică a vocabulelor implicate, ci le înşirăm urmând succesiunea paginilor: „existenţa îşi o datoreşte *omul naturii*” (*CRP*. 32); „De multe ori omul matur se miră chiar *de unde copilul găseşte* punctele de analogie” (*PS*. 120)[289]; „Tucidide […] se plânge […] de *ursita nemiloasă pe care au destinat-o zeii patriei sale”* (*PS*. 131)[290]; „Nu pot şti nimic asupra felului *cum sunt lucrurile constituite*” (*PS*. 134) „Dezvoltarea corpului şi a sufletului, *având dar* să se modeleze după armonia operei de artă” (*PS*. 144)[291][292]; „Înşirarea indicaţiunilor noastre, atât în

289 Este evidentă influenţa topicei franceze.

290 Frază echivocă. Tucidide nu se plînge, cum reiese din topica defectuoasă folosită de C.R.-M., că zeii patriei sale au destinat o ursită nemiloasă cuiva (necunoscut), ci de ursita nemiloasă pe care zeii au destinat-o patriei sale.

291 în fraza de mai sus, ca şi în numeroase alte locuri (vezi, de ex., PS. 235,
236,PE. 568, 618, SA. 745), dar nu este substantiv, ci conjuncţie (= „deci“), iar locul ei, pentru a se evita echivocul semantic, ar fi trebuit să fie altul : „Dezvoltarea corpului şi a sufletului, avînd să se modeleze, dar, după armonia operei de
artă“.

292 Frază greoaie, greşit construită şi cu înţelesul echivoc din cauza depărtării la care se găsesc atributivele pe care o vom da şi pe care am văzut-o de substantivele ştiinţa şi morala ; construcţia greşită schimbă şi totodată risipeşte centrul de greutate semantic. Autorul a vrut să spună (folosim cuvintele lui) : „Inşirarea pe care o vom da de aici înainte indicaţiunilor noastre în ceea ce priveşte ştiinţa, ca şi inşirarea pe care am dat-o indioaţiunilor noastre în ceea ce priveşte arta şi morala, nu are deloc pretenţiunea de a se asemăna unei înşirări cronologice“. Semnalăm tot aci aliteraţia a se asemăna şi înlocuirea locuţiunii

ceea ce priveşte ştiinţa, *pe care o vom da de aci înainte*, precum şi în ceea ce priveşte arta şi morala, *pe care am văzut-o*, nu are deloc pretenţiunea de a se asemăna unei înşirări cronologice (*PS*. 157) 312; „*Persoanele de elită*, *prin prisma artei*, *priveau* liniştite în jurul lor” (*PS*. 190)[293]; „Prin cercetările [… lui] H. de Vries […] legea corelaţiei *dobândeşte încă o importanţă şi mai marea* (*PS*. 208 – 209) 314; „îmi este mai util *să prezic un fenomen când se va produce*, decât să-l explic după ce s-a produs” (*PS*. 255) 315; „cerul […], pe lângă că cuprindea corpurile cereşti […], *dar* mai *era populat şi de o lume a sufletelor* (*EM*. 406) 316; „Nu era mai sigur terenul pe care îl oferea *ideea materiei de altă dată*? * (*ËM*. 428) 317; „C. Dimitresru-Iaşi, un alt *profesor distins de filosofie*” (*PE*. 526) 318; „în el era un fel de consimţire pe care o da *organismul actului*” (*PE*. 569) 319; „Vocaţia este o muncă […] aproape impusă *omului de instinct*” (*Voc*. 709) 32°.

XIV Fraze necorecte

245. Din sutele de fişe cu fraze necorect construite, confuze sau construite după normele sintactice ale altor limbi, îndeosebi după sintaxa limbii franceze, le reproducem, aci numai pe cele

---

conjuncţionale corelative atît… cit şi cu „combinaţia“ personală atît… precum şi. Vezi supra, §226.

293 Frază din care nu se înţelege, a prima vista, dacă „persoanele de elită“ priveau liniştite în jurul lor „prin prisma artei“, sau dacă „persoanele de elită“, considerate astfel „prin prisma artei“, „priveau liniştite în jurul lor“.

care susţin pregnant ceea ce am numit, cu o expresie eufemistică, la începutul acestei prefeţe filologice, scriitura surprinzător de nepotrivită a lui C. Rădulescu-Motru: „pe când instinctele rămân afară de controlul conştiinţei, asupra deprinderilor formate în urmă, aceasta păstrează posibilitatea de a le controla mersul şi, la trebuinţă, de a le schimba direcţia” (*CRP*. 72); „Autorul unei scrieri filosofice se găseşte […] în delicata situaţie de a fi în faţa unor cititori care […] se cred a fi tot aşa de bine informaţi asupra scopului pe care dânsul îl urmăreşte, ca şi el” (*PS*. 107); „multe din efectele pe care oamenii au mai mult interes să le prevadă şi controla sunt determinate” (*PS*. 234) 321; „Astfel, întocmai cum un călător, care ar avea de parcurs o ţară, intră prin o margine a ei, vizitează oraşele mai mari, se opreşte aci câte puţin şi apoi se depărtează din această ţară printr-o altă margine, tot aşa ar fi şi cu drumul

314 Echivocul semantic este provocat de ruperea unităţii locuţiunii adverbiale *încă şi*, care, împreună cu partea de propoziţie *mai*, accentuează intensitatea comparaţiei. Din fraza citată reiese însă că „legea corelaţiei” nu dobândeşte, prin cercetările efectuate de H. de Vries, o importanţă intensificată („încă şi mai mare”), cum ar fi fost corect, ci o *importanţă în plus*.

315 Bineînţeles că autorul nu a vrut să spună că îi este „mai util” să prezică un fenomen în

momentul în care se va produce, cum reiese din formularea greşită a ideii, ci „îmi este mai util să prezic când se va produce un fenomen, decât să-l explic după ce s-a produs.

316 Frază din care reiese că, pe lângă corpurile cereşti, care erau lucruri, cerul mai era populat *şi de o lume a sufletelor*. Dar C.R.-M. a vrut să spună altceva, şi anume: „cerul […], pe lângă corpurile cereşti […], mai cuprindea şi o lume a sufletelor”.

317 în această frază interogativă nu este vorba despre *ideea unei materii de altă dată*, ci despre *ideea de altă dată asupra materiei*. Sensul echivoc al frazei provine nu numai din plasarea greşită a atributului *de altă dată*, ci şi din construirea complementului indirect cu dativul (*ideea materiei*), în loc de acuzativ precedent de prepoziţie (*despre materie* sau *de materie*).

318 Greşeala constă în plasarea adjectivului *distins* după substantivul *profesor*, când locul lui de „epitet ornant” era înaintea substantivului.

319 Din cauza plasamentului greşit, complementul indirect în dativ *actului* pare a fi atributul subiectului *organismul*.

320 Greşeala constă în plasarea complementului de agent cu valoare de subiect logic, *de instinct*, după complementul indirect în dativ, *omului*, în loc de a fi plasat după construcţia

a fi + participul (*este impusă*). Plasarea greşită a complementului de agent – *de instinct* – după complementul indirect în dativ – *omului* – a dus la crearea locuţiunii adjectivale *omul de instinct*, cu valoare, în frază, de complement indirect în dativ, precum şi la posibilă confundare a complementului de agent cu un atribut al substantivului *omul*. Vezi alte exemple de topică greşită în *CRP*. 74, *PS*. 155,218,307, *EM*. 393,427, *PE*. 534,535,566,573,582,605, *Voc*. 663,671.

321 Vezi supra, şi 131 şi 173.

exxv parcurs de o stare sufletească" (*PS*. 240)[294]; „sunt atâtea popoare [...], în zilele noastre, pe care statele europene n-ar cere mai bine decât să le civilizeze" (*PS*. 249); „Din înfăţişarea cum se arată omul de toate zilele [...], nici nu bănuieşti măcar cum este caracterul lui real" (*PS*. 320); „Căci de creat sau de anihilat ceva din ciclul energiei pe care natura îl prezintă, omul este incapabil" (PS. 339); „El a găsit în unitatea sintetică a apercepţiei [...] un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, nu se poate afirma că nu conştiinţa se învârteşte după experienţa simţurilor externe, ci experienţa simţurilor după

294 Pe lingă alte greşeli de construcţie, este evidentă, in acest exemplu, şi lipsa de concordanţă a timpurilor verbale, scădere de oare suferă şi fraza următoare : „Nici apărarea libertăţii de conştiinţă ; nici avintul întreprinderilor industriale potrivite ţării noastre ; nici vreo revendicare precisă pe terenul politic şi economic ; nimic din toate acestea nu stă în sufletul acelor tineri" (CRP. 88).

unitatea şi spontaneitatea conştiinţei omeneşti" (*EM*. 444); „Dimpreună cu opinia semenilor săi, el s-a crezut un ales al zeilor" (*PE*. 552); „Corespondenţa dintre eu şi personalitate, când o întâlnim, avem vocaţia; de fapt însă ea nu estetotdeauna" (*PE*. 558); „Acestea sunt cazurile visătorilor şi a neurozelor aşa-zise superioare" (*PE*. 558 – 599); „fiecare dintre noi am, îl în risc să nu ne mai recunoaştem" (*PE*: 565); „fiindcă n-a putut pătrunde minciuna pe care el i-o făcuse" (*PE*. 566); „Misticul [...] este uşor la zburat, dar tocmai de aceea nu poate suporta greutăţi pe umerii săi (*PE*. 599); „Nicăieri ca în felul cum el are această înţelegere poate fi denumit un Copernical filosofiei " (*PE*. 605)[295]; „Omul de astăzi se simte strein când o pune pe dânsul" (*PE*. 626)[296]; Aceea ce este dovedit eroare la individ în parte, este adevăr la poporul întreg" (*PE*. 628 – 629); „Eu mă nasc, pentru ei, după ce voi fi mort" (*Voc*. 655)[297]; „vocaţii nu poate să aibă fiecare popor, decât unele, şi anume, pe acelea care se înlănţuiesc în aşa-numitul său mesianism" (*Voc*. 709); „Anglia, mulţumită descoperire! aburului, deveni ţara comerţului" (*Voc*. 712)[298]; „omenirea

295 Este vorba de înţelegerea „personalităţii omeneşti" de către Kant.
296 Este vorba de... cultură.
297 Este traducerea unei celebre fraze a lui Fr. Nietzsche : „Eu mă voi naşte pentru ei după ce voi muri".
298 In acest citat nu avem a face cu o greşeală aşa-zisă formală, ci cu o eroare de fond, de vreme ce „Anglia" nu „a descoperit aburul", ci energia vaporilor, şi datorită acestei descoperiri nu a devenit „ţara comerţului", ci promotoarea maşinismului şi a industrializării.

este reprezentată, în fiecare continent şi ţară, prin exemplare care sunt acestora mai adaptabile (*Voc*. 723); „Un popor fără nicio sforţare deosebită la muncă, poate fi bogat în tipuri reprezentative, dar nu şi în tipuri de vocaţie” (Voc. 733)[299]. Adăugăm la citatele de mai sus câteva exemple de calcuri după formulări franceze: „să ne fie permis a face o ipoteză” (*CRP*. 73); „El se sprijină în prima linie pe metoda dialectică a argumentării” (*PS*. 125); „no/ nu putem înţelege cum ea ar putea să nu repete direcţia primitivă” (*EM*. 500); „Este vremea să ne deprindem” (*EM*. 540); „pentru întâia oară” (*EM*. 566); „Cea de a doua parte, aceea de tehnică, este […] cu mult cea mai interesantă” (*PE*. 601).

LEXICUL

246. Respectând limitele pe care ni le-am stabilit, menţionăm mai jos, în ordinea alfabetică, indiferent de vechimea sau de caracterul lor, câteva cuvinte rar folosite în limba literară sau cu particularităţi de sens mai puţin sau deloc obişnuite.

Adâncătură (s.f.), cu sensul de *adâncitură*, dar derivat din verbul ieşit din uz *adânca*: „Fără omul de vocaţie, energia politică a popoarelor s-ar risipi prin Împrăştiere, întocmai cum se risipeşte curentul unei ape care curge pe un teren absolut plan. Omul de vocaţie constituie *adâncătura* în

299 Vezi alte exemple în CRP. 4, 18, 80, 93, PS. 107, 122, 196, 219, 220, 229, 296, 303, 316, 319, 325, 350, 360, EM. 393, 403, 426, PE. 538, 558, 573, 591, 607, 609, Voc. 657, 708, 722, 735, 736.

care apa se adună şi formează puterea curentului”. (Voc. 728).

A7 ialog (s.m.), cu sensul de *analogie*, nemenţionat nici în *DAR*, nici în *DEX* şi nici în *Dicţionarul de neologisme* 328; „O lege psihologică, formulată direct prin ajutorul metodelor şi experienţei practicată de ştiinţa sufletului, riscă să fie primită cu neîncredere. Dacă aceleiaşi legi însă i se găseşte un *analog* în domeniul unei alte ştiinţe, încrederea se stabileşte şi pentru ea”. (PS. 199).

Animal (adj., < lat. *animal*, fr. *animal*, *it. animale*, germ. *Animal*), formă întrebuinţaţă, şi în secolul al XIX-lea, cu sensul adjectivului „animalic”: „Omul prea încărcat de plăceri *animale*, ostenit de o sforţare prea îndelungată şi continuă […], este dorit de plăceri mai alese” (PS. 144); „El este impulsul care scoate pe om de sub puterea instinctelor *animale* (PS. 145).[300][301]

Animalicul (s.n., < fr. *animalcule*), cu sensul”, vietate extrem de mică, observabilă numai la microscop”[302]: „fiinţa sa, dezlipită de aci, se va alipi dincolo, întocmai ca acele *animalcule* care se asociază trup de trup pentru a forma întinse

300 Florin Marcu, Constant Maneca, Dicţionar de neologisme, Ediţia a IlI-a, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978.

301 Vezi infra, artist, p. CXXX – gramatic, p. CXXXV – stilist.

3028 30 Apud Dicţionar de neologisme, ed. cit., sub voce. Cuvîntul nu este menţionat nici în DAR, nici în DEX şi nici în Mic dicţionar enciclopedic. MDE. Ediţia a Il-a, revăzută şi adăugată. Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedici, 1978.

colonii” (*CRP*. 14).

Anticipaţie (s.f. < fr. *anticipation*, lat. *anticipatio, – onis*), cu sensul filosofic „capacitate (biologică) de orientare şi pregătire pentru o situaţie care nu a intervenit încă efectiv”[303]: „Eul s-a produs probabil deodată cu intrarea în activitate a scoarţei cerebrale după creierul anterior (*neenchefalon*). El a avut, în primul moment, un caracter mai mult emoţional şi însoţea mişcările de *anticipaţie* ale organismului omenesc ca sprijin, dacă nu chiar ca momeală” (PE. 568 – 569); „după revoluţia *anticipaţiilor* de ordin sexual, câte alte revoluţii nu s-au perindat în cursul ascendent al eului!” (PE. 570).

Arătare (s. f < *arăta*), glosat de C.R.-M., „ceea ce se vede”: „Din cele mai vechi timpuri găsim pe om preocupat de răsăritul şi apusul soarelui, de fazele lunii, de strălucirea stelelor, de împerecherea acestora în constelaţiuni, şi, cu deosebire, îl găsim pe om preocupat de ritmul regulat al *arătărilor* cereşti. Pe când pe suprafaţa pământului, *arătările* naturii şi mai ales acelea în care sunt amestecate şi faptele omeneşti, par aşa de schimbătoare că este cu neputinţă ca ele să fie prevăzute, *arătările* după bolta cerească apar […] ca unele care se urmează cu o regulă perfectă […]. Multe din *arătările* după suprafaţa pământului sunt apoi într-o vădită atârnare de *arătările* cereşti” (EM. 403); „el puse bazele ştiinţei mişcării, mecanica, ştiinţa care avea să dărâme toate părerile greşite pe care şi le

303 Apud. Dicţionar de filozofie, ed. cit., sub anticipare.

făcuseră oamenii vechi despre *arătările* pământeşti” (EM. 407).

Artist – a (adj., < fr. *artiste*, lat. *artista*), cu sensul vechi, cu care cuvântul este folosit şi în secolul al XIX-lea, „artistic”: „Toate sistemele de educaţie dau o deosebită importanţă poeziii, muzicei şi gimnasticei artisteM (PS. 144); „omul dobândeşte, în momentul culturii eline, prin puterea imaginaţiunii sale creatoare, primul mijloc de emancipare: prin forma *artistă* el încătuşează dominaţiunea naturii” (PS. 223).

Cauza (vb. I, tranz. < fr. *cauzer*), numai cu sensul „a fi cauza”, „a produce”: „Tehnica producţiei economice precede celelalte forme ale culturii, dar nu le *cauzează*, ci toate la un loc sunt *cauzate* conform determinismului sufletului omenesc (*PS*. 355).

Căuta (vb. I, tranz.), cu sensul vechi şi popular „(a) cerceta”, „(a) examina”: „După această digresiune, să revenim la ipoteza metafizică pe care o *căutam* mai sus” (*EM*. 493).[304]

Ceartă (s.f.), cu sensul vechi „dispută”, „controversă”: „protestanţii sunt până acum în *ceartă* cu catolicii asupra significării dogmatice pe care o au opeţ-ile în totalul religiei” (*CRP*. 58); „Dacă conceptul unităţii sufleteşti ar fi păstrat

---

304 Construcţie neobişnuită (verb tranzitiv + complement indirect în acuzativ precedat de prepoziţia pe) în limba literară actuală, calchiată după construcţii vechi, obişnuite în secolele al XVI-lea, al XVII-lea, şi al XVIII-lea (cf. DAR. sub voce), sau obţinută prin încercarea de a „români“ neologismul (a) examina, înlocuindu-1 cu verbul neaoş (a) căuta (cf. şi expresia „La ce medic te cauţi ?“).

rolul de simplă ipoteză ajutătoare, el n-ar fi fost botezat cu denumiri deosebite. N-ar fi fost *ceartă* dacă el este suflet, eu, persoană, materie etc.; ci ar fi fost un concept abstract" (*PS*. 203).

Chiar (adv.), cu sensul vechi, din textele lui Coresi, Varlaam, Dosoftei, Antim Ivireanu ş.a., „clar", „limpede": „Înaintea unor oameni cu judecata nepărtinitoare şi matură, este *chiar* că ar voi să treacă drept ridicol cineva care le-ar repeta" (*CRP*. 51); „Aceasta reiese *chiar* din scrierile celor mai iluştri teologi ai Apusului" (*CRP*. 59).

Chiromancier (s.m., < fr. *chiromancier*), în loc de „Chiromant": „Destinul unui om, şi prin urmare, implicit, şi vocaţia să se puteau cunoaşte din horoscopul astrologului care citea în poziţia stelelor sau din trăsăturile mânii, pe care le descifra *chiromantul*" (*Voc*. 658).

Citaţie şi citaţie (s.f., < fr. *citation*, lat. *citatio*. – *onis*), cu sensul „citat"" „pasaj luat din textul unui autor": „Această concepţie [...] a terminat adoptând criteriul de convingere aristotelică, după cum am văzut [...] din *citaţiile* împrumutate scrierii lui A. Farge" (*PS*. 218 – 219); „*citaţii* de felul acesta s-ar putea împrumuta cu grămada din scrierile de sociologie contemporană" (*CRP*. 32); „*Citaţia* aceasta, împrumutată din cea mai recentă scriere a lui E. Meumann, ne dă o relaţie încă foarte palidă despre divergenţele ce există între psihologi" (*PS*. 276).[305]

---

305 Limba literară a renunţat de mult, încă din secolul al

Comunica (vb. I, refl., < fr. *communiquer*), cu sensul „a împărtăşi”, „a face comun”[306]: „Înainte de a răspunde la această întrebare, este mai nimerit a elucida o nedumerire care […] a reuşit *să se comunice* unui mare număr din inteligenţele publicului nostru” (*CRP*. 83).

Comunitate (s.f., < fr. *communauté*, it. *comunita*, lat. *communitas*, – *atis*); „fiecare om iubeşte şi urăşte în felul său, fără nicio *comunitate* cu simţirea altora” (*PS*. 564).

Consecinţ sau *consecinţe* (s.m., din adj. *consecinţe*), cu sensul „consecvent”: „În această

XIX-lea, la substantivul citaţie (citaţiune) cu sensul de mai sus – formă folosită totuşi de unii scriitori, printre care N. Iorga („nu se făcea o distincţiune limpede între izvoare, fiecare fiind bucuros să citeze cît mai multe, pentru plăcerea citaţiei“ – ? apud DAR) – pentru a evita confuzia cu omonimul citaţie – „ordin, somaţie, act prin care cineva este chemat în faţa unei instanţe judecătoreşti sau a unei alte instituţii“. Forma citaţie (cu sensul „citat“, „citare“) este justificată istoriceşte, forma iniţială, pentru ambele sensuri indicate, fiind citaţiune (< fr. citation), din care, prin reducerea sufixului -iune, s-a ajuns la citaţie, şi numai ulterior la specializarea celor două forme, citat, citare şi citaţie. Nu este însă mai puţin adevărat că folosirea formei citaţie cu sensul de „citat“ indică, în textul, unui scriitor din secolul al XX-lea, fie conservatorism lingvistic, fie o puternică influenţă a limbii franceze, fie, în sfîrşit, o anume nepăsare în (cum se zice) „mînuirea limbii“.

306 Să se comunice cu sensul „să fie împărtăşită“, „să fie făcută bun comun“ este o formă ieşită din uz ; la începutul secolului al XIX-lea, Dinicu Golescu, în însemnare a călătoria mele…, „trăsese“ din etimonul francez communier^ verbul (a) comuni, cu acelaşi sens-: „Aceste vederi […] am socotit ca prin tipar să le comtxnesc dorinţilor miei compatrioţi.“

preferinţă, noi, românii […], suntem *consecinţi* ou gusturile strămoşilor noştri” (*CRP*. 81).

Corecţiune (s.f., < fr. *correction*, lat. *correctio*, – *onis*), cu sensul vechi şi rar – rar şi în vechea limbă românească – de „corectare”, „îndreptare”, şi nu cu sensul actual al formei *corecţie* (deci al formei fără sufixul – *iune*), formă păstrată în limba literară numai cu sens ironic: „pedeapsă corporală aplicată unui individ vinovat”, „bătaie”: „În zilele noastre opinia oamenilor de ştiinţă asupra acestui popor pare a suferi o însemnată *corecţiune*” (*CRP*. 45).

Credit (s.n., < fir. *credit*), cu sensul de „instituţie bancară de creditare, care acordă credit, împrumută bani”[307]: „Sute de milioane de lei s-au ridicat de pe la diferitele *credite* (CRP. 55); („se joacă cu împrumuturile la *credit* (*CRP*. 56).

Curs (s.n., < fr. cours), cu sensul din operaţiunile de bursă: „valoare”, „cotă valorică”: „În biologie, aşteptăm şi astăzi, ca pe o faptă izbăvitoare şi aducătoare de progres, prăbuşirea multor teorii care au curs astăzi” (*EM*. 394).836

Deboşerie (s.f., < fr. *debocher*), cu sensul „desfrânare”, „corupţie”: „Societatea modernă este o Sodomă: în ea virilitatea este transformată în trivialitate, şi luxul, în *deboşerieu* (*PS*. 367).

Destrunchia (vb. I, tranz.) cu sensul „a trunchia”: „Caracterul individului se macină, după

307 Remarcăm şi stîngăcia construcţiei : „aşteptăm şi astăzi […] care au curs astăzi“, în loc de „care au astăzi curs“, formulă prin care s-ar fi evitat omonimia substantivului curs cu perfectul compus al verbului (a) curge.

ce mai întâi se *destrunchiază*” (*CRP*. 99).[308][309]

Determina (vb. refl., < fr. *se déterminer*, vb. pron.), cu sensul „a se hotărî să acţioneze”: „Moralistul, punând preţ pe motivarea faptelor de voinţă, va numi persoană pe omul care *se determină*, în mod liber, după normele morale. El vede în persoană o fiinţă cu *autodeterminare* morală” (*PE*. 533).

Diametralmente (adv., < it. *diametralmente*), cu sensul „diametral” 338: „În faţa acestei şcoli se ridică o altă, *diametralmente* opusă” (*PS*. 382).

Difluent (adj., < fr. *difluent*): „La dânsul, imaginea persoanei, ca fiinţă activă, nu este risipită sau *difluentă*, ca la omul fără caracter” (*PS*. 305), cu sensul indicat chiar de C. R. – M. – „risipită”, „răspândită”, „fără contur precis” –, care însă inversează ordinea logică a sinonimelor, folosind întâi cuvântul românesc vechi *risipit* şi pe urmă… traducându-l prin neologismul *difluent*.

Dignitate (s.f., < fr. *dignité*, lat. *dignitas, –atis*): „Cu toată *dignitatea* cucerită, nu-şi găseşte liniştea” (*PE*. 591).

Disentiment (s.n., < fr. *dissentiment*), cu sensul „deosebire de opinie”, „dezacord”: „*Disentimentul* începe numai când înţelesul cel larg al idealului […] se restrânge şi se identifică cu preferinţa pentru o anumită formă a organizaţiei politice” (să 746).

---

308 Prezenţa prefixului deseste inutilă, de vreme ce (o) destrunchia are aci exact sensul verbului (o) trunchia, şi nu pe acela de „a se desprinde de trunchi“.

309 Sufixul -mente este folosit rar de C. R.-M. la formarea cuvintelor (adverbelor). Vezi şi supra, § 137 – 148.

Ecceitate (s.f., < lat. *haecceitas, – atis*), cu sensul indicat de C.R.-M.: „caracterul diferenţial al unicităţii; aceea ce scolasticii medievali numeau *haecceitas* în eu, adică caracterul propriu, care face din eu o entitate sufletească, proprietatea fiecărui om în parte; […] eul singular pe care îl postulează religia creştină ca nemuritor” (*PE*. 564); „Psihologul, atunci când cercetează senzaţiile şi emoţiile ca fapte de conştiinţă, nu se întreabă dacă existenţa fiecăreia din acestea este legată de *ecceitate*, adică de un exponent existenţial propriu fiecăreia” (*PE*. 565).

Evaporat (adj., < fr. *évaporée*), cu sensul „imprecis”, „inconsistent”, „eteric”: „ "Ipoteza geometrică este greşită”, "Ştiinţa este o putere”, cuprind, ca judecăţi, intuiţiuni aşa de *evaporate*, incit cu greu se poţ preciza” (*PS*. 215).338

Excurs (s.n., < lat. *excursus*), cu sensul „abatere”: „Un *excurs* în scrierile acestor doi filosofi [Kant şi Nietzsche] este cea mai bună pregătire pentru a fixa înţelegerea personalităţii la contemporani” (*PE*. 604).

Face (vb. III. tranz., < lat. *facere*), cu sensul „(a) fi”: „Conţinutul conştiinţei şi conştiinţa nu *fac* două lucruri deosebite, ci unul singur” (*EM*. 431).

Fierotenie (s.f. < *fier* + suf. dublu *ot* + *tenie*), cu sensul „obiecte sau unelte de fier (vechi)”: „să dreagă cuiele şi să aşeze *fierotenie* pe *fierotenie*” (*PE*. 624). 340

Freuri (s.n. pl. tantum, < fr. *frais*), cu sensul „cheltuieli”: „ "Dacă fabrica domnului X n-ar fi avut atâtea *freuri* de instalaţiuni, şi dacă cheltuielile personale ale stăpânului ar fi fost mai

limitate… fabrica ar fi mers” „(*CRP*. 55).

Gramatic –, *a* (adj., < *gramatică*), cu sensul adjectivului „gramatical”: „un lung exerciţiu de vorbire, cu o sintaxă şi categorii *gramatice* constante” (*PE*. 554).

Humă (s.f., < fr., germ. *humus*, lat. *humus*), cu sensul ştiinţific de „humus” = „amestec de substanţe organice amorfe, rezultat din descompunerea unor microorganisme, a unor ciuperci etc”. 341: „seminţele […] nu se pot dezvolta până ce *huma* pământului în oare ele se aruncă nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea” (*PS*. 365).

Imaginativ (adj. < fr. *imaginaţif*), cu sensul „imaginar”: „giganţii *imaginativi* au fost socotiţi de el [Nietzsche] drept giganţii reali” (*PS*. 149).

Imperialist (adj., < fr. *impérialist*), cu sensul „imperial”: „Germania frământată de idealul unei unităţi *imperialiste*” (*Voc*. 680).342

Inconştiinţă (s.f.): „Prin ce se deosebeşte un fenomen care a trecut odată prin conştiinţă şi care acum este în stare de *inconştiinţă*, de un fenomen fiziologic care n-a trecut niciodată prin conştiinţa luminoasă a individului?” (*EM*. 485).343

Individuaţie (s.f., < fr. *individualion*): „Dărâmat trebuie să fie tot ce nu se împacă cu spontaneitatea conştiinţei, cu drepturile, cu principiul *individuaţiei*” (*PE*. 610), deci cu sensul formulei filosofice *principium individualionis*, „expresie scolastică desemnând faptul că o fiinţă posedă nu numai un tip specific, ci şi o existenţă singulară, determinată în spaţiu şi timp, concretă, irepetabilă” 344.

339 Cuvântul era folosit, cu acelaşi sens, şi de magistrul lui C. R. – M., Titu Maiorescu: „O asemenea *evaporare* a sensibilităţii este [...] rezultatul unui fel de educaţii anterioare, este un fapt psihologic care se află identic numai în acele conştiinţe în care s-a produs mai înainte, prin uzul zilnic, un grad egal de abstracţiune” (*Critice*, Bucureşti, E.P.L., 1967, vol. I, p. 96).

340 *DAR* menţionează, sub *fierotină*, caz formă folosită „prin fostele judeţe Vâlcea şi Romanaţi”, *fierotenii*, deci pl. tantum, iar sub sinonimul *fierătaie*, *oferă*, ipotetic, şi etimonul: „Pare a fi un derivat străvechi: *ferrotalia* (din *ferratus*, "de fier”)”.

341 Apud *Dicţionarul de neologisme*, ed. cit., sub voce. Menţionăm că în *PE*. 639, C. R. – M. precizează sensul cuvântului, folosind de astă dată termenul ştiinţific *humus*: „acumularea *humusului de cultură* pe suprafaţa pământului”.

a "Probabil că în acest caz avem a face cu traducerea nepotrivită a cuvântului compus german *Reichsvereinigung* (= unitatea imperiului).

343 Probabil că avem de-a face cu traducerea termenului german *Unbewusste*.

344 Apud Dicţionar de filosofie, Bucureşti, ed. cit., sub individuaţie.

exxx

Istovit (vb. IV, tranz., < *istov*), cu sensul vechi şi popular „(a) termina”: „Ajunsă [căruţa] la capătul distanţei, fenomenul de tracţiune mecanică *s-a istovit*” (*PS*. 226 – 227).

Imbeti (vb. IV, tranz., < *bată* + pref. În), cu sensul „(a) îndoi (o batistă”), „(a) chiti”, „(a) aşeza”[310]: „o materie care se poate *îmbeti* şi purta [...] în buzunar” (*CRP*. 34).

Împărţi (vb. IV, tranz., < *lat. Împărţire*), cu sensul „(a) împărtăşi”: „va căuta societatea oamenilor pentru *a-i împărţi* din pomana mortului” (*CRP*. 67).

Înconjurime (s.f. < *înconjur* + suf. – ime), cu sensul „împrejurime”: „Flacără repede, mare, luminând într-o clipă toată *înconjurimea*” (să 761)[311]

Îngreuna (vb. I, tranz., < lat. *ingrevinare*), cu sensul „(a) îngreuia”: „ei *îngreunează* singuri înţelegerea problemelor filosofice” (*EM*. 390).[312]

---

310 Cu primul sens, cuvîntul circulă în Mehedinţi (apud DAR, sub voce).

311 Cuvîntul este întrebuinţat mai cu seamă în limba literară din secolul al XIX-lea (cf. DAR, sub încunjura).

312 In genere, dicţionarele limbii române nu fac nici o deosebire între sensurile verbelor (a) îngreuna şi (a) îngreuia, deşi scriitorii dotaţi cu simţul limbii (Eminescu, Creangă, Sadoveanu, Arghezi, Agârbiceanu ş.a.), ca de altfel şi folclorul, disting între (a) îngreuna, folosit de regulă cu sensul de „a lăsa grea. a însărcina o femeie“, şi (a) îngreuia, întrebuinţat cu înţelesul „(a) împovăra“, „(a) face ca un lucru să fie anevoios, greu, greoi“. Bineînţeles că, în consecinţă, considerăm nepotrivită folosirea de către C. R.-M. a verbului (a) îngreuna în locul verbului (a) îngreuia.

Îngriji (vb. IV, refl. < în + *grijă*), cu sensul vechi „(o) *îngrijora*”: „Comparaţia defavorabilă ce s-ar stabili între poporul nostru şi un popor cu o cultură înaintată nu trebuie să ne *îngrijească* şi să ne întristeze” (*PS*. 357).

Înteţi (vb. IV, refl. < lat. *intitiare*), cu sensul rar astăzi „<a se) îndemna”, „(a se) deda”[313]: „În cele din urmă, omul *s-a înteţit*, prin obişnuinţă, la o conştiinţă din ce în ce mai inventivă” (*EM*. 517).

Învăţătură (s.f. < vb. *Învăţa* + – *ătură*), cu sensul „învăţare”: „*Învăţătura*. unei limbi străine” (*PS*. 300).

Kinestetic (adj.): „imaginea produsă de un act executat anterior, act care este identic sau asemănător cu acel ce este să fie executat (imaginea *kinestetică,* * (*PS*. 290); „Imaginile de mişcare (*kinestetice*) sunt alcătuite din senzaţiile pe care le primeşte sufletul de la mişcările propriului său corp organic” (*PS*. 292); „Aceste sunete articulate trimet însă şi ele impresiuni la creierul copilului nostru, care impresiuni, fiind înregistrate, stau la dispoziţia lui ca imagini *kinestetice* (*PS*. 299); „Elementele *kinestetice*, sau de mişcare, însoţesc toate stările noastre sufleteşti” (*PS*. 301); „Acestea din urmă formează imaginile de mişcare sau *kinestetice*, care devin veriga indispensabilă în lanţul mecanismului voluntar” (*PS*. 318); „Această imagină *kinestetică*, formată din mişcările corpului nostru, este o imagină care, deşi determină activitatea noastră viitoare […], nu ocupă forul conştiinţei noastre”

313 Apud DAR, sub voce. Cf. expresia „a se înteţi la rele“.

(*PS*. 318). De vreme ce forma corectă, *kinestezic* sau *chinestezic* (< fr. *kinéstesie* e gr. *kinein* – „(a se) mişca” – şi *aisthesis* – „senzaţie”) nu apare nicăieri în textele antologate, este de presupus că avem de-a face fie cu un lapsus calami, fie cu o greşită însuşire a cuvântului, fie (ceea ce nu ar fi imposibil) cu o derivare personală din gr. *kinema* (= „mişcare”) şi *aisthetikos* (= „perceptibil”), fie cu un împrumut din limba germană.[314]

Lăţire (s.f.) cu sensul, vechi şi popular, „răspândire”, „extindere”: „cultul cel prea abstract ar fi fost cea mai însemnată piedică pentru *lăţirea* însăşi a creştinismului” (*CRP*. 67).

Lăudăroşie (s.f. < lăudăros + suf. – le): „Cauza pe care lăudărosul o serveşte apare celui ce-l ascultă cu atât mai falsă cu cât *lăudăroşia* de sine este mai evidentă” (să 770).

Liberalitate (s.f., < fr. *libéralité*, lat. *liber alitas*, – *atis*), cu sensul „dărnicie”, „generozitate”: „obişnuit să conteze mai mult pe *liberalitatea* naturii, decât pe disciplinarea muncii sale” (*CRP*. 82).

Liberaţiune (s.f., < fr. *libération*), cu sensul „eliberare”: „Care mijloc putea mai bine să aducă omului *liberaţiunea* sa de sub tirania fricii necunoscutului?” (*PS*. 153).

Localnic (adj. < rus. *lokalnâi*), cu sensul „specific”, „caracteristic”, „particular”: „Toate aceste începuturi de cultură naţională, privite însă de departe de ochiul unui străin european, aveau

314 Vezi alte exemple în PS. 293, 303, 304, 308, 309, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 326. Ultima ipoteză este şi cea mai plauzibilă.

negreşit să apară ca prea *localnice* şi prea închise marilor interese ale civdlizaţiei apusene” (*CRP*. 82).

Maistor (s.m., < germ. *Meister*), cu sensul „maistru”, „meşter”: „Demiurgul sau *maistorul* care a organizat lumea din haos” (*PE*. 607).

Mandant (s.m., < fr. *mandant*), cu sensul de „autor al unui mandat”, „cel care împuterniceşte pe altcineva să-l reprezinte în diverse împrejurări”: „Juristul […] acordă denumirea de persoană orişicărui individ capabil de a avea un rol juridic în viaţa societăţii: rol de părinte; rol de soţ; rol de creditor sau debitor; rol de *mandant* sau mandatar etc”. (*PE*. 533).[315]

Mizericordios (adj., < fr. *miséricordieux*): „Dumnezeul creştinesc este blând şi *mizericordiost* ((*PS*. 153), deci cu sensul obişnuit, „milos”, „iertător”, pe care i-l dă şi I. L. Caragiale în celebra implorare rostită de Rică Venturiano: „Nu striga, madam, fii mizericordioasă!”

Muncitoresc (adj.): „după revoluţia anticipaţiilor de ordin sexual, câte alte revoluţii nu s-au perindat în cursul ascendent al eului! Atitudinea religioasă este o anticipaţie pe care animalul nu o cunoaşte. De asemenea, atitudinea artistică. În sfârşit, revoluţia oare transformă pe cm în personalitate este atitudinea *muncitorească*. Această din urmă atitudine este, în multe privinţe,

315 Fraza citată este greşit construită, pentru că absenţa prepoziţiei de înaintea substantivelor debitor şi mandatar lasă impresia că termenul creditor este sinonim cu termenul debitor, iar termenul mandant cu termenul mandatar.

o transformare a celei artistice. Munca primitivilor răsare din ritmul mişcărilor. Între instinctul animal şi munca omenească se interpune ritmul” (*PE*. 570). Am dat acest amplu citat pentru a evidenţia sensul neobişnuit pe care îl are adjectivul *muncitoresc* în sintagma „atitudine muncitorească”, traductibilă prin „dispoziţie pentru muncă”.[316]

Natural (s.n., < lat. *naturalis*): „[sălbaticii] înlocuiau *naturalul* cu extraordinarul” (*PE*. 594), deci nu cu sensul „naturaleţe”, „simplitate”, ci cu acela de „obişnuit”, „normal” (s.m. se. tantum), sens de altfel sugerat de termenul opus: „extraordinarul”.

Necesitate (s.f., < lat. *necesitas*, – *atis*): „De ce transformări are *necesitate* unul, şi de ce transformări are *necesitate* celălalt?” (*PS*. 345), deci cu sensul obişnuit şi corect de „nevoie”, „trebuinţă”; numai că folosirea cuvântului necesitate în conjuncţie cu (a) *avea*, pe lângă faptul că nu este conformă spiritului limbii române (nimeni nu spune şi, cu atât mai puţin, nu scrie „am necesitate de transformări”), mai are şi defectul de a da frazei o nuanţă deloc filosofică.

Neorânduit (adj., < ne + *orânduit*), cu sensul rar, popular şi învechit „lipsit de o structură morală bazată pe respectarea normelor tradiţionale de convieţuire”: „oare să fie oare religia omului leneş, a omului necinstit şi falş, a neorân*duitului*, a dezechilibratului care nu-şi poate stăpâni patimile?” (*CRP*. 59).

316 Vezi supra, în acest paragraf, şi animal şi anticipaţie.

Neuroză (s.f., < germ. *Neurose*)” cu sensul „nevroză”: „Cazurile în care eul este superior personalităţii sunt mai rare. Acestea sunt cazurile visătorilor şi a *neurozelor* aşa-zise superioare” (*PE*. 558 – 559).

Nimici (vb. IV, tranz., < *nimic*), cu sensul foarte apropiat de etimon „(a) anula”, „(a) anihila”, sau, mai exact, „a deveni nimic”: „Aceste rezultate se *nimicesc* din momentul ce ipoteza nu se mai poate susţine” (*PS*. 282).

Om însoţit de determinativul *mare*, cu sensul de „om excepţional”, „personalitate”: „*Oamenii mari* de idei şi *oamenii mari* de caracter” (*PS*. 344); „Să ne oprim ceva mai mult asupra rolului pe care îl au oamenii excepţionali – *oamenii mari*, cum se numesc ei de obicei” (*PS*. 349); „*Oamenii mari* sunt aceia pe care timpul are nevoie să-i facă mari” (*PS*. 350).[317]

Osârdui (vb. IV, tranz., < *osârdie*): „Numai omului, dintre toate făpturile, îi sunt *osârduite*: durerea, luxul, ambiţia, avariţia, iubirea nemăsurată pentru viaţă” (*EM*. 516). Deci cu sensul vechi şi popular al verbului (a) *orândui* –, „a hotărî”, „a destina” –, sens neobişnuit pentru verbul (a) *osârdui*, ceea ce ne face să presupunem că în citatul de mai sus avem de-a face fie cu o folosire improprie a cuvântului, fie cu o greşeală de tipar, pe care însă nu am îndrăznit s-o corectăm prin conjectură, de vreme ce cuvântul apare şi în ediţia anterioară, din 1912 (p. 281).

Patagon (s.m. Şi 1, < fr. *Patagon*), în loc de

317 Vezi alte exemple în PS. 352, 353, 354, 355, 357.

patagonez: „Structura corpului unui australian sau a unui *patagon* să abate numai în mici amănunte de la aceea a unui arian sau chinez” (*CRP*. 25).

Pătimit, – o (adj., < *pătimi*), cu sensul, vechi şi popular, „suferind”: „Donatello sculptează pe sfânta Magdalena în forma unei femei bătrâne şi urâte, cu un chip hidos, *pătimit* şi murdar” (*PE*. 602).

Plantaţie (s.f., < fr. *plantation*), în loc de *vegetaţie*: „El vede aci *plantaţia* luxuriantă a Arcadiei fericite” (Vbe. 679).[318]

Prejudeca (vb. I, tranz., < *pre* + *judeca*, după fr. *préjuger*), cu sensul „(a) judeca dinainte”, „(a) anticipa”: „Foarte probabil că şi cu ocazia aniversărilor viitoare a lui 1848 asemeni afirmări vor pierde treptat din exagerarea lor. Dar să nu *prejudecăm* asupra viitorului” (*CRP*. 51).

Prejudiciu (s.n., < fr. *préjudice*, lat. *prejudicium*), cu sensul de”. prejudecată”: „Ele sunt constatări subiective, determinate de interesele momentului, de *prejudiciile*, de religia sau de cultura timpului în care trăieşte cel ce le face, şi ca atare, în niciun caz, ele nu pot să intre ca elemente utilizabile într-o cunoştinţă sistematică asupra caracterului” fP "S. 281).

Prenumăra (vb. I, tranz., < *pre* + *număra*), cu sensul „(a) număra printre”: „Să nu uităm a *prenumăra* printre acestea şi tipul şoferului de automobil” (*Voc*. 725).

Prepara (vb. I, tranz., refl., < fr. *préparer*, lat.

---

318 Probabil traducere a sintagmei germane „die üppige Pflanzenwuchs“.

praeparare), cu sensul „(a) pregăti”: „Cele zise asupra legii conservării energiei din lumea fizică ne *prepară* cel puţin în atâta, ca să nu fim atât de pretenţioşi când este vorba de legile sufleteşti” (*PS*. 201).

Priincias (adj., < *priinţă* + suf. – *ios*), cu sensul „prielnic”, „favorabil”: „Personalismul energetic este un vlăstar a unei vechi credinţe strămoşeşti; un vlăstar plăpând, care aşteaptă, pentru creştere, o atmosferă *priincioasă*” (*PE*. 531).

Procedare (s.f., < *proceda*), cu sensul „procedeu”, „modalitate”: „În ştiinţele naturale tocmai aceasta este *procedarea* normală: de la cauze progresăm la efecte” (*PE*. 613).

Produce (vb. III, refl., < lat. *producere*), cu sensul „(a) se ivi”, „(a) se naşte”, probabil sub influenţa verbului tranzitiv din limba franceză *produire*: „când în mijlocul lor ţal sălbaticilor] se *produce* un individ care este diferit de ceilalţi în această privinţă (a puterii de concentrare într-o anumită ocupaţie], această diferenţă […], fiind o utilitate socială, se impune imitaţiunii celorlalţi şi se fixează prin selecţie” (*PS*. 350).

Psitacism (s.n., < r. *psittacisme*), cu sensul „repetare mecanică a cuvintelor”, „imitaţie aidoma”, „maimuţăreală”: „Un asemenea *psitacism* filosofic, din nenorocire, nu este o excepţie să-l auzi repetându-se” (*CRP*. 21).

Răscruci (s.m. se. tantum, < *răscruce*): „Să vezi înaintea ta *răscrucea* de drum la care a dus nu istoria unei generaţii de oameni, ci istoria a sute şi mii de generaţii” (*PE*. 611); „Despre

vocaţie vorbesc însă toţi adâncii cunoscători de oameni […]. După o mare experienţă sau la un *răscruci* de drum în viaţa popoarelor” (Voc. 655).[319]

Rătăcit (adj., < *rătăci*), cu sensul „izolat”, „lipsit de legături (cu lumea)”: „Câteodată, în unele ţinuturi *rătăcite*, poporul nu pricepe nici cuvintele care însoţesc ritul” (*CRP*. 61).

Redija (vb. I, tranz., < fr. *rédiger*), cu sensul „(a) redacta”: „agenţii de comerţ *redijează* comandele” (*CRP*. 14).

@131Repauza (vb. I, intranz., < lat. *repausare*), cu sensul „a muri” „Că ar fi *repauzat* prea repede gloriile create în felul acesta? Negreşit, unde e viaţă prea vie, e şi moarte multiplă” *(SA.* 757).

Repeta (vb. I, tranz., < în *répéter*), *cu sensul* „(a) spune”: „În adevăr, *repetă* şi el, aerul este greu” (*PS*. 220).[320]

Reprezentativ (adj. substantivat m., < fr. *représentatif*: „*Reprezentativul* […] este luat în înţelesul de produs tipic al condiţiilor geografice” (*Voc*. 724); „un om grăsuliu, scund şi încet în mişcări, este *reprezentativul* unei regiuni de baltă

319 Iorgu Iordan, Op. cit., p. 52, citind cuvîntul răscruce printre substantivele vechi „cu gen dublu la singular“, adaugă, în notă sublinieară, menţiunea : „La Craiova, două puncte ale oraşului se cheamă Răscruciul Mare, respectiv Răscruciul Mic“. Ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o formă regională oltenească.

320 Bineînţeles, formula „repetă şi el“ este, în , context, greşită, de vreme ce nimeni nu mai „repetase", înaintea „omului ignorant“, pus să joace rolul de subiect al ideii exprimate de autor.

dintr-o climă caldă” (*ibidem*); „*Reprezentativul* […] corespunde nu realităţii, ci imaginii pe care şi-o face societatea despre această realitate” (*Ibidem*); „*Reprezentativul* eleganţilor încalte se bucură de o durată extrem de efemeră. […]. Mai puţin repede, dar totuşi într-o schimbare continuă, se găsesc şi *reprezentativii* celorlalte tipuri şi clase sociale” (*Ibidem*); „*Reprezentativul* din acest de al doilea caz […] este cu foarte mult prestigiu” (*Voc.* 725).

Ridica (vb. I, tranz. < lat. *eradicare*), cu sensul „(a) înlătura”, „(a) elimina”, „(a) anula”: „De această greutate nu putem deloc scăpa definitiv, cel mult îi putem *ridica* din efectele sale, ocolind-o prin ajutorul raţionamentului logic” (*PS.* 233 – 234); „*Ridicarea* constrângerii externe presupune, în principiu, posibilitatea manifestării omului în orice direcţie” (*PS.* 252).

Ridicat (adj., < *ridica*); „este loc pentru o ştiinţă mai ridicată decât ştiinţele speciale” (*EM.* 394), cu sensul neologismului, intens folosit astăzi, *elevat* (fr. *élevé*).

Rânduială (s.f., < *rândui* + suf. – *ală*), cu sensul „complex de atitudini exprimând respectul faţă de normele morale tradiţionale de convieţuire”: „Pedagogul are în vedere *rânduiala* şi sârguinţa elevului în timpul activităţii sale artificiale” (*PS.* 321).[321]

Rânduit (adj. < *rândui*), cu sensul „care se conformează normelor tradiţionale de convieţuire”: „Un elev *rânduit* şi conştiincios în

321 Vezi şi supra, p. CXXXII, sub neorânduit.

lucrările ce le face în orele de şcoală dă aparenţa unui caracter tenace pentru mai târziu” (*PS*. 322).[322]

Romantist (adj.) în loc de „romantic”: „Filosofia *romantistă*, propriu-zisă, este o filosofie care s-a trecut pentru totdeauna” (*EM*. 452).[323]

Sachem (s.m., < fr. *sachem*), cu sensul originar: „conducător al unui trib de piei roşii (în S.U.A. şi în Canada)”: „un fel de „*sachem*” irochez, un reprezentant fără putere reală” (PS. 224).

Significare (s.f., < lat. *significare*), cu sensul „semnificaţie”: „protestanţii sunt până acum în ceartă cu catolicii asupra *significării* dogmatice pe care o au operele în totalul religiei” (*CRP*. 58).

Soşii (s.m. pl. tantum): „*Soşii*, un soi de zestre a tuturor partidelor politice [din Japonia], impun legile, asasinează, intimidează” (*CRP*, 45).

Stilist (adj., < fr. *styliste*), cu sensul adjectivului „stilistic”: „Epitetele *cele rcater* a fost format de condiţiile sale istorice speciale” (*CRP*. 59); în loc de „specializat”: „organizarea [producţiei] reduce munca lucrătorilor la o mişcare cât mai *specială* a braţelor” (*Voc*. 658).[324]

Stilist (adj., < fr. *styliste*), cu sensul adjectivului „stilistic”: „Epitetele cele mai crude, atât de variate de altminteri şi atât de insinuante

322 Vezi şi supra, p. CXXXII, sub neorânduit

323 Cuvântul este folosit de C.R.-M. fără nuanţa ironică sau depreciativă pe care Iorgu Iordan (Op. cit., p. 181) o distinge într-un text călinescian. Vezi şi supra, şi 142.

324 Deşi sensurile adjectivelor *special* şi *specific se* întrepătrund, totuşi cuvintele nu sunt sinonime, deci confundarea lor este o greşeală.

prin măiestria talentului său *stilist*, revin continuu” (*PS*. 148).[325]

Sumare (s.f., < germ. *Summation*), cu sensul indicat de *Dicţionarul de* neologisme[326], „apariţia unei reacţii fiziologice într-un organism, în urma mai multor excitaţii succesive”: „Indeterminismul pe care îl găsim în mişcările substanţei organice se explică prin faptul *sumării* schimbărilor latente ce se operează în ea după excitaţii, *sumare* care influenţează asupra mişcărilor viitoare” (*PS*, 288).

Suspensiv (adj., < fr. *suspensif*): „[păhăruţele] de chartreuse sunt „virgule”, cele de whisky, „puncte de exclamaţie” cele de cocktail „puncte *suspensive*” „(*CRP*. 14); fiind vorba de traducerea unui text din *La jeune Amérique* de A. Bellessort, *puncte suspensive* (în loc de *puncte de suspensie*) reprezintă transcrierea în româneşte a formulei franceze (aici şi argotice) „*points suspensifs*”.

Tact (s.n., < germ. *Takt*): „Simţul *tactului* şi simţul muşchilor au apărut filosofului nostru [Aristotel] *ca* nişte porţi mai directe prin care să putem pătrunde la realitatea adevărată a lucrurilor” (*PS*. 123 – 124); „Democrit se referise tot la simţul văzului, la care adăugase şi pe acel al *tactului*” (*PS*. 124) – în locul adjectivului *tactil*, folosit îndeobşte (*simţul tactil*) şi prin care poate fi evitată confuzia cu nuanţa de înţeles muzical a cuvântului *tact*; această confuzie este mai uşor de făcut într-o formulare ca următoarea: „Forma cea

325 Vezi supra, p. CXXVII – sub *animal*, şi – sub *artist*, p. CXXX – sub *gramatic*.
326 Ed. cit., sub *sumaţie*.

mai simplă a acestei elaborări este asocierea fără nicio alegere a reacţiunilor provenite din funcţionarea aşa-ziselor simţuri externe: auzul, vederea, *tactul* etc”. (*PS*. 310), în care *tactul* este mai aproape de sensul „ritm”, „cadenţă” decât de sensul „simţ tactil”.

Titlu (s.n., < *ngr*. *titlos*, lat. *titulus*), în locuţiunea *just titlu* (*fr*. *just titre)*, cu sensul „îndreptăţire”, „justificare”: „Care este *justul titlu* în virtutea căruia raţiunea îşi impune legile ei logice?” (*PE*. 633); „Plotin avea dar dreptate să se întrebe ce *just titlu* are raţiunea pentru ca să-şi impună demonstraţiile ei. *Justul titlu* stă în constituţia sufletească a omului” (*PE*. 635).

Târzielnic (adj. < *târziu* + suf. *– elnic*): „În înţelesul de conştiinţă socială, eul este un produs *târzielnic*” (*PE*. 567); cum sensul propriu al cuvântului este „care întârzie”, „greoi”, încet”, „leneş”, folosirea lui în fraza citată este nepotrivită, dar probabil că autorul a recurs la acest cuvânt din „raţiuni stilistice”, de vreme ce, în rândul următor, într-o situaţie sintactică identică, este preferat adjectivul potrivit: „Sociologii au toată dreptatea să-l considere ca pe un fruct *întârziat* al evoluţiei” (*ibidem*).

Umilit (adj. participial): „se obiectează că […] preoţimea noastră este brutală, ignorantă, leneşă, *umilită* şi că are prea puţină influenţă asupra poporului” (*CRP*. 61), în loc de *umil*, de care *umilit* se deosebeşte prin nuanţa lui verbală pasivă, deci nepotrivită în context.

Valora (vb. I, intranz., < *valoare*), cu sensul (a) aprecia, „(a) preţui”: „Fenomenele din mediul

în care trăim pot […] trezi în noi două reacţiuni: o curiozitate ştiinţifică […] şi […] o reacţiune mai profundă […] prin care luăm oarecum poziţie faţă de aceste fenomene; le *valorăm*, adică le punem într-o dependenţă de interesele noastre" (*PS*. 312); „Aceste manifestări ne silesc să luăm o poziţie faţă de el şi să le *valorăm*" (*Ibidem*); „Primul om se *valora* pe el sau *valora* pe alţii în mod extremist (*PE*. 569); „Un eu care ar *valora* lumea după nişte valori create de el subiectiv şi necunoscute mediului, ar fi ca un comerciant care ar voi să cumpere marfă cu o monedă fabricată după fantezie" (Voc. 708); [Mentalităţii româneşti] i s-a impus să judece şi să *valoreze* după logica occidentală" (*Voc*. 736).

Vapori (s.n., pl. tantum, < fr. *vapeur*) este folosit la singular: „Puterea electricităţii, a căldurii, a *vaporului*, a gravitaţiunii etc… nu are altceva la baza ei decât faptul revenirii a aceloraşi fenomene de îndată ce condiţiile se repetă" (*PS*. 331); dar pe vremea lui C.R.-M. limba română literară făcuse de mult distincţia, prin număr şi flexiune, între valorile semantice ale celor două substantive: *vapor* (cu etimon neogrec) şi *vapori* (cu etimon francez).[327]

---

327 Substantivul vapor, cu sensul din textul lui C.R.-M., apare, după cum ne încredinţează C. C. Giurescu (Istoria Bucureştilor, Ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1979, p. 244), în prima jumătate a secolului al XIX-lea, într-un act bugetar al Sfatului Orăşenesc din Bucureşti pe anul 1847 – 1848, prin oare se rezervă suma de 1.200 lei pentru „cumpărătoarea maşinilor pentru moara cu vapor". O „moară de vapor", a

Văzare (s.f., < vedea), în expresia *a pune în văzare*: „aceea ce-i excită pe ei este dorinţa de a împinge mai departe aproximaţia, *punând în văzare* din ce în ce mai mult complexităţile ignorate până aci” (*EM*. 427), deci în loc de „(a) scoate la iveală”, „(a) evidenţia”.

Vedere (s.f., < vedea): „auzul, *vederea*, tactul” (*PS*. 310), deci cu sensul substantivului *văz*, care ar fi fost mai potrivit în vecinătatea substantivelor *auzul* şi *tactul*.

Volnic (adj., < şi *volinŭ*): „unele [popoare], şi cele mai numeroase, s-au mulţumit cu o stare de semicultură, din care n-au fost *volnice* a ieşi decât când au fost cotropite de popoare mai puternice” (*CRP*. 11), deci cu sensul „capabil”, „în stare” etc., nu cu sensul indicat în *DEX*, sub voce: „Liber, independent, autonom; care se impune cu sila, care se face cu forţa, arbitrar”.

9 martie 1984 G. PIENESCU

CULTURA ROMÂNĂ ŞI POLITICIANISMUL

Reformele săvârşite în România de către, politicieni sunt, unele, spre folosul aparent al generaţiilor de astăzi, şi toate spre paguba reală a generaţiilor de mâine.

---

lui Chircor Anuşoglu. era în funcţiune prin 1845, iar din 1853 datează „moara cu vapor“ a lui G. Assan, prima moară bucureşteană de mari proporţii, a cărei amintire s-a păstrat pînă azi în numele unei străzi din vecinătatea are plasamentului fostei întreprinderi: „Vaporul lui Assan“.

PREFAŢĂ

Cuvântul „politicianism” nefiind încă o noţiune bine fixată în ştiinţa socială de astăzi, ne grăbim de la început a defini cititorului înţelesul cu care a fost asociat în conţinutul acestei scrieri.

Prin „politicianism” înţelegem un gen de activitate politică – sau, mai bine zis, o practicare meşteşugită a drepturilor politice – prin care câţiva dintre cetăţenii unui stat tind, şi uneori reuşesc, să transforme instituţiile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale.

În această practică meşteşugită însă nu se recurge la influenţa tradiţiilor sau la violenţa, ci aceea ce este caracteristic în practica politicianismului este că transformarea amintită mai sus se operează cu însăşi consimţimântul acelora cărora ea este menită să le aducă o pagubă. Cetăţenii nepoliticieni consideră de multe ori pe politicieni ca pe o plagă, dar niciodată ca pe nişte despoţi. De aceea politicianismul nu înfloreşte decât în statele cu regim constituţional reprezentativ, fiindcă numai aci găsim în fiinţă mecanismul care să înlesnească îndeplinirea acestei de a doua condiţii, anume, ca spoliatul să consimtă în mod legal la faptul de spoliere comis în contra sa însăşi.

Acesta este înţelesul cel obicinuit al cuvântului „politicianism”, şi pe acesta l-am adoptat şi noi.

Pentru o mai bună lămurire adăugăm şi următoarele asupra genezei fenomenului social care se denumeşte printr-însul.

Politicianismul poate avea o dublă origine: el este produs sau dintr-o degenerare a adevăratei politici – politică înţeleasă şi cinstit practicată altă dată; sau dintr-o nepotrivire între mecanismul vieţii politice şi fondul sufletesc al poporului chemat să-l practice.

În primul caz, vechea activitate politică este istovită, osificată, aş deci nu poate stăpâni formele constituţionale, care, lăsate de sine, degenerează într-un mecanism steril; iar în al doilea caz, activitatea politică nu este îndestul de vârstnică pentru a putea însufleţi mecanismul ei extern. În ambele cazuri mecanismul să substituie adevăratei vieţi politice; el pierde rolul de a fi un mijloc pentru realizarea binelui public şi se identifică cu interesele personale ale acelora care se dau drept apărătorii lui. Aceea ce era înainte un mijloc pentru înălţarea totalităţii poporului, devine, în urmă, un scop care ascunde interesul individual.

În primul caz avem politicianismul popoarelor vechi şi cu o cultură îmbătrânită; în al doilea caz, politicianismul popoarelor tinere, având o cultură încă neformată.

Aceste două soiuri de politicianism, deşi fiecare îşi are cauza sa proprie, totuşi ele între ele au o afinitate care le aduce să se condiţioneze reciproc. Procesul de degenerare, început la popoarele vechi şi cu o cultură îmbătrânită, încurajează şi atrage după sine procesul invers, al

formării politicianismului la popoarele tinere.[328] S-ar părea chiar că acesta din urmă este ca un fel de supapă de siguranţă care îndulceşte mersul celui dintâi.

Şi aceasta nu este numai o simplă ipoteză.

Corelaţia ambelor procese este mai mult decât stabilită în politica internaţională a popoarelor. Oricine să poată convinge de existenţa ei, şi în scrierea de faţă a fost indicată îndeajuns.

În adevăr, nu este nimic mai priincios şi mai asigurător pentru liniştea unui popor bătrân, ale cărui instituţii de cultură se văd ameninţate a fi puse în serviciul unor interese materiale, reprezentate, bunăoară, prin capitalişti şi întreprinzători industriali influenţi, ca tocmai devierea acestor interese înspre hotarele ţării, pentru a fi satisfăcute pe viitor din munca altor popoare, mai tinere sau mai slabe. Căci marii capitalişti şi marii industriaşi sunt indiferenţi asupra originii de unde le vine câştigul.[329] Pentru ei esenţialul este să fie satisfăcuţi: produsele industriei să-şi găsească debuşeuri de desfacere; capitalul, să-şi aibă procentele asigurate. Poporul bătrân nu-şi găseşte linişte până ce aceste interese materiale n-au putut fi deviate asupra popoarelor din afară.

---

328 Între „popoarele tinere“ Motru consideră şi poporul român (n. ed.).

329 Ideea indiferenţei faţă de originea plusvalorii obţinută prin capitalul bancar este una din constantele concepţiei economico-politice a lui C.R.M. Din această perspectivă, el va critica burghezia română, demonstrând că aserveşte economia ţării, intereselor capitalismului străin (n. ed.).

Dar cum să se înduplece popoarele din afară să primească rolul ce le este rezervat?

Prin constrângere forţată? Se întâmplă şi aceasta uneori. Dar regula este ca mijloacele violente să fie evitate, ca fiind legate de prea mari sacrificii.

Aci intervine însă rolul politicianismului.

Aceea ce nu se poate dobândi prin constrângere forţată, se dobândeşte uşor prin mijlocirea politicianismului. Ajutorul acestuia este mai preţios decât orice putere armată. Capitaliştii şi industrialii o ştiu ei, de altfel, prea bine.

Din momentul ce politicianismul se iveşte în viaţa politica a unui popor tânăr, din acel moment rezistenţa acestuia este sfârşită. Fortăreaţa statului tânăr se predă de bunăvoie.[330] Politicianul, care o apără, îi deschide el singur porţile intrării. Căci politicianul este duşmanul născut al zidurilor chinezeşti. El este gata, pentru a asigura interesul său personal, să facă concesii de orice natură în domeniul afacerilor publice. El este tipul omului care câştigă fără muncă şi care îndeamnă şi pe alţii să urască munca cinstită. Politicianul este purtătorul spoielii de civilizaţie, şi prin aceasta dizolvantul cel mai puternic pentru unitatea vieţii naţionale a popoarelor tinere…

În acest rol îl vedem pe politician pretutindeni: în republicile Americii de Sud; în România şi în ţările balcanice; în Transvaal şi în multe alte ţări din Extremul Orient…

---

330 C.R.M. confundă poporul cu statul. Nu poporul cedează intereselor străine, ci statul (n. ed.).

El este o apariţie necesară în politica lumii întregi.

Dacă noi ne-am mărginit, în paginile ce urmează, să-i arătăm rolul său numai faţă de cultura română, aceasta am făcut-o din cauză că n-am avut competinţa cerută ca să ne întindem mai departe. Scriitorii mai pregătiţi însă nu vor lipsi să cerceteze rolul politicianului în toată extensiunea mondială pe care acesta a cucerit-o. Ar fi poate şi timpul – pentru binele popoarelor tinere – ca asemenea cercetare să se înceapă de curând!

CAPITOLUL I

1. – Problema culturii române sub forma zeflemelei. Critica negativă. O eră nouă.
2. – Caracteristica sumară a culturii.
3. – Deosebirea între cultură, pseudocultură şi semicultură.
4. – Cultura română în trecut. Irupţia politicianismului. Mimetismul social din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Noi orizonturi.

1. – Discuţiile ce s-au produs până acum asupra culturii române au fost prezentate publicului nostru într-o lumină puţin prielnică cercetărilor ştiinţifice. Asemenea discuţii au fost pornite, în cele mai (lese cazuri, din sentimente sau, încă mai adesea, din resentimente personale. O parte din cei ce aveau să se plângă de ingratitudinea ţării, şi cu deosebire aceia care, după o călătorie pentru studii teoretice în Apus,

nu găseau, la înapoiere, deplină satisfacere aşteptărilor lor, au obişnuit să scoată, din comparaţia celor văzute şi citite prin străinătate cu cele existente în ţară, argumente indirecte pentru justificarea nemulţumirii lor. Siguri pe superioritatea culturii ce aduceau cu ei, dornici de succese, dar fără noroc, aceşti nemulţumiţi au fost primii critici ai culturii române. Critica lor, îndreptăţită uneori, severă totdeauna, se manifesta prin saloane şi în conversaţiuni zilnice sub forma de „zeflemele”, un gen de ironie uşoară, potrivit cu caracterul limbii noastre. A fost o vreme când zeflemelele la adresa obiceiurilor şi instituţiilor noastre erau mai mult decât la modă; cele reuşite făceau ocolul saloanelor, aduceau autorilor lor adevărate triumfuri. Toţi le aveau pe buze. Cei naivi le repetau şi le împrumutau unii de la alţii, fără a bănui măcar amărăciunea de suflet din care izvorâseră, veseli că au de ce râde. Câţiva totuşi le înţelegeau şi le utilizau. În orice caz, zeflemiştii erau răzbunaţi: succesul, care le lipsea în altele, le venea sub această formă. Decepţiile din viaţa reală se explicau şi se iertau, într-o ţară incultă, ca a noastră, cine poate începe ceva serios?! Ca la noi la nimeni.

Toate aceste manifestări ale criticei sunt astăzi uitate, sau aproape uitate. Dacă unele mai trăiesc încă în amintirea publicului, aceasta se datorează unor cauze cu totul străine de scopul urmărit odinioară. Întâmplător, câte un artist, un I.L. Caragiale bunăoară, le-a împrumutat veşmântul artei; şi astfel, întocmai ca muştele ce se păstrează în bucăţile de chihlibar, câteva

specimene de zeflemele persistă încă să intereseze posteritatea. Tovărăşia artei le-a scăpat de uitare.

Pe lângă o asemenea critică, pornită din resentimente şi exprimată sub o formă uşuratică, n-a lipsit să se producă şi o a doua, mai documentată, mai serioasă. Din nenorocire însă nici aceasta n-a fost susţinută după un plan metodic. Numai la ocazii rare, şi acestea de regulă sustrase participării marelui public, critica serioasă a făcut obiectul preocupării oamenilor noştri de frunte. De altminteri, aceştia n-au avut în vedere însăşi scopul criticei, ci protestarea sentimentelor lor în contra unei stări intolerabile. Sufletele lor nobile se disculpau în faţa viitorimii de vina că au trăit într-o epocă aşa de nenorocită, întocmai ca Ponţiu Pilat, ei sfârşeau prin a-şi spăla mâinile de orice amestec cu ticăloşiile prezentului.

În aceasta de a doua categorie de critică trebuie puse multe articole şi discursuri din ale fruntaşilor neamului nostru, ca cele rostite de un Barbu şi Lascar Catargi, P.P. Carp, Titu Maiorescu,[331] Alexandru Lahovari, Mihail Eminescu şi alţii. Critica lor, izvorâtă din grija şi iubirea de ţară, a fost un puternic avertisment dat contemporanilor, a salvat multe inteligenţe de rătăcire; dar, în definitiv, ea a fost negativă. A arătat răul, fără să arate îndestul şi drumul îndreptării. De aici nu urmează însă că ea a fost şi sterilă. Dimpotrivă, pentru timpul când o întâlnim,

331 Acestei direcţii, reprezentate, printre alţii, de T. Maiorescu, i se înscrie şi C.R.M. De fapt, analiza pe care o face politicianismului şi culturii române porneşte de la teoria maioresciană a „formelor fără fond“ (n. ed.).

critica acestor fruntaşi a avut un rol mai folositor decât ar fi putut să-l aibă o critică pozitivă. Căci pe vremea când ea s-a produs, conştiinţa poporului român era atât de ameţită şi de îndârjită spre rău, încât orice direcţie pozitivă ar fi trecut neluată în seamă, dacă n-ar fi sporit chiar confuzia. Numai într-un câmp restrâns, ca acel al literaturii s-ar fi putut încerca o direcţie pozitivă (şi acolo s-a şi obţinut oarecare rezultate[332]); în câmpul întins al vieţii sociale însă, nici gând! Trebuia să se ajungă mai întâi la un moment de reculegere, pentru ca aci, în câmpul vieţii sociale, sfaturile pozitive să-şi aibă rostul lor. Trebuiau limpezite mai întâi cugetele; alungată confuzia dintr-însele. Şi aceste rezultate le a înlesnit, dacă nu obţinut, exclusiv critica negativă. Prin mijlocirea ei cuvântul patrioţilor noştri luminaţi a reuşit să se facă auzit, cu tot zgomotul asurzitor produs de declamatorii şi propagatorii unei false culturi! Ea, critica negativă, a fost, în epoca în care s-a produs, un frâu necesar, care a reţinut conştiinţa noastră publică de la multe aventuri nebuneşti.

Astăzi, rolul ei poarte fi socotit ca terminat. O nouă eră se deschide pentru problema culturii române.

Începutul erei noi se întrevede chiar. Unde se mai simte astăzi tirania guralivilor de odinioară, care ne asurzeau urechile cu frazeologia învăţată pe de rost în cafenelele Parisului? Unde trufia

332 Fac aluzie la rezultate dobîndite de societatea literară „Junimea", înfiinţată în Iaşi după puţin timp de la venirea în ţară a Principelui, actualul M.S. Regele Carol I. 6

acelor poligrafi care ne falsificaseră datele şi tradiţiile istorice pentru a-şi croi lor o pensie în buget, iar ţării un viitor nefiresc? Unde naivitatea senină a publicului din generaţia trecută, care gusta orice zeflemea debitată la adresa obiceiurilor şi instituţiilor naţionale?

Au scăzut mult de tot infirmităţile acestea din viaţa noastră socială. Că mai există încă, nimeni nu contestă; dar ele, câte sunt rămase, nu mai prezintă gravitatea pe care o prezentau altă dată, pe vremea când debuta în viaţa politică un Titu Maiorescu sau Alexandru Lahovari. Generaţia tânără de astăzi n-are nevoie să se înarmeze cu ironia celui dintâi sau cu talentul oratoric al celui din urmă pentru a face să răzbată în conştiinţa publică un cuvânt înţelept. Pentru atingerea acestui scop este destul ca ea s-a se ridice cu judecata până la ideile sănătoase ale omului de ştiinţă. Cel puţin aceasta ne este credinţa.

O boală socială are o evoluţie identică cu aceea pe care o are o boală organică. Ea trece prin o perioadă de infiltrare, în care corpul social se dispune a o primi; prin o perioadă de culminare, în care ea stăpâneşte corpul social; şi una de descreştere, în care corpul social biruitor o elimineză. Aşa a fost şi cu boala de care a suferit societatea română în ultima jumătate a secolului al XIX-lea. O perioadă de infiltrare a fost aceea în care toate influenţele streine, pretinse civilizatoare, au pătruns în corpul nostru social; o perioadă de culminare, când s-au copiat pe întrecute legile şi instituţiile de aiurea; o perioadă de descreştere, aceea în care ne aflăm.

Generaţia tânără are misiunea să grăbească însănătoşirea societăţii române.

De această misiune sunt legate multe şi grele îndatoriri. Acei ce o încearcă vor trebui să unească la un loc entuziasmul faptei cu maturitatea judecăţii. Vor trebui să se convingă de însemnătatea pe care, în viaţa unui popor, o are cultura şi, potrivit acesteia, să aibă energia de a-şi stabili norme pentru activitatea lor practică.

Fi-va tânăra generaţie vrednică de o aşa misiune?

2. – Cultura este o condiţie indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie. În cultură se oglindeşte finalitatea conştiinţei sociale; prin ea faptele omeneşti dobândesc un înţeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute, întocmai cum pe suprafaţa unei pustietăţi nisipul se ridică şi cade după schimbarea fenomenelor atmosferice, care şi ele, la rândul lor, se repetă mecanic, după legile fixe ale naturii, tot aşa este şi viaţa unei societăţi omeneşti în stare de barbarie. Faptele unei asemenea societăţi sunt supuse pasiv la legile elementare ale funcţiunilor organice: sunt fenomene de nutriţiune şi reproducţie, sunt instincte de dominare, înţeles istoric nu capătă faptele sociale decât atunci când ele se ridică deasupra vieţii elementare organice, când ele se succed după motivarea unei finalităţi conştiente. Atunci zicem că societatea în care ele se produc

este o societate cultă sau cultivată; un termen pe care-l formăm prin analogie, după cum zicem că suprafaţa unui teren este cultivată de îndată ce pe dânsa, în locul nisipului care se mişcă purtat de vânt, am sădit plante care se dezvoltă în vederea unei finalităţi fixate de noi. Prin cultură o societate dobândeşte rostul său istoric, şi prin aceasta se diferenţiază de alte societăţi; întocmai cum, de altfel, fără a voi să ducem mai departe analogia, şi terenul cultivât câştigă o înfăţişare proprie faţă de cel învecinat, rămas necultivat.

Cultura întreţine între membrii unei societăţi raporturile de autoritate şi legăturile de solidaritate; încă mai mulj, ea stabileşte o continuitate în munca diferitelor generaţii.

În adevăr, bunurile sufleteşti din care e constituită cultura sunt, în realitate, singurele baze mai durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale. Numai după ce în sânul unei societăţi se ridică altarul unei credinţe religioase comune, se impune criteriul unor valori morale primite de toţi, se formează gustul pentru admirarea aceloraşi producţii artistice, se stabilesc norme de gândire. pentru deosebirea adevărului de eroare, se exprimă gândul într-o limbă uniformă, se practică obiceiuri şi se utilizează invenţiuni tehnice comune etc., numai atunci se operează şi o apropiere mai trainică între indivizi, se luminează muncii omeneşti calea spre cooperare. Fără aceste bunuri, care se ridică şi trăiesc deasupra gândului şi faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă şi fără spor. De aceea societăţile în stare de barbarie, cu toată lunga lor durată în timp, duc

totuşi o existenţă precară. Munca indivizilor se pierde de la o generaţie la alta, covârşită totdeauna de nevoile momentului. Singure numai bunurile sufleşti deschid muncii o existenţă superioară şi durabilă; prin mijlocirea lor viaţa individului se înnobilează şi profită obştiii. Credinţele religioase, obiceiurile, instituţiile şi valorile morale, operele de artă şi adevărurile ştiinţei sunt singurele care învinq moartea. Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înţeles, dacă în viaţa socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte.

Dar bunurile sufleteşti, deşi transformă şi înnobilează activitatea individului, nu nimicesc însă şi raţiunea de a fi a acestuia, adică *individualitatea*. Ele constituie pentru societate o armătură care îşi are *individualitatea* sa proprie. Numai ca atare rolul lor este cel arătat mai sus. Nişte bunuri sufleteşti care s-ar impune oriunde şi oricum, oricărui popor în genere, ar înceta de a mai întreţine spontaneitatea individului; ele s-ar asemăna cu legile determinismului mecanic, care nu permit decât o veşnică repetiţie de fenomene. Constituită din aşa bunuri generice, cultura ar înceta să mai fie un criteriu pentru judecata faptelor istorice. Succesiunea acestor fapte ar apare identică cu succesiunea fenomenelor din natura fizică.

Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică şi prosperă, se prezintă totdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însuşirile caracteristice ale

societăţii, toate creaţiile mari şi originale ieşite din sufletul acesteia. Amintirea zilelor trăite, precum şi idealurile proiectate în viitor, impresiunile venite din lumea externă, precum şi cele izvorâte din spontaneitatea sufletească, se contopesc în ea ca într-un tot armonic şi indivizibil. Cultura desăvârşită hotărăşte diferenţierea permanentă între popoare; ea este, neîndoios, cea mai înaltă manifestare a individualităţii. Exemplarele în care ea se întrupează sunt capetele de operă ale naturii, sunt justificarea vieţii omeneşti însăşi…

Din nefericire, asemenea exemplare sunt relativ puţine. În această privinţă, popoarele n-au mai mult noroc ca indivizii. Precum între aceştia, puţini ajung să-şi constituie o personalitate puternică, tot aşa şi între popoare: puţine sunt care ajung la o cultură desăvârşită. Cultura desăvârşită, ca şi personalitatea individului, este o potenţare a legilor naturii; ea este un ideal care nu este dat a fi atins decât de cei aleşi.

Majoritatea popoarelor, câte s-au perindat pe suprafaţa globului, n-au ajuns să aibă o cultură desăvârşită. Dar ele n-au rămas nici în barbarie; ci unele, şi cele mai numeroase, s-au mulţumit cu o stare de semicultură, din care n-au fost volnice a ieşi decât când au fost cotropite de popoare mai puternice; iar altele, cele nenorocite, s-au sleit, până la dispariţie, într-o stare de cultură falşă, de pseudocultură. Semiciiltura şi pseudocultura sunt stări intermediare între barbarie şi cultura adevărată; una şi alta n-au avantajele acestei din

urmă, dar nici dezavantajele celei dintâi.[333]

Pentru înţelegerea problemei ce ne preocupă suntem obligaţi să ne oprim puţin asupra lor.

o – Vom începe cu pseudocultura. În ce consistă şi prin ce se deosebeşte ea de adevărata cultură?

În aparenţă, pseudocultura cuprinde aceleaşi elemente pe care le întâlnim şi în cultura adevărată. Un popor în stare de pseudocultură cunoaşte toate valorile sufleteşti pe care le întâlnim şi la poporul cult. Religie, ştiinţă, artă, invenţiuni tehnice etc., toate sunt la el în fiinţă, şi încă uneori sub o formă mai sclipitoare de cum le

---

333 Nici un popor nu „s-a mulţumit“ cu o stare de semicultură, după cum nu a existat vreun popor care să se „fi sleit într-o stare de cultură falsă, de pseudocultură“, cum credea C. Rădulescu-Motru împărtăşind necritic o viziune europocentristă. Neînţelegerea determinismului complex al culturii, corelată cu preluarea unor reprezentări false, dar pe atunci la modă în Europa occidentală, despre cultura popoarelor afro-asiatice l-au condus pe Motru la judecăţi eronate privind nu numai „dispoziţiile sufleteşti ale acestora“, ci şi cultura lor în genere. Reprezentările lui Motru despre culturile popoarelor japonez şi chinez nu izvorăsc dintr-o cunoaştere nemijlocită şi o evaluare obiectivă a filosofei, ştiinţei, instituţiilor, religiei, obiceiurilor acestora, sau din analiza cauzelor istorice care au determinat specificitatea culturii lor, ci reproduc sau interpretează idei grevate de prejudecăţi expuse de A. Bellessort în lucrările La société japonaise şi La Jeune Amérique. Cercetările de antropologie culturală, de istorie şi filosofie a culturii, mai ales din secolul al XX-lea, au subliniat originalitatea, valoarea şi importanţa culturilor din Asia, Africa şi America latină (n. ed.).

întâlnim la poporul adevărat cult. În special organizaţia lui politică nu lasă în aparenţă nimic de dorit. Se pare că fiecare membru al societăţii este bine în locul său – ba chiar că unii sunt bine în mai multe locuri[334] – şi că toţi conlucrează pentru prosperitatea publică. Artişti, savanţi, apostoli morali prin cuget şi faptă, tehnicieni etc. Întreţin în viaţa publică o agitaţie febrilă. De multe ori sufletul acestui popor ajunge să fie extraordinar de comprehensiv. Nu este aspiraţiune, care să se fi produs aiurea, care să-l lase pe el rece; nu este obicei sau instituţie care să nu-l intereseze şi chiar să nu-l predispuie a le experimenta.[335] Harta acestui suflet este boită în culorile cele mai variate. Privită de departe, ea este de o strălucire ademenitoare – aşa cum se prezintă uneori produsele de reclamă ale industriei moderne.

De aproape însă realitatea te întristează. Culorile variate de pe harta acestui suflet te fac să

---

334 „Japonezul – scrie A. Bellessort – îşi schimbă profesiunea ca domiciliul. Lucrătorul n-a învăţat încă meşteşugul său, că se dezgustă şi se apucă de altceva... Te duci la medicul care te-a îngrijit odată, şi acolo afli că acuşea s-a făcut bancher. Negustorul de ieri este astăzi avocat. Fabricantul de azi era mai ieri reporter de gazetă. Nimeni n-are iubirea de meşteşugul învăţat şi nici demnitatea profesiei. Japonezii şi-au rupt frânele, şi acum sufletele lor rătăcite aleargă fără rost“ (La société japonaise, [a] 3-a ediţ[ie], p. 391 – 392).

335 Tot în Japonia, ne spune Bellessort, suveranul, pentru a obişnui pe supuşii săi cu drepturile constituţionale, dizolvă mai des parlamentul. Japonezii nu lasă nicio instituţie europeană fără să o experimenteze.

bănuieşti hotarele atâtor colonii în care se exercită influenţe deosebite şi străine una de alta. Agitaţia vieţii publice îţi indică lipsa ei de originalitate; comprehensiunea extraordinară a sufletului, lipsa de adâncime. Organizaţia politică te face să surâzi; iar roadele prosperităţii te umplu de milă. E un ce care dezvăluie mizeria realităţii în ciuda fastului extern.

Un fel de intuiţiune ne face să simţim absenţa armoniei între aceste multiple însuşiri cu care se împănează cadrul pseudoculturii. Este aceeaşi intuiţiune pe care o regăsim în multe alte ocazii din viaţa de toate zilele; atunci, bunăoară, când intrând în casa unui parvenit, suntem izbiţi de discordanţa dintre exteriorul mobilei şi interiorul sufletesc al stăpânului; ori, auzind afirmările mincinosului, bănuim ocolirea adevărului; ori, asistând la fanfaronadele fricosului, prevedem lipsa de energie… E sentimentul ce-l avem că forma şi fondul nu se corespund; că ne găsim înaintea a ceva rău întocmit, destinat să se piardă după voia împrejurărilor.

Adeseori în viaţa de toate zilele întâlnim oameni plini de toate însuşirile, şi totuşi lipsiţi de o personalitate definită. Pe aceşti oameni împrejurările îi solicită la fapte; împrejurările le stăpânesc voinţa. Conduita lor se prezintă ca un zigzag ieşit din jocul unor tendinţe contrarii. Nicio continuitate în acţiune; nicio logică după care să prevedem rezoluţiunile luate. Sufletul lor este o împeticătură de bun şi rău, după cum a dat norocul. Faptele lor de asemeni. Ei pot făptui

lucrurile cele mai frumoase; dar, când suntem în faţa acestora, dacă nu le-am şti de mai nainte originea, n-am cunoaşte niciodată cui aparţin; în natura şi înfăţişarea lor nu stă săpată pecetea originalităţii. Dispoziţiile sufleteşti şi manifestările externe ale oamenilor fără personalitate nu formează o unitate organică. Din ele nu se constituie o individualitate care să reziste influenţelor externe.

Aşa şi elementele care alcătuiesc pseudocultura. Legătura între ele este întâmplătoare şi puţin definită. Aci nu este o excepţie să întâlnim o credinţă religioasă trăind alături cu instituţii sociale opuse[336]; valori morale recunoscute din vorbă, dar în fapt neaplicate; o ştiinţă oficială alături de o ignoranţă reală; un interior de suflet necioplit, învăluit în haina unei arte de împrumut; aspiraţiuni şi idealuri sociale transformate în titluri de rentă. Aci extremele se ating fără ca ele să jignească sentimentul cuiva. Artistul se impune prin protecţii politice; ignorantul face ştiinţă şi nemernicul morală; legile politice le aplică acel ce le nesocoteşte mai des; biserica lui Dumnezeu o reprezintă acei care nu ştiu să se reprezinte pe ei însăşi.[337]

---

336 În Japonia cultul strămoşilor s-a păstrat până acum şi influenţează viaţa socială, deşi legile scrise ale Japoniei sunt copiate după ultimele legi ale Europei. (Comp. N. Hozumi. *Der Einfluss des Ahnenkultus auf das japanische Recht*, Berlin, 1901.)

337 În Bolivia, din America de Sud, clerul este compus din tot ce e mai putred. Nu este rar ca bolivieni care şi-au cheltuit averea în ştrengării la Paris, reîntorşi în ţară, să se

Apoi, aceea ce este încă şi mai caracteristic:

Nicio creaţie puternică nu zguduie până în temelie sufletul poporului pseudocult. La dânsul toate se petrec la suprafaţă, fiindcă toate sunt de împrumut. Emoţiile adânci pentru adevăr, frumos şi bine sunt necunoscute. Niciun ideal care să ceară jertfe personale. Ofrandele aduse acestuia sunt, pe cât se poate, culese fără multă oboseală.[338]

Acestea sunt notele caracteristice pe care scriitorii le pun de obicei pe seama pseudoculturii. Sunt ele tot atâtea dezavantaje?

Faţă de aceea ce există în starea de barbarie, negreşit că nu. Ele constituie, dimpotrivă, un titlu de superioritate pentru pseudocultură. Şi cu

---

facă preoţi. (A se citi în această privinţă informaţiunile ce le dă A. Bellessort în La jeune Amérique).

338 Analiza pseudoculturii este fundamentată pe înţelegerea metafizică a raportului dintre formă şi fond. în viziunea autorului, ca şi în cea a lui Maiorescu – cu deosebirea că acesta se referea la societatea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe cînd Motru implică în cercetarea sa şi societăţi orientale – formele vieţii politice capitaliste ca şi cele ale culturii moderne nu aveau un suport real în viaţa social-economică şi în dispoziţiile sufleteşti ale indivizilor. „Pseudocultura" îi apărea, astfel, ca un împrumut nejustificat al formelor culturii moderne. în realitate, pătrunderea şi răspîndirea formelor culturii moderne în ţări ale Africii, Asiei, Americii latine şi ale Europei se explică prin apariţia şi dezvoltarea relaţiilor de producţie capitaliste. Coexistenţa acestora cu relaţiile de producţie feudale a generat fenomene contradictorii care, neanalizate dialectic, au condus la concluzia unei discrepanţe absolute între „formă“ şi „fond“ (n.ed.).

deplină dreptate.

În societăţile barbare, lipsind cu desăvârşire autoritatea bunurilor sufleteşti, prin urmare şi înfrânarea pe care acestea o aduc cu dânsele, instinctele de dominare şi interesele materiale ocupă primul plan. Din această cauză, în societăţile barbare lupta pentru existenţă devine mai dârză şi mai nemiloasă. Poziţia individului este intolerabilă. Toate legăturile sociale se cimentează cu sacrificiul libertăţii şi sângelui său. Din fericire, în asemenea societăţi individul este mai mult o fiinţă instinctivă decât conştientă, şi astfel el are norocul să nu cunoască forma cea mai acută a durerii: durerea morală.

Faţă de această stare nenorocită, pseudocultura se prezintă cu mult mai bine. În mijlocul poporului pseudocult lupta pentru existenţă este mai potolită şi mai umană. Individul este dezrobit de sub tirania instinctelor sociale. În principiu el este liber să-şi aleagă ocupaţiunea şi să-şi urmărească interesele sale personale. Şi de acest principiu, dacă nu folosesc toţi indivizii, folosesc totuşi câţiva într-o măsură destul de largă.

Poporul pseudocult, dispunând apoi, uneori, de capitaluri mari, deşi de regulă împrumutate, poate să-şi plătească o armată numeroasă şi bine echipată, şi prin mijlocirea acesteia să întreprindă cuceriri teritoriale: bunăoară poporul japonez. Căci în condiţiile în care se întreprind războaiele astăzi, superioritatea unei armate se măsoară mai mult după capitalul pus în armamentul său decât după dispoziţiile sufleteşti ale soldatului. Un

aventurier politic – cum este actualul pretins împărat al pustiilor Saharei, Jacques I – dispune, prin capitalurile sale, de o armată superioară multora din micile state ale Europei.

De obicei însă la popoarele pseudoculte de formaţiune nouă – nu ca în Japonia, unde, sub spoiala civilizaţiei europene, găsim încă urmele vechii culturi naţionale –, starea de pseudocultură este prin excelenţă favorabilă individului cu sentimente cosmopolite. Dezrobit de sub lanţurile societăţii barbare, dar încă neîntregit în conştiinţa altei unităţi sociale, individul din societatea pseudocultă este liber să urmeze impresiunilor sale de moment. Mediul în care el trăieşte îi oferă o viaţă variată şi uşoară, îi dă ocazie să guste din fructele civilizaţiei universale: dânsul este liber să aleagă după pofta inimei. Mintea sa nu se turmentă cu aflarea rostului istoric pe care îl va fi având grupul social din care face parte... Rostul său se concentră în fericirea sa personală.[339]

---

339 Şi încă adeseori în formele ei cele mai abjecte. Iată, bunioară, cum ne descrie Bellessort viaţa socială din Icaca, un port important al republicii Chili, pe ţărmul Oceanului Pacific : „Fiecare colonie îşi are clubul său ; aci, sau în cafenele se tratează afacerile. Avocaţii îşi dau aci consultaţiile, agenţii de comerţ redijează comandele, fabricanţii de salpetru discută interesele lor, şi toţi îşi punctează conversaţia prin ajutorul micilor păhăruţe. Cele de chartreuse sunt «virgule», cele de whisky, «puncte de exclamaţie», cele de coktail, «puncte suspensive». Augurii din Tarapaca nu se pot privi fără să bea. Şi acei ce beau nu degustă, ci toarnă. Cei mai mulţi nici nu şed, ci în picioare, în jurul contoarului de zinc, golesc pahar după pahar. Cînd îi vezi şi auzi, juri că se încearcă să înece în alcool setea

Deasupra-i stă cerul cu locuinţa zeilor indiferenţi, împrejur sunt semenii, ţesuţi din aceeaşi stofă cu dânsul. În momentele grele, când fericirea sa este ameninţată, el are două scăpări sigure: ori schimbarea de loc, *„ubi bene ibi patria”*, ori, protecţia unui popor puternic. Niciun regret nu-l leagă de pământul ce locuieşte; fiinţa sa, dezlipită de aci, se va alipi dincolo, întocmai ca acele animalcule care se asociază trup de trup pentru a forma întinse colonii. Pretutindeni el este la dânsul acasă. Cu un suflet format din împetecături, el se asociază uşor oricărei vieţi sociale.

Asemenea indivizi, ieşiţi din mijlocul societăţilor pseudoculte, îi găsim în număr destul de mare prin capitalele mari ale Europei, în Paris, Londra, Berlin. De aci ei întreţin, în fosta lor patrie, continuitatea influenţelor streine; ei sunt apostolii pseudoculturii universale.

De pseudocultură sau falsa cultură se deosebeşte semicultura destul de clar, [chiar] dacă nu atât de clar cum se deosebeşte de pseudocultură însăşi cultura adevărată.

În semicultură întâlnim de asemeni

---

lor nesfîrşită de bani. Vorbesc de milioane şi beâu disperat. Poftele îi consumă mai mult decît îi pîrleşte soarele, şi sufletele lor sînt seci ca şi cactusul de pe munte. Şi nu contenesc de a-şi muia buzele în lichidul auriu al sticlelor. Intraţi în clubul englez : priviţi pe gentlemenii aceia, roşii cum este cărămida, unii rezemaţi de contuar, iar alţii stînd drepţi, după moda britanică : toţi n-au altă plăcere în afară de gâdilitura lichidului în gât..." (La jeune Amérique, p. 61 – 62).

disparitatea tendinţelor sufleteşti, lipsa de armonie şi de continuitate în conştiinţa socială, dar ea nu ne dă impresia unui ce rău întocmit, ci a unui ce nedesăvârşit. Dacă ne este iertat a face din nou recurs la imagini, am zice: semicultura ne este înfăţişată intuitiv prin imaginea unei case aşezate bine pe temelie, avându-şi încăperile şi acoperişul gata, dar neînzestrată încă cu scări, ferestre şi mobile. Lumea nu poate circula într-însa pentru ca să o poată cunoaşte. Casa este solidă şi spaţioasă, dar calităţile ei nu se pun în valoare. Cei dinăuntru n-au să sufere de intemperii, dar n-au nici plăcerea să se cunoască ei între ei, şi nici să-şi dea seamă de poziţia în care se află casa. De aceea de multe ori ei se îmbulzesc şi se strivesc. Dacă s-ar construi scările, s-ar deschide ferestrele, s-ar instala confortul necesar! Atunci, deodată cu putinţa de a circula, şi raporturile între cei dinăuntru s-ar stabili într-un chip normal; cu lumina ce ar pătrunde prin ferestre, s-ar cunoaşte şi ei între ei mai bine, precum ar cunoaşte şi poziţia casei lor în lumea externă. Viaţa dinăuntrul casei ar fi mai cu spor.

Intuiţia semiculturii nu ne evocă apoi în minte acea notă de falsitate pe care o găsim la pseudocultură. Ea nu se poate compara cu mincinosul care ocoleşte adevărul sau cu fanfaronul fără energie; ci mai curând cu omul neinstruit, care se trudeşte în deşert pentru a prinde o expresie potrivită gândului său; sau cu neîndemânatecul, care cheltuieşte o muncă neegală cu scopul ce are de atins.

Semicultura stă la jumătatea drumului ce

duce la cultura desăvârşită. Până la dânsa poate ajunge orice popor sănătos, adică orice popor care nu este strivit de condiţii istorice şi geografice prea nenorocite sau nu este vlăstarul unei corcituri de rase opuse. La cultura adevărată însă nu pot ajunge decât popoarele dotate cu calităţi deosebite.

Dar când aceste calităţi lipsesc, starea de semicultură este deja un rezultat destul de satisfăcător. Popoarele semiculte, dacă nu au individualitatea şi originalitatea pe care le au popoarele culte; dacă creaţiile lor sufleteşti nu rămân pentru eternitate să vorbească lumii de ce au fost odată; în schimb însă, ele oferă totuşi un mediu sănătos pentru dezvoltarea normală a indivizilor din care sunt alcătuite. Pseudocultura falsifică, dimpreună cu sufletul societăţii, şi sufletele indivizilor, scoborându-i pe aceştia la rolul de păpuşi ridicule; semicultura, din fericire, nu are aceleaşi efecte. Ea menţine posibilitatea binelui. În mijlocul poporului semicult nu este rar să întâlneşti indivizi întregi.

Exemple care să ne ilustreze aceste afirmări se pot culege cu grămada din istoria omenirii.

Toate popoarele cu adevărat culte din Europa de astăzi, cum sunt bunăoară francezii, englezii, germanii etc., au trecut, înainte de a ajunge unde sunt, prin o perioadă de semicultură. În această perioadă întâlnim tendinţe sociale diverse; întâlnim ciocniri şi oscilaţii; simţim încă lipsa unei unităţi sufleteşti; dar nu întâlnim şi lipsă de indivizi. Dimpotrivă, aceea ce caracterizează perioada de semicultură la aceste popoare; aceea

ce, din punct de vedere istoric, face ca perioada premergătoare culturii lor să ni se înfăţişeze ca un ce nedefinit este tocmai ivirea unor indivizi extraordinari, care prin forţa gândirii şi varietatea activităţii lor ne împrăştie atenţiunea în direcţii deosebite şi ne dau sentimentul că asistăm la lupta omului cu destinul.

Din acordarea acestor forţe extraordinare a rezultat, probabil, cultura pe care o admirăm noi astăzi la numitele popoare.

4. – Dar să revenim acum din nou la ţara noastră. Netăgăduit, până la o cultură desăvârşită nu s-a ridicat niciodată poporul român. Niciuna din creaţiile sufletului său n-a reuşit să întipărească în istoria omenirii nota individualităţii sale; în nicio ramură de activitate el n-a realizat neîntrecutul. Dar iarăşi netăgăduit că, din timpurile cele mai vechi şi până acum de curând, el s-a menţinut într-o stare de semicultură onorabilă. Străinul care ne vizita ţara găsea la noi, în lipsa unei culturi desăvârşite, începuturile unei culturi sănătoase. Înainte de toate el găsea oameni întregi la minte şi la fapte; caractere necioplite, dar turnate dintr-o bucată. Arta, ştiinţa, morala, obiceiurile ţării, atât cât erau şi cum erau, întregeau de minune sufletul strămoşilor noştri. Ele nu erau în măsură să-i ridice prea sus, dar erau suficiente ca să le lumineze rostul vieţii. Pentru apărarea lor îşi vărsau dânşii sângele şi-şi duceau sărăcia. Ele erau rupte din sufletul lor, şi cu nici. un preţ nu le ar fi părăsit sau schimbat cu altele.

Starea de semicultură durează până la începutul secolului al XIX-lea. După această dată urmează o perioadă de tărăgănire, în care crâmpeiele vechii noastre culturi încearcă în zadar să covârşească influenţele noi.[340] Această perioadă se încheie deodată cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ultima generaţie formată la şcoala culturii strămoşeşti este aceea care realizează, în 1859, actul eroic al Unirii. Cu dispariţia acestei

340 Opinia lui C.R.M. nu valorifică date esenţiale din istoria culturii noastre, îndeosebi din perioadele veche şi medievală. Creaţia spirituală dezvoltată pe teritoriul ţării noastre a fost recunoscută ca deosebită încă din antichitate. Herodot (Istorii, IV) şi Platon (Criton) subliniau, de pildă, valoarea filosofiei geto-dacilor, a concepţiei acestora cu privire la raportul dintre suflet şi trup etc. În secolele XVI – XVIII, în filosofia românească s-au dezvoltat concepţii umaniste care au. avut o neîndoielnică originalitate, opera lui D. Cantemir fiind pilduitoare prin modalitatea în care concepea raportul dintre filosofia „fizică“ şi cea „obiceinică“, rolul culturii şi al omului în lume, metodologia ştiinţei istoriei etc. Afirmaţia lui C.R.M. după care „niciuna din creaţiunile sufletului său (al poporului român – n.n.) n-a reuşit să întipărească în istoria omenirii nota individualităţii sale“ nu ţine seama de unele circumstanţe deosebite care au împiedecat cunoaşterea de către contemporani a unor lucrări de valoare excepţională ca cele ale lui Dimitrie Cantemir (Descrierea Moldovei, Istoria creşterii şi descreşterii Curţii otomane), care au reprezentat în fond contribuţii originale la dezvoltarea culturii universale. Firul de continuitate al culturii româneşti nu a fost întrerupt în sensul afirmat de C.R.M. În realitate, bazele culturii române s-au stabilit în cadrul unui proces dialectic în care continuitatea şi discontinuitatea nu s-au anulat, ci s-au condiţionat (n.ed).

generaţii se taie şi firul de continuitate al culturii române.

De aici înainte sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conştiinţei naţionale, proces urmărit de atâtea secole, dar neizbândit, este terminat cu proclamaţiuni politice fictive şi mincinoase. Roadele unei culturi desăvârşite, pe care neamul nostru nu le putuse dobândi prin munca sa proprie, prin sacrificii şi suferinţe, avea să le aducă acum primul venit în geamantanul său de voiaj. La ce atâta trudă şi aşteptare până la plămădirea unei culturi naţionale?[341] Era mai uşor şi mai eroic să se sfârşească totul într-o zi! Trebuia găsit numai talismanul făcător de minuni, şi opera era gata. Pe acesta îl şi găsiră tinerii români, pe care moda îi trimisese la şcolile din

341 Cultura română modernă nu s-a format printr-un proces de transferare a culturii occidentale, cum susţine C.R.M., exagerând rolul influenţelor externe în detrimentul condiţionării interne şi al valorificării tradiţiilor naţionale. Maiorescu însuşi a relevat, în dezacord cu reprezentările sale filosofice despre raportul dintre formă şi fond, semnificaţia poeziei populare. În creaţia sa, Eminescu a folosit, dându-le străluciri noi, lucrările cronicarilor, ale poeţilor români care i-au premers, în fond, întreaga istorie a poporului. Lor li se adaugă V. Conta, marxismul românesc din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, A. D. Xenopol etc. În ceea ce priveşte ideile de libertate politică şi drepturile politice, departe de a fi fost aduse „în geamantanul de voiaj" al cuiva, erau reflexul noilor realităţi social-economice din România, cum a demonstrat, la timpul său, N. Bălcescu (Vezi N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria Românilor*, în N. Bălcescu, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Editura Academiei, 1953) (n.ed.).

Paris. Talismanul era libertatea politică, drepturile politice! Talismanul era politicianismul[342]:

„Când noi, ceştia mai puţin înaintaţi în vârstă, deschiserăm ochii, soarele civilizaţiei moderne se ridicase destul de sus, şi razele lui pătrunseseră până în România; puturăm dar vedea mai limpede şi mai departe de cum văzuseră părinţii noştri. Unii dintre noi puturăm a ne duce chiar în vatra luminilor celor nouă, care sunt menite să transforme faţa lumii. Spectacolul ce ni se înfăţişa era sublim; istoria omenirii, până aci, nu-i putea opune nimic: nişte naţiuni cu o individualitate, cu o personalitate care lăsase îndărăt pe poporul rege, pe poporul roman, cu o energie de acţiune, cu o fecunditate în creaţia lor şi cu un spirit de iniţiativă ce nici măcar nu-l bănuiau cei vechi. Ceea ce însă ne minună şi mai mult era libertatea, independenţa fiecărui om, fără excepţie de clasă şi de profesiune, într-aceste societăţi compacte şi puternice; căci cine nu ştie că în vechime era o credinţă că statul nu poate deveni puternic decât cu sacrificiul independenţii cetăţeanului. La un asemenea spectacol, care este românul ce nu s-a simţit umilit, nu numai într-însul, dar în naţiunea lui întreagă? Toţi dar ne întoarserăm cugetările noastre către România şi, cu inima strânsă de durere, căutarăm cauzele care ne ţin într-o stare atât de degradatoare… Şi atunci, cei mai ageri dintre noi rădicarăm un colţ al mantiei României şi văzurăm un lanţ nesfârşit,

342 *Ce am voit şi ce voim*, articol publicat în *Românul* din 26 şi 28 mai 1864, şi reprodus în volumul *Din scrierile lui Ion C. Brătianu*, I, p. 358.

ce ţinea încleştate toate mădularele ei; cea dintâi zală era de gâtul ţăranului, şi cea din urmă de gâtul Domnului. Era dar un lucru firesc să ne punem la lucru ca să sfărâmăm acest lanţ”.

Acel lanţ nu era făurit din ignoranţă, pasivitate morală, ori alte lipsuri sufleteşti; lanţul era de natură exclusiv politică.

„Ce fel! Dumnezeu a fost mai puţin darnic pentru noi? Facultăţile noastre intelectuale şi morale sunt ele mai slabe decât ale celorlalte naţiuni europene? Dar străinul însuşi mărturiseşte că la umbra latelor căciuli ţurcăneşti scânteiază mai multă inteligenţă decât din ochii ţăranilor naţiunilor celor mai civilizate. Apoi tinerii noştri nu rivalizează ei cu junimea Franţei în facultatea Parisului?”

Nu lipseau dar cetăţenilor români decât libertatea şi drepturile politice pentru ca ei să se ridice dintr-o săritură la nivelul popoarelor celor mai civilizate. Ţăranul, meseriaşul, negustorul român ar fi rivalizat şi ar fi întrecut pe cel francez, sau german, dacă ar fi avut drepturile politice. Fără acestea, ce voiaţi ca dânşii să înceapă? Căci libertatea politică era pentru ţăranul, meseriaşul, negustorul român nu un fruct al dezvoltării sale economice şi sufleteşti, cum a fost aiurea, ci o condiţie indispensabilă pentru începerea oricărei activităţi. Adevărata cultură începea de la drepturile politice. Însăşi colonizarea Daciei s-a făcut „în numele şi prin puterea unei idei”, aceea a libertăţii![343]

---

343 Aşa ne asigură I. C. Brătianu : „Democraţii vedeau

Sufletul şi raţiunea de a fi a României este democraţia. Daţi-le cetăţenilor români libertatea şi drepturile politice, şi cu acestea i-aţi fericit pentru totdeauna! Pretenţiunile lor la o cultură autonomă şi originală sunt minime de tot. – Dacă drepturile politice sunt asigurate, dacă politicianul îşi are idealul său realizat, sufleteşte românii s-ar vinde oricui. Ion C. Brătianu avusese bunăvoinţă să-i ofere, încă de la 1853, Franţei.

„Constituirea statului român, zicea el într-un *memoriu*, ar fi cea mai frumoasă cucerire ce a făcut vreodată Franţa afară din teritoriul său.

---

bine atunci – după victoriile definitive ale lui Traian asupra dacilor – că nu mai au mijloace de restaurare în Italia, şi de aceea, astfel, precum ştim că, la 1660, făcură puritanii din Englitera prin emigraţia lor in America, după căderea Republicii engleze, suntem întemeiaţi pe toate dovezile a zice că şi poporaţiile democratice şi libere ale Italiei, ca să scape de jugul fiscului, de insolenţa favoriţilor, de ameninţarea de-a fi desmoştenite de proprietarii cei mari, şi scârbite de saturnalele despotismului, luară într-o mână fierul plugului şi în cealaltă paloşul şi veniră să împlânte pomul Libertăţii într-un pământ nou, tînăr şi puternic, departe de atmosfera cea molipsită de putreziciunile despotismului, sigure fiind c-aci aveau a combate numai năvălirile barbarilor Nordului şi ai Asiei – luptă ce le întărea şi mai mult, dându-le prilejul de a uda rădăcinile pomului Libertăţii cu sîngele vrăjmaşului şi al martirilor democraţiei.“ Dacă poporul român fu în tot cursul istoriei atât de nenorocit şi asuprit, „pricina era fiindcă el purta într-însul principiul care va dărâma toate tronurile regilor şi va spulbera toate castelele şi toate legile stăpânitorilor, la care şi întru care naţiunile vecine credeau şi se închinau". (Din scrierile şi cuvântările lui Ion C. Brătianu, I, p. 30 – 31).

Armata statului român ar fi armata Franţei în Orient, porturile sale de la Marea Neagră şi de pe Dunăre ar fi antrepozitele comerţului francez, şi din cauza abundenţei lemnelor noastre de construcţie, aceste porturi ar fi totodată magazinele de construcţie (*chantiers*) ale marinei franceze; produsele brute ale acestor avute ţări ar alimenta cu avantaj fabricile Franţei, care ar găsi în schimb un mare debit în aceleaşi ţări. În fine, Franţa va avea toate avantajele unei colonii, fără a avea cheltuielile ce aceasta ocazionează. Compararea nu este exagerată. În lipsă de o metropolă, am adoptat de mult timp pe Franţa de a doua noastră patrie; ea a devenit sorgintea vie din care tragem viaţa noastră morală şi intelectuală."[344]

Aşa sub lumina lor teoretică concepţiile sociologice ale gânditorilor de la 1848. Printr-însele îşi inaugură politicianismul român opera sa regeneratoare... Vom vedea mai târziu rezultatele la care s-a ajuns.

Fusese, până aci, sufletul poporului nostru, concentrat în sine şi bănuitor la tot ce venea din afară; de acum înainte el tinde să se reverse şi priveşte cu râvnă la cele patru puncte cardinale. Suprema ţintă a politicianismului, şi printr-însul a românului, de acum nainte, este să placă Europei. Prima grijă, să se schimbe şi să se transforme rânduiala ţării, pentru a o face pe aceasta corespunzătoare şi demnă de oamenii civilizaţi.

---

344 Memoriu asupra românilor dat împăratului Napoleon III (publicat în. Romanulu, 6 decembre 1861).

În mai puţin de 50 de ani vatra ţăranilor de la Dunăre ajunse de nerecunoscut. Europa însăşi, în vederea căreia se făceau toate aceste preparative, rămase uimită. Când progresele fură vizibile, ea nu întârzie chiar să-şi manifeste, prin pana jurnaliştilor, admiraţia sa nemărginită. Aşa că, la sfârşitul secolului al XIX-lea, politicienii români avură deseori ocazia să-şi frece mâinile de bucurie şi să se felicite reciproc. România era acum pretutindeni apreciată, ca un element de ordine şi de progres. Autoritatea cea mai înaltă a timpului – Herr Mayer de la *Neue Freie Presse* şi Monsieur Jourdain de la *Le Temps* – a spus-o; şi noi trebuie s-o credem.

Schimbarea la faţă, pe care societatea română o săvârşi în cursul secolului trecut, sub influenţa politicianismului, este un fapt aproape fără pereche în istoria societăţilor omeneşti. Pentru a-i găsi un alt fapt de comparaţie, trebuie să recurgem la o viaţă mai extinsă decât viaţa socială, şi anume, trebuie să recurgem la viaţa din lumea zoologică. Aci întâlnim, într-adevăr, nişte fenomene asemănătoare, pe care le putem folosi spre comparaţie: fenomenele de *mimetism*.[345]

Iată în ce consistă ele. Câteva animale, din grupul celor mici şi plăpânde, prin urmare expuse

345 Interpretarea este romantică. C.R.M. face abstracţie, şi în acest caz, de existenţa obiectivă a relaţiilor de producţie capitaliste care au generat, în mod necesar, instituţiile politice burghezo-liberale şi noile direcţii în cultură. Teoriei „imitaţiei“ (a „mimetismului“), îi scapă tocmai aceste date obiective ale societăţii româneşti (n.ed.).

a deveni prada altor animale mai puternice, au proprietatea de a-şi schimba culoarea corpului până ce ajung de nerecunoscut. Unele dintr-însele se identifică mediului extern, iau culoarea frunzelor, a lemnului, a pietrelor; altele, mai şirete, se îmbracă în culoarea animalelor cu proprietăţi veninoase. Cu modul acesta ele înşală pe cele puternice, scapă de primejdie şi se pot perpetua. Mimetismul lor este o armă în lupta pentru existenţă.

Să aibă loc mimetismul şi în viaţa socială? Ştiinţa sociologiei n-a examinat încă această ipoteză; dar, după cele petrecute în societatea română, fenomenul e foarte probabil. Pentru a fi însă aproape de adevăr, trebuie să adăugăm că la acest mimetism n-a luat parte întreg poporul românesc, ci numai pătura sa de sus, elita conducătorilor. De altfel, şi la animale schimbarea de culoare priveşte nu atât corpul animalului, cât celulele după faţa externă. Poporul român a rămas şi azi foarte puţin civilizat, pe gustul Europei: dar, în schimb, cât de mare a fost succesul acestei civilizaţii în pătura conducătoare!

Succesul acesta însă era de aşteptat. El se explică istoriceşte destul de bine prin obişnuinţa ce şi-o câştigase din vreme elita societăţii române, de a vorbi o limbă străină[346] şi de a se primeni la

346 „În sfârşit, trebuie să se ţină seamă şi de aceea – pentru a înţelege adoptarea grăbită a modelor nouă în cugetare, în literatură, ca şi în petreceri şi în îmbrăcăminte – că ocupaţiile ruseşti şi austriace, cele dintâi mai ales, nu erau considerate ca trecătoare. În 1769, Canta îşi încheia cronica în cuvinte care arată că el credea

fiecare secol cu maniere internaţionale: cu turcii turci, cu ruşii ruşi, cu nemţii nemţi…

Secolul al XX-lea găseşte mimetismul nostru social într-o vădită descreştere. Pe de o parte, cauza care-l provocase, acel „ce va zice Europa”, pierduse mult din misterul de altă dată: Europa, când i-a fost dat să vorbească, a vorbit ca orice negustor capitalist, fără înconjur şi fără farmec; pe de altă parte, şi elita noastră socială nu mai era aceea care a fost în trecut. Cursul vremii a înlocuit multe din elementele vechi cu altele noi, şi prin aceasta a făcut-o să-şi piardă plasticitatea de odinioară. Noile elemente, ieşite din straturile sănătoase ale poporului, fiind mai apropiate de obârşie, sunt irezistibil atrase spre vechile tradiţii. În mijlocul lor momelile civilizaţiei uşoare nu mai au atâta trecere. Simţul de conservare prinde iarăşi consistenţă în rândurile neamului nostru.

Numai de s-ar termina mai repede cu evoluţia bolii noastre sociale!

---

că s-a mântuit de acum înainte cu «domnia de la turci» şi că începe traiul supt «împărăţia Mosculuі»… Când se vedea că ruşii rămân atâta vreme, când se arăta atât de limpede că turcii nu li se pot împotrivi cu izbândă, când pieirea împărăţiei turceşti părea aşa de apropiată şi înlocuirea dominaţiei sultanului prin a împăratului ortodox aşa de naturală, şi părinţii ştiau pentru cine să-şi crească copiii. Căutarea preceptorilor străini, trimiterea în şcolile europene, cetirea cărţilor în limbi apusene – toată această educaţie nouă îşi găseşte explicaţia şi în această concepţie a viitorului ce aştepta principatele. Era bine să fie copiii asiguraţi pentru orice fel de împrejurare”. (N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, II, p. 10 – 12.)

Căci sănătatea ne va reveni, sunt sigur. Ea se întrevede de pe acum în numeroase manifestări. Atmosfera cea grea în care ne ţinea până acum practica politicianismului începe a fi străbătută de câteva raze luminoase.

Iată o pleiadă de tineri istorici, cinstiţi şi harnici, care pe baza adevăratelor date ale trecutului încearcă să reconstituie începuturile culturii noastre naţionale! Iată o societate a oamenilor de ştiinţă, întrunită în congres, dând probă de simţ critic şi de vigoare intelectuală! Iată, până şi în viaţa politică, apanajul recunoscut al politicianismului „arătându-se aurora unei ere nouă! Oameni de partid care fac din moralitatea poporului ţinta activităţii lor; oameni politici de meserie, şi totuşi având curajul să înfrunte asaltul intereselor pornite din instinctul de dominare şi egoism! Iată, în sfârşit, că numărul celor ce se interesează de limba şi datinile noastre creşte; că ideea de a deveni colonia altora indignează…

Fără îndoială, intrăm în convalescenţă. Lupta pentru consolidarea culturii române începe a ne înălţa inima şi mintea. „O nouă epocă de cultură trebuie să înceapă pentru noi – zice cu drept cuvânt istoricul N. Iorga. Trebuie, sau altfel vom muri! Şi e păcat, căci rânduri lungi de strămoşi cinstiţi ni stau în urmă şi n-avem dreptul să ne înstrăinăm copiii”.[347]

CAPITOLUL II

347 *Semănătorul*, nr. 20 (1903).

1. – În ce consistă cultura, după H. Schurtz. Realitatea culturii şi actualitatea dispoziţiilor sufleteşti. Raportul între evoluţia intelectuală şi tehnologie. Teoriile socialiste.

2. – Excurs în domeniul psihologiei Erorile psihologiei tradiţionale. Substanţialitatea şi individualitatea sufletului. Wilhelm Wundt. Teoria contractului social. Concepţia psihologiei ştiinţifice despre suflet.

3. – Aplicarea legilor psihologiei la problema culturii.

4. – Importanţa unităţii de cultură.

Afirmaţia, pe care am făcut-o mai sus, că, în dezvoltarea societăţilor cultura are importanţa unei condiţii indispensabile, constituie în planul acestei scrieri adevărul fundamental de la care decurg toate celelalte păreri expuse. În măsură ce această afirmaţie este bine întemeiată, în aceeaşi măsură ne este rezervat şi dreptul de a critica viaţa societăţii române din prezent. Este însă această afirmaţie falsă sau puţin evidentă, atunci şi dreptul la critică dispare. Aceea ce am numit noi boală socială va fi cu drept cuvânt numită de alţii semnul maturităţii sau preludiul unui viitor de aur.

De aceea niciun argument din acele ce se pot aduce în spiritul afirmaţiunii de mai sus nu poate fi de prisos. Toate câte sunt, sunt bine venite. În cazul nostru chiar, cu cât mai multe, cu atât mai bine. Publicul nostru, în discuţii de asemenea natură, când nu are deja gata o soluţie contrară, formată la şcoala energumenilor din ultima

jumătate a secolului al XIX-lea, este din cale afară de sceptic.

„Cultura română”, mă rog? în ce să consiste ea? în armonia tuturor însuşirilor caracteristice ale neamului! în conştiinţa solidarităţii şi continuităţii muncii! Vorbe, iubitule! Realitatea nu cunoaşte armonie şi solidaritate. Fiecare pentru sine! Fiecare cu interesele sale! A trecut vremea poeziei… Astăzi trăim într-un secol materialist.

Un asemenea psitacism filosofic, din nenorocire, nu este o excepţie să-l auzi repetându-se. Adepţii lui sunt, până în zilele noastre, destul de numeroşi. Influenţa lui s-a încuibat adânc, întocmai ca şi rădăcinile buruienii rele, creşcută liber în ogorul necultivat. Contra lui trebuie să procedăm cu răbdare şi bine înarmaţi. Ne propunem a încerca aceasta în paginile ce urmează.

1. – În ce consistă cultura? se întreabă Heinrich Schurtz, unul dintre cei mai cunoscători în această materie.[348] „Europeanul, care are dreptul să se fălească de a sta în mijlocul celei mai înalte culturi ce se găseşte astăzi pe pământ, ar trebui să dea răspunsul fără nicio greutate. De fapt, el nu are decât să privească în jurul lui ca să găsească dinaintea sa splendoarea culturii în forma cea mai palpabilă. Aci se ridică locuinţe, palate şi catedrale; aci lanurile de grâu se mişcă în valuri; dincolo umblă trăsurile şi gem maşinile; dincolo, iarăşi, sunt expuse, în cele mai elegante

348 Urgeschichte der Kultur, Einleitung, 1900.

prăvălii şi magazine, lucruri nenumărate, din care omul îşi clădeşte casa şi îşi împodobeşte corpul, îşi procură alimentele şi obiectele de plăcere îşi face instrumentele cu care lucrează. S-ar părea că, dintr-odată, el este în stare să prindă aproape cu mâinile fiinţa culturii, să o cuprindă şi să o cunoască cu toate simţurile.

Dar când privirea îi dă răgaz să mediteze, atunci frumoasa imagină, prinsă în primul moment, nu-i mulţumeşte deloc setea sa de cunoştinţă adevărată. I se întâmplă şi lui ceea ce i s-a întâmplat filosofului materialist care crezuse a fi găsit în materie ultimul fundament al lucrurilor, şi se bucura cu naivitate de descoperirea sa; în momentul în care voi să cerceteze această materie însăşi, presupusă a fi aşa de sigură, se trezi cu ea topindu-se şi despicându-se într-un sistem de forţe. Aşa şi cultura: ea nu consistă numai în fapte şi produse materiale, *ci în forţele care aduc asemeni rezultate*. Aceasta nu e greu de dovedit. Să ne închipuim un oraş dintr-o ţară cultă oarecare, bunăoară din Germania, distrus cu desăvârşire în urma unui eveniment oarecare, pe când însă locuitorii săi au reuşit să se salveze. În acest caz, desigur, avem să vedem cum, îndată, pe acelaşi loc, sau poate prin apropiere, casele au să se ridice din nou, şi tot felul de bunuri culturale au să se îngrămădească, pentru ca, în sfârşit, să vedem construindu-se iarăşi un oraş asemeni celui dispărut, şi poate încă mai înfrumuseţat şi mai îmbunătăţit. De altă parte, să ne închipuim acum că tot oraşul, cu tot conţinutul său material, ar fi rămas în picioare, dar că populaţia ar fi pierit, şi

că în locul ei ar fi intrat, bunăoară, o bordă de negri australieni. Nicio îndoială că în această ipoteză ne aşteptăm ca locuinţele vechi să nu întârzie a se dărâma, instrumentele şi maşinile, pe care nimeni nu va şti să le întrebuinţeze, să se ruginească şi să se strice. În scurt, ca dimpreună cu oamenii să dispară şi cultura lor". Cultura este inseparabilă de om.

„Şi nu omul individual, ci munca întregii *societăţi* creează cultura. Această societate cuprinde nu numai pe cei puţini, care într-un moment dat sunt în viaţă; ci ea se prelungeşte departe în trecut şi* în viitor. Tot omul ce-i aparţine consumă din ideile şi munca multor generaţi uni ce l-au precedat, şi, în acelaşi timp, conştient sau inconştient, luptă cu râvnă să pregătească drumul celor ce vor veni după dânsul. Comoara ştiinţei trece din generaţie în generaţie, este păstrată în cărţi şi documente, şi fără ea individul nu ar însemna nimic. Dar, în acelaşi timp, această comoară moştenită ar fi moartă şi fără efect dacă ea n-ar trăi în generaţia actuală şi n-ar împinge la noi creaţii; ea poate să doarmă uneori în operele vremilor trecute, dar adevărată cultură ea nu devine decât atunci când *trăieşte*".

„Toate rezultatele culturii materiale sunt numai învelişul extern al unor fenomene sufleteşti interne, şi ele stau cu acestea din urmă în acelaşi raport în care stau şi atomele materiale faţă de forţa vie care formează şi menţine corpul. Istoria culturii este istoria sufletului omenesc".

Teoria lui Heinrich Schurtz, de altfel teoria tuturor scriitorilor de frunte, este în acord cu

ultimele date pozitive ale psihologiei ştiinţifice. Cultura există numai întru atât întrucât este *actuală* în sufletul omenesc.[349] Substratul ei nu stă de sine şi în afară de manifestările sub care ni se arată, ci cultura consistă tocmai în aceste manifestări. Fiinţa ei se identifică cu dispoziţiile sufleteşti ale societăţii, iar legile ei sunt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufleteşti în genere.

Despre acestea din urmă, cea mai înaltă autoritate a timpului nostru în ramura psihologiei, Wilhelm Wundt, se exprimă astfel: „Sufletul nostru

---

349 Ideea culturii concepută ca „actualitate a sufletului omenesc" rămîne neschimbată în toate lucrările lui C.R.M. Din punct de vedere psihologic şi mai larg. filosofic, el susţinea că fenomenul culturii nu poate fi definit şi înţeles în afară şi independent de manifestările psihicului uman considerate în actualitatea lor, că nu există, deci, o substariţă sufletească în sine din care să derive automat sau spontan formele culturii şi realitatea lor. Deşi idealistă, această explicaţie are meritul de a observa dinamismul fenomenelor culturii şi de a teoretiza, totodată, necesitatea formării şi dezvoltării unor „dispoziţii sufleteşti“ care să faciliteze progresul culturii. Din punctul de vedere al finalităţii practice, aceeaşi idee referitoare la rolul „dispoziţiunilor sufleteşti“ în producerea şi dezvoltarea culturii a căpătat, în lucrarea lui C.R.M., un sens conservator, în măsura în care el aprecia că „dispoziţiile sufleteşti“ ale poporului român nu erau formate pentru a asigura exercitarea noncontradictorie a ideilor culturii moderne şi, mai ales, a ideilor de libertate şi egalitate; pe de altă parte, aceeaşi idee i-a servit spre a critica politicianismul, . un fenomen cu multiple manifestări, care a frînat, intr-adevăr, aplicarea în practica socială a drepturilor şi libertăţilor democratice in. ed.).

nu este altceva decât suma însăşi a actelor noastre interne, a reprezentărilor, sentimentelor, voinţei noastre, orişicât acestea, în conştiinţă, s-ar împreună într-o unitate şi s-ar ridica, prin dezvoltări treptate, până la o gândire reflexivă şi la o voinţă liberă morală. Pentru explicarea legăturii între actele noastre interne, niciodată nu vom găsi motiv să reducem noţiunea actualităţii sufletului la un ce care să fie alta decât tot o împreunare de reprezentări, sentimente şi voinţă. Ficţiunea unei substanţe transcendente, faţă de care conţinutul vieţii noastre sufleteşti să apară numai ca un efect extern, întocmai ca o umbră trecătoare, o asemenea ficţiune nesocoteşte nu numai deosebirea fundamentală dintre experienţa internă şi cea externă, dar ameninţă chiar să transforme într-o curată nălucire toate câte dau fiinţei noastre sufleteşti o valoare şi o importanţă. Aceea ce se petrece în conştiinţa noastră este un act imediat. Ca atare nu este niciodată nevoie de ipoteza unui substrat în afară de experienţa noastră subiectivă. Actele sufleteşti, atât cât se petrec în noi, pe atât şi există pentru noi. Deosebirea între aparenţă şi realitate, care este folositoare pentru înţelegerea lumii externe şi care ne şi duce să formăm noţiunea unei substanţe materiale, de altfel o ipoteză bine venită pentru înţelegerea fenomenelor externe, aplicată la cunoaşterea de sine a subiectului, pierde orice înţeles”… „Adevărata fiinţă a sufletului nu consistă în nimic altceva decât în viaţa sufletească însăşi”. Într-un cuvânt, sufletul nu există ca o substanţă de sine stătătoare, care se poate despărţi de

manifestările sale, ci el există numai în aceste manifestări.

În acelaşi înţeles am văzut că trebuie luată şi fiinţa culturii. Ea nu există decât pe cât timp este actuală în sufletul membrilor unei societăţi. Focare de cultură, instituţii culturale, ligi culturale etc., toate sunt simple vorbe, pe cât timp lipseşte din sânul lor actualitatea dispoziţiilor sufleteşti ale societăţii. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă. Ele sunt bunuri culturale numai pe cât timp trăiesc în sufletul actual al unei societăţi. De aceea comit o greşeală de judecată aceia care cred că se poate împrumuta o cultură fără a se pregăti din vreme dispoziţiile sufleteşti ale societăţii. Dar asupra acestora vom avea ocazie, mai târziu, să revenim mai pe larg.

Iată, prin urmare, o faţă a problemei noastre bine clarificată. Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale, pe care le avem dinaintea noastră, ci în forţa internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sunt însăşi dispoziţiile actuale ale sufletului unei generaţii. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcţiuni superioare sufleteşti şi întreţin conştient în practica vieţii lor anumite deprinderi intelectuale şi morale.

Cărei cauze se datorează acum ivirea acestor anumite funcţiuni superioare în sufletul societăţii omeneşti? – este o întrebare la care iarăşi avem din partea ştiinţei un răspuns destul desigur.

Lupta pentru existenţă sileşte pe om, ca şi pe toate vietăţile de pe suprafaţa pământului, să

tindă la o adaptare pe cât mai perfectă posibilă cu mediul în care trăieşte sau cu condiţiile de viaţă organică. Din această luptă pentru existenţă iese biruitor cel mai bine înzestrat.[350] Natura operează între indivizi o selecţie; ea înlătură pe cei neapţi şi păstrează pentru a se perpetua pe cei ce corespund mai bine condiţiilor vieţii. Mecanismul special prin care se stabileşte selecţia între indivizi, precum şi problema fixării speciilor animale prin ajutorul acestei selecţii n-are să ne preocupe pentru moment. Aceea ce avem să reţinem din cercetările biologiei de astăzi sunt numai cele două fenomene constatate de marele naturalist Ch. Darwin şi necontestate încă de niciun naturalist de seamă, anume: tendinţa spre o adaptare din ce în ce mai perfectă a indivizilor la mediu şi selecţia ce operează natura în rândurile acestora. Aceste două fenomene, care se întâlnesc peste tot în lumea organică, sunt strâns legate de un al treilea, iarăşi tot atât de netăgăduit: fenomenul de evoluţie a organismului animal spre o diferenţiere a elementelor lui. Adică exerciţiul funcţiunilor cu care animalul răspunde excitaţiilor lumii externe atrage după sine diferenţierea organismului însuşi. Animalul, luptând pentru conservarea sa, se transformă, se diferenţiază. El dobândeşte, în lupta pentru existenţă, noi deprinderi, şi pe acestea, apoi, le fixează înăuntrul organismului său. Aceste deprinderi, odată fixate,

350 Lupta pentru existenţă are loc, la animale, chiar între indivizi, la om însă, de obicei, între .grupurile etnice sau sociale. De aceea s-a susţinut, eronat, de către unii, că omul se emancipează de sub tirania acestei legi.

în parte se transmit prin ereditate generaţiei viitoare, în parte dau loc numai la o predispoziţie care uşurează fixarea pentru mai târziu.

Acest fenomen al diferenţierii organice aduce cu sine şi apariţia acelor funcţiuni superioare sufleteşti din care am văzut că izvorăşte cultura. Omul urmează în această privinţă legii biologice care stăpâneşte întreaga lume organică.

Cu o singură deosebire însă. Pe când în seria celorlalte animale diferenţierile se însumează şi se fixează pe ţesătura întregului organism, la om ele se fixează aproape exclusiv în ţesătura creierului.[351] Această deosebire explică pentru ce la prima vedere tipul omului pare că rămâne neschimbat de la o generaţie la alta, pe când în seria zoologică tipul speciei se schimbă în mod apreciabil. Modificările produse în ţesătura creierului sunt mai puţin vizibile ca acele produse în restul organismului. „Structura corpului unui australian sau a unui patagon să abate numai în mici amănunte de la aceea a unui arian sau chinez; şi chiar, pe cât din osemintele găsite putem stabili proprietăţile corporale ale generaţiilor preistorice, suntem în drept să conchidem că acestea nu se deosebeau aproape prin nimic de generaţiile de acum. Aşa că rămâne neîndoios că la om diferenţierile corporale au încetat încă de mult, şi că în locul lor a intrat dezvoltarea creierului şi a forţelor concentrate aci, adică a sufletului. De altfel, şi în lumea animală, conştiinţa se ridică de la treptele cele mai de jos

351 Gegenbauer, Lehrbuch der Anatomie, 1890, p. 34.

până la unele mai de sus, şi prin aceasta se arată că între om şi animal nu se deschide un abis; dar pe când, la animale, dezvoltarea sufletească merge paralel cu diferenţierea corporală, la om, aceasta din urmă se anihilează aproape cu desăvârşire în favoarea dezvoltării creierului”.[352]

Ne grăbim să adăugăm, în paranteză, că diferenţierea creierului omenesc, despre care este vorba aci, nu trebuie înţeleasă ca un fel de sporire, în număr şi în mărime, a elementelor anatomice din care creierul e format. O asemenea concepţie simplistă e departe de adevăr. Funcţiunile superioare sufleteşti n-au nevoie atât de sporul cantitativ al elementelor nervoase, cât de diferenţierea raporturilor de asociaţie care există între elemente.[353] Prin urmare, dezvoltarea sufletească rămâne totdeauna puţin vizibilă. Creierul unui sălbatic, comparat cu creierul unui savant european, cum ar fi al unui Gauss bunăoară, se prezintă, la prima vedere, cu puţine deosebiri. Circumvoluţiunile afectate centrilor senzitivi şi motori sunt aproape aceleaşi în creierul sălbaticului ca şi în acela al savantului; ceea ce însă diferenţiază pe unul de altul este gradul de complexitate al centrilor de asociaţiune. Pe când savantul îşi are stabilite, între elementele sale nervoase, cele mai variate şi complexe

352 Heinrich Schurtz : Urgeschichte der Kultur, [ed. cit.] p. 5 – 6. „In dezvoltarea excesivă a creierului trebuie căutată principala diferenţă între om şi antropoide“. J. Deniker, Les races et les peuples de la terre, p. 20.
353 Adevăr stabilit prin studiile lui Paul Flechsig (comp. Gehirn und Seele, Leipzig, 1890).

asociaţiuni, sălbaticul nu are de acestea decât foarte puţine. Prin mijlocirea acestor asociaţiuni însă, savantul e capabil de o activitate cerebrală mult superioară celeia pe care o poate desfăşura sălbaticul; deşi din punct de vedere cantitativ masa lor nervoasă e aproape aceeaşi. Creierul lor, întocmai ca un piano, prezintă unuia şi altuia acelaşi număr de clape; dar unul ştie să acorde sunetele acestor clape pentru a scoate din ele melodii armonioase, pe când celălalt nu reuşeşte a scoate decât zgomote disparate.[354]

Dezvoltarea covârşitoare a funcţiunilor superioare sufleteşti omul a putut-o întreţine numai graţie inventării instrumentelor de muncă.[355]. Întrebuinţarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal. În straturile cele mai vechi ale scoarţei pământeşti, când găsim instrumente, chiar în formele cele mai primitive, ştim că acestea au aparţinut oamenilor. Istoria înaintării şi răspândirii instrumentelor merge paralel cu întinderea stăpânirii omului asupra naturii şi determină în genere gradul culturii sociale. Prin mijlocirea instrumentelor omul se eliberează de sub tirania mediului cosmic, făcându-şi munca mai spornică şi mai uşoară.[356]

---

354 J. Deniker, Les races et les peuples..., p. 122. [Comp. infra, p. 339 – 340.]

355 Ideea rolului muncii in formarea şi dezvoltarea culturii, ca şi în cea a personalităţii, dezvoltată sub influenţa lui Engels, este centrală în sistemul filosofic al gînditorului (n. ed.).

356 Comp. E. Kapp. Grundlinien einer Philosophie der Technik (1877) ; L. Noirée, Das Werkzeug und seine

Diferenţierea sufletească şi întrebuinţarea instrumentelor sunt cei doi factori mai importanţi prin care îşi susţine omul poziţia sa excepţională în mijlocul naturii. Dar din aceştia doi, care este premergător? Oare inventarea instrumentelor se datorează dezvoltării intelectuale a omului, sau această dezvoltare intelectuală este venită în urmă, după întrebuinţarea instrumentelor? „Mâna este nu numai organul muncii, dar şi produsul ei – M, zicea Fr. Engels, şi, după dânsul, alţii generalizară influenţa instrumentelor asupra organismului omenesc atât de mult, încât pe seama spontaneităţii intelectuale a acestuia nu rămăsese aproape nimic.[357] Teoreticienii socialişti, în special, au susţinut mult timp această teorie. În scrierile lor, factorul sufletesc ajunsese să fie cu desăvârşire eliminat din rândul factorilor care determină evoluţia socială. Sub denumirea de „ideologie a fiecărei epoci", el era redus la rolul pasiv al unei oglinzi care avea facultatea de a restrânge, cât mai bine, cât mai fantastic, mersul evolutiv al factorilor reali istorici: mijloacele tehnice de producţie sau elementele organizaţiei economice a societăţii.[358]

Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit (1890) ; L. Weltmann, Der historische Materialismus (1900) etc.

357 Fr. Engels, Der Anteil der Arbeit and der Menschwerdung des Affen (Die neue Zeit, XIV, nr. 44).

358 C.R.M. reduce nejustifioat determinismul marxist la determinismul economic. Această reducere este în contradicţie cu viziunea lui Marx şi Engels despre rolul conştiinţei în viaţa socială. încă în lucrările din perioada 1843 – 1844, Marx a demonstrat (Vezi Manuscrisele

Astăzi această teorie exagerată este părăsită cu totul. Teoreticienii socialişti ei înşişi au înlocuit-o cu următoarea formulare moderată dată de Ed. Bernstein: „Cine aplică astăzi teoria materialistă în istorie, este dator să o aplice în forma ei completată de acum, iar nu în cea primitivă de odinioară; adică el este dator ca, pe lângă

---

economico-filozofice din 1844, p. 578, în Marx, Engels, Scrieri din tinereţe, Bucureşti, Editura politică, 1968) că omul ca fiinţă totală se defineşte şi prin conştiinţa sa. Spre deosebire însă de idealismul istoric şi de idealism în genere care reduceau omul la conştiinţa sa şi epocile istorice la reprezentările lor conştiente, Marx a demonstrat că reprezentările conştiente ale omului (conştiinţa umană, aşadar) nu sînt determinante în raport cu procesul istoric, ci determinate, că ele se explică prin natura şi gradul dezvoltării forţelor materiale, obiective ale societăţii. * „Oamenii, scriau Marx şi Engels în Ideologia germană, sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar este vorba de oameni reali, activi, aşa cum sînt determinaţi de o anumită dezvoltare a forţelor lor productive şi a relaţiilor corespunzătoare acestei dezvoltări, pînă la cele mai îndepărtate forme ale lor. Conştiinţa (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva decît existenţa oglindită în conştiinţă (das bewusste Sein), iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor“. (Marx, Engels, Ideologia germană, în Marx, Engels, Opere, voi. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958, pp. 26 – 27). Explicînd materialist-dialectic determinismul conştiinţei, Marx şi Engels au demonstrat o dată cu caracterul determinat al fenomenelor de conştiinţă atît relativa independenţă în raport cu procesul vieţii materiale, cît şi influenţa lor asupra acestora. Filosofia marxistă nu numai că nu neagă rolul ideilor, al teoriei în viaţa omului, dar, dimpotrivă, demonstrează importanţa şi semnificaţia lor pentru progresul social în genere, pentru cel de umanizare

dezvoltarea şi influenţa forţelor de producţie şi a raporturilor economice, să aibă în vedere şi noţiunile juridice şi morale, tradiţiile istorice şi religioase ale fiecărei epoci, influenţele geografice şi alte influenţe naturale, între care natura însăşi a omului,[359] precum şi dispoziţiile sufleteşti ale acestuia.”[360]

Este neîndoios însă că şi teoria opusă celei inspirată de socialistul Engels, dacă s-ar exprima într-o formă tot aşa de exagerată, ar fi şi ea departe de adevăr. Evoluţia societăţilor omeneşti, cum nu poate fi determinată exclusiv de tehnica producţiei, tot aşa nici exclusiv de dezvoltarea internă a sufletului omenesc. Aplicarea unei invenţiuni tehnice are adeseori o înrâurire mai adâncă asupra societăţii omeneşti decât o are publicarea unor speculaţii abstracte, dobândite în

---

progresivă a fiinţei umane (n. ed.).

359 Ed. Bernstein reproşează teoriei materialiste a istoriei un imaginar economism. In fond, ceea ce credea Bernstein că ar lipsi materialismului istoric – înţelegerea rolului activ al conştiinţei sociale – fusese amplu dezvoltat de către Marx şi Engels. Materialismul dialectic şi istoric se opune deopotrivă idealismului care considera conştiinţa în separaţia ei de natură şi de viaţa istorică reală a oamenilor, cît şi materialismului mecanicist care reducea conştiinţa la un simplu joc al forţelor fizice, mecanice, fiziologice, ori la o copie pasivă a realului (n. ed.).

360 Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (Stuttgart, 1889), p.7. Comp. şi Paul Weisengrün, Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage (Leipzig, 1900) ; Ludwig Woltmann, Der historische Materialismus (1900), p. 238 şi urm.

urma unor lungi şi grele argumentaţii. Chiar progresul ce se operează în judecata omului, de câte ori nu este el sprijinit şi accelerat în mod decisiv de o invenţiune tehnică, de o trebuinţă economică?

Adevărul nu poate fi găsit în niciuna din aceste două direcţii, pentru simplul motiv că nu există de sine stătătoare cele două obiecte pe care ele le pun faţă în faţă. Inteligenţa omenească şi instrumentele inventate de dânsa nu pot fi separate şi apoi opuse. Ele sunt părţile unui *tot*; şi acest *tot* se bucură de o realitate mai deplină ca părţile. Invenţiunile tehnice, prin care omul îşi întinde stăpânirea sa asupra naturii, sunt o prelungire a sufletului, „o proiecţiune a organelor sufleteşti" asupra mediului înconjurător, după o prea fericită expresie a lui E. Vapp.[361] A separa organele sufleteşti de proiecţiunile sale, şi apoi a le opune, este a crea de bunăvoie o problemă insolubilă. Niciodată nu se va înţelege atunci raportul între dânsele şi rolul ce-l au ele împreună în dezvoltarea culturii.

Cauza care a făcut pe atâţî cugetători, şi îndeosebi pe teoreticienii socialişti, să rătăcească în jurul acestei probleme insolubile, a fost concepţia eronată ce ei aveau despre sufletul omenesc; a fost neglijarea acelui *tot* despre care amintirăm mai sus. Sufletul omenesc era luat de dânşii într-un înţeles mai restrâns de cum ar trebui să fie luat; i se stabilea hotare care nu

361 Grundlinien einer Philosophie der Technik (1877).

există în realitate, sau, mai bine zis, pe care ştiinţa de astăzi nu le mai recunoaşte. Negreşit, eroarea nu era din vina lor şi nu era proprie numai lor; ea era impusă de ignoranţa trecutului şi sprijinită de insuficienţa ştiinţei psihologice de atunci. Chiar şi azi ea nu este cu desăvârşire înlăturată. Nenumărate motive o menţin încă în viaţă.

De aceea, pe de o parte, pentru a evita neajunsurile teoriilor extreme şi, pe de altă parte, pentru a pune pe adevăratul ei teren întreaga discuţie începută mai sus, trebuie să ne familiarizăm cu noua concepţie pe care ştiinţa psihologică o dă sufletului. Şi suntem obligaţi a insista asupra ei cu atât mai mult cu cât, după cum vom vedea îndată, în această concepţie ne este dat şi principalul argument pentru sprijinirea afirmaţiunii noastre despre importanţa culturii.

Este o excursiune cam lungă, pe care o întreprindem în domeniul psihologiei – şi care pentru mulţi cititori va părea obositoare –, dar avem convingerea că, la sfârşit, utilitatea ei va răsplăti cu prisos dezavantajele de moment. Este cu neputinţă, de altfel, a înţelege valoarea culturii fără a scruta condiţiile vieţii sufleteşti în genere. Psihologia rămâne pentru totdeauna cea mai sigură conducătoare în cercetările de sociologie.

Vom începe mai întâi prin a arăta precis în ce consistă eroarea vechii cortcepţii asupra sufletului, şi în urmă vom arăta noua bază pe care se ridică concepţia ştiinţifică din psihologia de azi. În parte, una şi alta ne-au fost indicate deja în citaţia împrumutată din Wundt, de la începutul acestui paragraf.

2. – Concepţia tradiţională despre viaţa sufletească cuprinde două aserţiuni mai principale, pe care ştiinţa din zilele noastre le găseşte ca fiind în contrazicere cu faptele observabile şi cu raţionamentul logic. Aceste două aserţiuni sunt: întâi, fenomenele sufleteşti sunt produsele sau accidentele unei substanţe, *sufletul*; şi al doilea, această substanţă, întocmai ca şi aceea din natura materială,[362] este parcelată pe indivizi, adică ea consistă într-un fel de atomi substanţiali, sau de entităţi de sine stătătoare, care ar explica apoi unitatea pe care o îmbracă fenomenele sufleteşti în conştiinţa fiecărui om în parte. Noţiunea substanţialităţii şi raportarea unităţii de conştiinţă la o parcelare a substanţei pe indivizi sunt, aşadar, cele două mari erori ale vechii concepţii. Una şi alta au fost izvorâte dintr-o interpretare greşită a faptelor şi au fost continuate apoi din motive streine ştiinţei.

Asupra substanţei sufleteşti se făcea de psihologia tradiţională două ipoteze: după una, substanţa sufletească era imaterială; după alta, ea se confunda cu materia. Cea dintâi era ipoteza metafizicii spiritualiste, iar cea de a doua, a metafizicii materialiste. Amândouă însă se certau numai asupra naturii substanţei; căci existenţa acesteia din urmă era în afară de discuţie: era postulatul de la care plecau împreună. Psihologia

362 Ştiinţele naturale încep a părăsi şi ele astăzi această concepţiune care implică discontinuitatea fenomenelor naturii. (Comp. Frédérick Houssay, Nature et sciences naturelles, Paris, 1903.)

de astăzi contestă tocmai aceea ce, atât pentru psihologia veche spiritualistă, cât şi pentru cea materialistă, era în afară de discuţii; ea contestă existenţa însăşi a unei substanţe sufleteşti.

Lui Wilhelm Wundt îi revine în special meritul de a fi netezit terenul acestei direcţii în ştiinţa psihologiei. Cercetările sale analitice asupra noţiunii *substanţă* l-au condus să examineze din nou şi extensiunea acestei noţiuni în explicarea fenomenelor sufleteşti.[363] Rezultatul acestei examinări a fost întărirea adevărului, bănuit de altfel şi de alţi filosofi înaintea lui, că ipoteza unei *substanţe* sufleteşti, departe de a ajuta la explicarea fenomenelor sufleteşti, cum ajută la explicarea fenomenelor fizice, este una din erorile fundamentale ale psihologiei tradiţionale.[364]

Foarte convingător arată Wundt (în *Sistem der Philosophie*, p. 289 şi urm.) cât de greşită este aplicarea noţiunii de substanţă la fenomenele sufleteşti. „Noţiunea de substanţă este izvorâtă din interpretarea fenomenelor fizice, unde ea-şi păstrează un înţeles precis şi acceptabil. Conform postulatului ştiinţelor naturale, atomii constituie,

---

363 W. Wundt : Logik..., vol. I şi II, partea 2-a ; System der Philosophie, p. 267 şi urm. ; Ethik, p. 467 şi urm. [Vezi şi infra, p. 339 – 340.]

364 David Hume şi Im. Kant, pentru a nu cita decît pe cei mai de seamă sînt filosofii care, înaintea lui Wundt, au insistat asupra acestui adevăr. Cel dintîi în Treatise on human nature (1739 – 40) şi Inquiry concerninq human Understanding (1769) ; cel de al doilea, în Kritik der reinen Vernunft (1781).

după cantitate şi calitate, substratul neschimbat al lumii materiale, şi orice schimbare se petrece aci, se reduce la combinarea şi mişcarea atomilor. Dacă însă aplică cineva această noţiune de substanţă la viaţa sufletească, atunci sau ridică orice înţeles noţiunii, sau renunţă la explicarea vierii. Viaţa sufletească nu este neschimbătoare şi persistentă cum este atomul, ci caracteristic la dânsa este tocmai transformarea internă şi continuă. Ea nu revine niciodată, ca atomul, în urma unei împreunări prin care trece, la vechea sa stare înapoi. Prin urmare ea nu poate fi numită, în aceiaş înţeles, *substanţă*, cum poate fi numit atomul. În conştiinţa noastră ne sunt date numai dispoziţii schimbătoare şi fenomene; noţiunea de substanţă se adaugă în urmă, ca o ipoteză explicative. Dar ce ne îndreptăţeşte să facem această adăugire? Partizanii zic: raţionamentul ne îndreptăţeşte; căci o senzaţie, un sentiment, o idee, întocmai ca şi mişcarea, nu pot sta de sine, ele presupun o substanţă. Dar o substanţă materială (cum zic materialiştii) nu poate să stea la baza fenomenelor sufleteşti, căci de îndată ce încercăm să ne reprezentăm un sentiment sau o imagină legate de un atom sau o grupă de atomi, simţim că este cu neputinţă. Aceea ce este dat ca unitate nu se poate lega de o substanţă materială extensivă şi divizibilă. Prin urmare, trebuie să admitem, pentru înţelegerea unităţii noastre interne, numai o substanţă fără întindere şi indivizibilă (teoria spiritualistă).[365]

365 Motru are în vedere materialismul mecanicist şi

Că este cu neputinţă împreunarea unui sentiment sau unei idéi cu un ce material extensiv e prea adevărat, fără îndoială. Dar *st* facem aceeaşi încercare şi cu substanţa înmaterială. Să încercăm a ne reprezintă intuitiv, bunăoară, imaginea turnului lui Babei, sau teoria darwinistă în raport cu religia şi morala, prin sau înăuntru unei substanţe inextensive. Cred că vom întâlni aceeaşi imposibilitate. Dar se va zice poate: intuiţiunea nu se poate dobândi fiindcă substanţa înmaterială însăşi nu este intuitivă, însă ea se poate gândi. Atunci aş voi să ştiu: în ce consistă oare conţinutul acestei substanţe? În nematerialitatea şi nedivizibilitatea ei? Dar acestea sunt numai negaţi uni, şi din negaţiuiii nu se poate face ceva real. Sau să consiste conţinutul substanţei în însăşi sentimentele şi ideile care se prezintă în conştiinţă? Dar aceste sentimente şi idei pare că am zis că sunt numai nişte accidente, nişte efecte trecătoare ale substanţei sufleteşti! Şi noi am vrea să ştim în ce consistă tocmai aceasta din urmă. Să consiste substanţa în accidentele sale? Atunci am fi de acord, căci am ajuns la părerea că sufletul consistă tocmai în ceea ce face viaţa, în sentimentele, ideile şi fenomenele sufleteşti în genere. Sau să fie substanţa un ce necunoscut, totdeauna în culise, un "lucru în sine”? Dar atunci aş voi să ştiu întrucât acest ce necunoscut întregeşte existenţa sentimentelor, ideilor etc?

---

spiritualismul substanţialist. El reduce materialismul la forma sa mecanicistă. Pozitivă este orientarea sa antisubstanţialistă (n. ed.).

Prin urmare, sufletul consistă în felurimea fenomenelor sufleteşti, care ne apar unitar la lumina conştiinţei; iar despre vreo substanţă, care ar fi în afară, sau în dosul, sau sub fenomenele sufleteşti însăşi, nu putem şti nimic”.[366]

Am citat înadins această argumentare nu din însăşi scrierile lui Wundt, ci din o scriere de popularizare ştiinţifică, *Einleitung în die Philosophie* de Fr. Paulsen, o scriere dintre cel mai răspândite ce avem în biblioteca filosofică de astăzi.[367] Autorul ei, o adevărată autoritate de altfel, nu expune aici cercetările sale originale, ci, ca istoric conştiincios, el rezumă principalele rezultate la care a ajuns filosof ia contemporană. Unul dintre aceste rezultate este şi înlăturarea noţiunii de substanţă din domeniul fenomenelor studiate de psihologie. Forma clară şi convingătoare în care găsim redată argumentarea probează că în judecata lui Fr. Paulsen acest rezultat trece drept indiscutabil.[368]

---

366 Fr. Paulsen. Einleitung in die Philosophie, [a] 5^a ediţie, 1898, p. 133 – 134.

367 * Einleitung in die Philosophie a apărut în anul acesta, 1904, în a 10-a ediţiune.

368 El este primit de majoritatea psihologilor de astăzi ; comp. Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie (2-te Aufl.), p. 35 – 108 ; Gtiido Villa, La psychologic contemporaine, ch. VIII (trad. Rossigneux) ; Johannes Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (1894), şi mai popular în scrierea de curînd apărută a aceluiaş autor : Die Seele des Menschen (1902) ; în Franţa, cu deosebire scrierile lui Th. Ribot. Chiar filosofii care menţin încă substanţialitatea sufletului, pentru motive teologice, recunosc totuşi că direcţiunea filosofică, începînd de la David Hume, este

De altfel, noţiunea de substanţă nu mai este în largul ei nici în ştiinţele naturale. Mulţi naturalisé de frunte încearcă a o elimina şi de aci, înlocuind-o prin noţiunea energiei.[369]

O a doua aserţiune eronată a vechii psihologii ziceam că este postularea unei individualităţi substanţiale la baza unităţii în care fenomenele sufleteşti apar conştiinţei fiecărui om. Şi aceasta de a doua este izvorâtă, la început, dintr-o interpretare greşită a faptelor şi sprijinită apoi pe o simplă analogie. Fiindcă intuiţiunea noastră despre lumea materială se împacă uşor cu credinţa că ar fi existând, în afară de noi, lucruri de sine stătătoare, sau atomi substanţiali, din combinarea cărora ar rezulta fenomenologia lumii externe, s-a produs, în chip analog, şi pentru lumea internă sufletească aceeaşi credinţă: sufletele diverşilor indivizi formează nişte unităţi reale şi de sine stătătoare, din combinarea cărora rezultă apoi viaţa sufletească a omenirii.

Eroarea aceasta de a doua a fost pusă în evidenţă, în zilele noastre, nu atât de psihologi, cât mai mult de sociologi. Aceştia din urmă, având să explice originea şi evoluţia societăţilor omeneşti, au fost izbiţi de falsitatea unei teorii

---

înspre ideile lui W. Wundt. Aşa : Dr. C. Gutberiet, Der Kampf und die Seele, 3-te Aufl., 1908, p. 57 şi urm.

369 Această tendinţă este anunţată încă din anul 1895 de către Ostwald prin celebra cuvîntare : Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus rostită înaintea Societăţii naturaliştilor germani reunită în Lübeck.

mult răspândită odinioară, cu deosebire la sfârşitul secolului al XVIII-lea, teoria aşa-numită a *contractului social*, expusă, în anul 1762, de scriitorul francez J. J. Rousseau, într-o broşură celebră, purtând acelaşi titlu, şi care se baza pe aceasta de a doua aserţiune a psihologiei tradiţionale. Teoria contractului social explică originea şi constituirea societăţilor omeneşti prin ipoteza unui contract expres sau tacit, intervenit între cetăţenii unei ţări, pe baza căruia cetăţenii ar fi renunţând la o parte din libertatea lor naturală, în schimbul unor avantaje ce le acordă lor statul, societatea. Cetăţenii, fiind stăpâni pe voinţa lor, rămân, şi după stabilirea contractului, totdeauna liberi să schimbe forma statului în care trăiesc. E chestiune pentru ei numai de a păzi o anumită procedură în exprimarea şi realizarea voinţei lor; de a nu jigni, bunăoară, interesele şi drepturile majorităţii prin capriciile unei minorităţi. În principiu însă suveranitatea individului cetăţean rămâne indiscutabilă; ea este adevărata forţă reală din care rezultă orice drept; statul sau societatea nu are alte drepturi decât acelea ce-i sunt date prin delegaţiune de către cetăţeni. Şi prin analogie apoi, tradiţiile, obiceiurile, cultul religios, arta, instituţiile politice şi culturale etc., până şi însăşi limba care se vorbeşte de popor, toate trebuie să se explice ca fiind produse din combinarea sau acordul stabilit între membrii societăţii. Fiinţa acestora ar fi singura reală – întocmai cum, după ipoteza filosofiei materialiste, atomii erau singurii reali –, combinările produse între presupusele entităţi

individuale sunt opera timpului, adică vremelnice. Vremelnică dar întreaga viaţă a poporului, şi singurele realităţi, entităţile sufletelor individuale.

Discreditul în care a căzut teoria individualistă a contractului social a atras după sine şi discreditul teoriei psihologice care îi servea ei drept bază. Ipoteza sufletelor individuale şi substanţiale se îndreaptă astăzi spre drumul uitării, dimpreună cu ipoteza cetăţenilor suverani care şi-ar fi constituind viaţa socială după libera lor voinţă. Viaţa societăţii, după afirmaţiunile ştiinţei sociale de astăzi, are o realitate superioară vieţii sufleteşti a individului cetăţean. Acesta din urmă e predusul „iar! nu creatorul celei dintâi. Fără o viaţă socială, individul omenesc nu s-ar ridica d-asupra vieţii animale, el ar fi în veci sclavul instinctelor organice. Inteligenţa şi valorile sufleteşti ale individului nu premerg vieţii sociale, ci succed acesteia; individul omenesc a ajuns la complexitatea sufletească de astăzi graţie numai vieţii sociale.[370]

Aceste afirmaţiuni sunt curente în ştiinţa socială de astăzi. Câteodată ele tind chiar până la exagerare. Sociologul Gumplowitz crede că „cea mai mare eroare a psihologiei individualiste este presupunerea că omul individual gândeşte… Gândirea omenească nu-şi are izvorul în individ, ci în mediul social în care acesta trăieşte; în sfera socială în care omul respiră. Individul nu poate gândi altfel decât cum i se dictează de influenţele

370 L. Gumplowitz, Grundriss der Sociologie (1885) ; bibliografia Gestiunii este dată aci.

mediului social, influenţe care se concentrează în creierul său.”[371] Sau, cu o expresie a lui Izoulet: *inteligenţa este fiica cetăţii*. „Individul speciei noastre poate trăi izolat (sălbatic), sau în societate (civilizat). În primul caz el nu posedă decât însuşirile animalităţii, adică: senzaţiunea, apetitul, impulsiunea şi strigătul. În al doilea caz, din contră, el posedă însuşirile pe care le numim proprii omeneşti, şi anume: pe lângă senzaţie, raţiunea; pe lângă apetit, aspiraţiunea; pe lângă impulsiune, libertatea; pe lângă strigăt, cuvântul sau verbul. În primul caz, el nu este decât un antropoid; în al doilea, el este propriu-zis un om. Numai în al doilea caz individul speciei noastre are un suflet”. Şi citaţii de felul acesta s-ar putea împrumuta cu grămada din scrierile de sociologie contemporană.

În rândurile psihologilor, aceeaşi direcţie. James Mark Baldwin intitulează două din scrierile sale cele mai importante, pe una: *Dezvoltarea mintală a copilului şi a rasei*, iar pe cea da a doua: *Interpretarea socială şi morală a dezvoltării mintale*; *48* şi în amândouă caută să stabilească influenţa covârşitoare pe care o are viaţa socială asupra dezvoltării intelectuale a individului. Această influenţă nu este contestată astăzi de niciun psiholog mai de seamă. Pentru toţi, singura explicare a conţinutului conştiinţei individuale stă în viaţa socială. Ştiinţa, arta, religia etc. nu sunt produsele unor funcţiuni psihice individuale, ci ale

371 Op. cit.t passim.

vieţii sociale.[372] Feuerbach avusese şi el acest adevăr în vedere tind scria, încă de mult, „Existenţa îşi o datoreşte omul naturii; dar însuşirea sa de om, numai oamenilor.”[373]

Iar Wilhelm Wundt, care reprezintă în această materie, după cum am mai spus, cea mai înaltă autoritate ştiinţifică, consideră despărţirea individului de mediul înconjurător, ca o simplă *abstracţiune arbitrară*, pe care numai motive metodologice o pot cere, şi pe care o tolerăm întocmai/ cum tolerăm să se vorbească şi aiurea în psihologie despre elemente senzaţionale şi voliţionale, fără a avea însă vreodată în gând a acorda acestora o existenţă separată.”[374]

Nu insistăm mai mult. Acum ni se par destul de lămurite erorile de care se făcea culpabilă vechea concepţie asupra sufletului din psihologia tradiţională. Evitarea acestor erori este, pentru viitor, cel mai bun mijloc de a pregăti terenul unei noi concepţii în acord cu datele ştiinţei.

În noua concepţie nu vor mai intra, aşadar, ipoteza substanţialităţii şi aceea a individualităţii substanţiale. Viaţa noastră sufletească constă în acte sufleteşti: reprezentări, emoţii, tendinţe reflexe şi voliţionale etc., care n-au la baza lor vreun substrat substanţial, faţă de care ele să fie considerate drept efecte sau drept accidente; în al

372 Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus..., II. 2, p. 64.
373 Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie (2-te Aufl.), I, p. 191.
374 Wilhelm Wundt, Logik, II, 2-te Abth., 1895, p. 292 – 293.

doilea rând, apoi, unitatea cu care aceste acte să înfăţişează conştiinţei noastre nu este legată de o individualitate substanţială, cum ar fi, după ipoteza materialistă, aceea a atomilor, ci unitatea lor este numai o unitate funcţională şi nimic alta. Unitatea sufletească există pe cât timp există o corelaţie între diferitele funcţiuni sufleteşti; dispărând acestea, dispare şi unitatea de conştiinţă. Sau, cu alte cuvinte, conştiinţa nu trebuie să ne-o imaginăm ca existând independent de actele care se petrec într-însa, ci ea consistă în însăşi aceste acte. Unitatea sub care conştiinţa se prezintă este un produs al organizării actelor din conţinutul său. Noua psihologie lasă astfel cu totul la o parte ceea ce făcea principala preocupaţiune a vechii psihologii: ea nu se ocupă de substanţa sufletului.[375] Scopul ei este să găsească legile cauzale după care fenomenele sufleteşti se înlănţuiesc şi se condiţionează; şi pentru atingerea acestui scop ea face apel, ca şi celelalte ştiinţe, la observaţie şi la experiment. Cercetările sale nu ambiţionează să descopere esenţa firii sufletului, ci numai legile după care se desfăşură, oriunde ni se înfăţişează, viaţa sufletească. Pentru oamenii care împărtăşesc direcţia nouăi psihologii, concepţia asupra sufletului se rezolvă în conştiinţa

375 Noua psihologie e o psihologie fără suflet, „Eine Psychologie ohne Seele“, a spus încă de mult celebrul autor al Istoriei materialismului, F. A. Lange (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, :2-te Aufl., 1875, p. 380 – 381). [Vezi infra, p. 205.]

legilor cauzale ale vieţii sufleteşti.[376]

Dar e timpul să revenim la firul argumentării noastre de mai sus.

3. – Controversa dacă dezvoltarea intelectuală a premers instrumentelor tehnice, sau dacă acestea au premers celor dintâi, cum s-ar fi putut începe dacă nu se pleca de la ipoteza individualităţii substanţiale a vechii psihologii? Pe baza că fiecare om formează o lume de sine stătătoare, o individualitate substanţială, neapărat că era greu de înţeles raportul între individ şi mediul social. Individul apărea ca închis într-o cetăţuie, din care numai prin mijloace imperfecte comunica cu mediul înconjurător. Celor convinşi de existenţa substanţei sufletului, instrumentele tehnice le apăreau ca nişte producţii efemere, ieşite din manifestările accidentale ale substanţei spirituale; iar pe de altă parte, celor deprinşi să aprecieze, din cercetările istorice, marea importanţă a tehnologiei, rolul inteligenţii individuale avea să li se prezinte incomparabil prea mic. Şi o înţelegere nu putea să se stabilească între ei pe cât timp se menţinea vechea concepţie asupra sufletului.

Astăzi însă „pe baza nouăi concepţii, asupra sufletului, înţelegerea este uşoară. Unitatea individualităţii este o unitate nu de substanţă, ci de funcţiuni sufleteşti. Ca atare, din punct de vedere teoretic, ea nu exclude posibilitatea altor

376 Comp. Guido Villa, La psychologie contemporaine (Paris, 1904), p. 85 şi urm.

unităţi deasupra ori alături cu ea. Din contră, această posibilitate se impune de raţionament. Întocmai cum grupul funcţiunilor care se petrec înăuntrul unui individ organizează unitatea conştiinţei acestuia, tot aşa funcţiunile sufleteşti interindividuale pot să organizeze unităţi deosebite. Acestea sunt cele pe care le cunoaştem, în viaţa practică, ca unităţi etnice şi culturale. Realitatea lor nu se poate contesta. Ba încă ele sunt mai reale, cum cu drept cuvânt susţine W. Wundt, „fiindcă ele sunt mai durabile şi mai cuprinzătoare. Aceste calităţi ale lor au şi făcut ca, în toate timpurile şi în ciuda teoriilor contrare ale filosofilor, datoriile către societate să fie considerate ca maiimportante decât datoriile către individ.”[377]

Funcţiunile sufleteşti se pot dar organiza în unităţi diferite. Una dintre acestea, dar nu unica, este aceea pe care o oglindeşte conştiinţa individuală. Alături de ea însă sunt şi altele, tot aşa de reale şi de importante. În rândul acestora trebuie să căutăm şi pe aceea care întregeşte inteligenţa individului cu instrumentele tehnice, făcându-le să apară împreună ca un singur tot. Şi odată această unitate constatată, ce rost să mai aibă întrebarea despre prioritatea inteligenţii asupra instrumentelor tehnice? Oare părţile unui tot nu se condiţionează reciproc?

Apoi, deasupra acestei unităţi, care reuneşte inteligenţa omenească şi proiecţiunile sale organice, există unitatea conştiinţei sociale cu

377 System der Philosophie (1889), p. 593.

rezultatele materiale ale muncii săvârşite de atâtea generaţii: unitatea sufletească a culturii. În faţa acestei unităţi, ce rost să mai aibă nedomiarea dacă există sau nu o cultură sau bunuri culturale în afară de dispoziţiile sufleteşti ale omului? Prin ce aceste bunuri dobândesc ele o valoare culturală, dacă nu prin actualitatea lor în conştiinţa socială?

Niciun rost, fără îndoială. Ceea ce am zis despre viaţa sufletească a individului este aplicabil şi la viaţa sufletească a societăţii. Nu au realitate decât bunurile care au actualitate. O substanţă aparte, care să garanteze existenţa lor, nu există. Ele există pe cât timp se manifestă ca o corespondenţă între dispoziţiile sufleteşti şi rezultatele materiale externe. Dezvoltarea inteligenţii nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependenţa intimă dintre evoluţia conştiinţei sociale şi transformările lumii materiale.

Acei ce cred altfel sunt evident în eroare. În eroare sunt astfel mulţi dintre bunii noştri români care cred că patria lor este înzestrată cu şcoli de îndată ce au văzut că s-au clădit case în care se adună elevii la anumite ore din zi. În eroare, de asemenea, cei ce cred că există o cultură românească, ce s-ar fi păstrând ca un odor sacru în temeliile instituţiilor noastre de cultură! în eroare cei care cred că există un patriotism românesc, adânc săpat undeva pe vreo placă de metal indestructibil! Patriotism, şcoală, cultură nu există decât pe măsură ce sunt actuale în sufletul cetăţenilor. Realitatea lor nu se întemeiază pe vreo

substanţă de sine stătătoare şi aparte, pe care cineva să o poată păstra sub lacăt; realitatea lor stă în însăşi manifestarea lor actuală. Şcoala nu există pe cât timp nu există învăţătură; patriotism, de asemenea, cât timp nu există fapte patriotice; cultură, pe cât timp ea nu e vie în conştiinţa publică.

În eroare, apoi, toţi politicienii care au bătut monedă din credulitatea publică. Ei au o predilecţie pentru numele de liberali, democraţi, patrioţi, naţionalişti... şi te-ai. aştepta ca epitelele acestea să acopere întrucâtva faptele lor; dar deloc. Toţi aceştia se cred îndreptăţiţi la asemenea epitete fiindcă au luat parte la aşa-numita revoluţie de la 1848 – de la *paşopt*, cum se zicea până de curând în întrunirile publice.54 a Aerul, gazetele, întrunirile, saluturile, ştrengăriile de la *paşopt* sunt, în concepţia lor, ca şi pânza roşie din care să făceau steagurile plimbate pe stradă, o materie care se poate îmbeti* şi purta ca talisman în buzunar. Ai talismanul, eşti de toate, ai dreptul la toate. Guvermil ţi se cuvine. Care popor se mai guvernează astăzi fără patriotism, fără principii democratice şi naţionale? Tu, *paşoptistule*, eşti indispensabil! Tu ai talismanul în buzunar; şi acesta te asigură. Tu, când te adresezi poporului, n-ai nevoie să-ţi enumeri faptele; arăţi talismanul. Poporul trebuie să te slăvească. Iar pretenţia altora că ar avea şi ei dreptul de a se numi liberali, naţionali, democraţi... este o adevărată uzurpare de proprietate! Se fură talismanul...

Dar să fie oare numai o eroare de judecată din partea acestor poli ti ci ani?

4. – Trecem acum la încheierea argumentării noastre. Unitatea vieţii sufleteşti, aşa cum se prezintă conştiinţei individului, nu este, prin urmare, creată de vreo unitate substanţială a sufletului, ci este produsă din convergenţa sau corelaţia funcţiunilor sufleteşti. Unitatea sufletească este ea însăşi o funcţiune. Realitatea ei este de aceeaşi natură ca a tuturor fenomenelor sufleteşti de care este – condiţionată şi cu care dispare dimpreună.

De altfel această dispoziţie unitară nu este specială numai fenomenelor sufleteşti, ci ea se regăseşte în întreg domeniul fenomenelor organice. Viaţa, au observat în toate timpurile oamenii de ştiinţă, ni se prezintă ca un complex de funcţiuni alcătuite după un plan unitar. Energia vitală are un curs ireversibil, adică are o direcţie spre care converg toate manifestările sale. Această direcţie în funcţiuni stabileşte tipul organismului, individualitatea acestuia. Din această unitate funcţională, naturaliştii de până acum făceau chiar nota diferenţială între viaţă şi materie.

O asemenea notă de diferenţiere nu mai poate fi susţinută astăzi după ce s-a cunoscut mai bine constituţia şi varietatea de fenomene pe care le prezintă cristalele.[378] Totuşi rămâne netăgăduit că viaţa, oriunde o întâlnim, se prezintă ca un complex de funcţiuni dispuse după un plan unitar. Unii, pe baza teoriei evoluţioniste, au încercat să-

378 A. Dastre, La vie et la mort, p. 141 şi urm.

şi explice necesitatea cauzală a acestei unităţi. „Mulţi oameni, zice W. Roux, privesc ca o minune faptul că funcţiunile elementare dintr-un organism sunt divizate şi spre folosul totalităţii. Desigur că în intenţia funcţiunilor elementare nu stă deloc folosul totalităţii; funcţiunile elementare trăiesc pentru propria lor conservare. Dar dacă totuşi constatăm că, pe lângă conservarea lor, ele condfţionează şi conservarea totalităţii, acest fapt îşi are explicarea sa în teoria lui Darwin: din mii şi milioane de împerecheri produse între funcţiunile elementare, ni s-au păstrat numai acelea – care au folosit totalităţii, iar restul a pierit dimpreună cu totalitatea pe care ele nu au putut-o conserva". Unitatea care se stabileşte între funcţiunile organice este, aşadar, o condiţie pentru conservarea şi dezvoltarea vieţii însăşi. O complexitate de funcţiuni organice, fără o adaptare internă a acestora, este menită să dispară. Organismul nu se poate dezvolta în mediul naturii externe decât după ce funcţiunile sale. elementare şi-au stabilit o viaţă unitară în mediul lor intern.

Aceste adevăruri se pot repeta şi pentru fenomenele vieţii sufleteşti.

Unitatea de conştiinţă a individului este o condiţie indispensabilă pentru dezvoltarea sufletească a acestuia. Din unitatea de conştiinţă izvorăşte funcţiunea apercepţiei, funcţiune care face cu putinţă judecata şi operaţiunile superioare ale inteligenţei. Omul, prin apercepţie, se ridică d-asupra asociaţiunilor pasive ale stărilor sale sufleteşti, reuşeşte a face o selecţie în

împreunarea acestora şi astfel ajunge să-şi extindă orizontul său intelectual. Funcţiunea apercepţiei este o funcţiune de asimilare, indispensabilă pentru creşterea inteligenţii. Fără ea, mijloacele de adaptare ale omului n-ar întrece în perfecţiune pe acelea ale animalului. Unitatea de conştiinţă este, aşadar, arma cea mai preţioasă pe care o posedă omul în lupta lui pentru existenţă.

Tot aceeaşi importanţă, dacă nu încă şi mai mare, o au unităţile pe care le găsim în viaţa socială. Precum activitatea intelectuală a individului nu se extinde decât graţie funcţiunii de apercepţie care izvorăşte din unitatea conştiinţei, tot asemenea o poporaţiune numeroasă nu poate trăi laolaltă decât graţie culturii izvorâtă din unitatea conştiinţei sale sociale. „Limita până la care poate creşte poporaţiunea unui grup social depinde de cultura acestui grup.[379] Dezvoltarea vieţii unei societăţi presupune un sistem de cultură, adică o armonie între valorile sufleteşti cunoscute şi apreciate de toţi membrii societăţii. Numai astfel se impun individului datorii către grupul din care face parte şi se poate vorbi în genere de valoarea universală a moralei[380], de solidaritatea şi continuitatea muncii sociale. Unitatea de cultură este semnul distinctiv al societăţilor forte. Ea traduce în afară unitatea de direcţie a vieţii acestor societăţi; condiţionează expansiunea şi puterea lor de asimilare. Alături de

379 Dr. E. du Bois-Reymond, Die physiologischen Wirkungen der Kultur auf den Menschen, {în] Politisch-anthropologische Revue, I, 5, p. 333.
380 W. Windelband, Präludien, p. 310.

societăţile forte, avându-şi cultura lor bazată pe o unitate de direcţie sufletească, societăţile dezagregate sufleteşte apar mici şi slabe, întocmai ca animalele cu un sistem nervos segmentär alături de afiimalele cu un sistem nervos dispus în centri deplin dezvoltaţi.

Dar, încă o dată, unitatea de cultură nu rezidă într-o unitate substanţială obiectivă, ci în unitatea actuală a conştiinţei membrilor societăţii. Semnele externe ale culturii n-au niciun preţ fără acea unitate de suflet cu care ele trebuie să fie legate. Cultura materială importată de peste graniţă, fie chiar cumpărată de la un excelent débitant, nu poate înlocui adevărata cultură: aceea care stă actuală în conştiinţa unei societăţi şi inspiră actele ei zilnice.

În acest înţeles, cultura este de primă necesitate pentru dezvoltarea unui popor. În *acelaşi înţeles* urmează *să fie* luată şi de noi.

CAPITOLUL III

1. – Gândirea mitologică "proprie, popoarelor primitive. Religia, obiceiurile, instituţiile la popoarele primitive şi la cele culte. 2. – Cultură şi civilizaţie. Civilizaţia chinezească. Mentalitate nestabilă şi ridicolă. 3. – Falsificarea civilizaţiei europene de către indigenii din colonii şi de către japonezi. 4. – Civilizaţia şi politica internaţională colonială a statelor Europei.

1. – Eroarea de a considera sufletul omenesc ca un corp substanţial, iar nu ca suma actelor

sufleteşti reunite într-o unitate de conştiinţă, şi, prin analogie, apoi, eroarea de a considera cultura ca puţind să existe şi în afară de dispoziţiile sufleteşti ale membrilor unei societăţi, nu sunt numai concluziile eronate ale unor sisteme filosofice a căror premise au fost bazate pe observaţia inexactă a faptelor, ci ele au o rădăcină mai adâncă. Erorile acestea sunt inerente însăşi felului de a gândi a omului primitiv, şi chiar probabil a felului de a gândi a unor anumite rase.

Alfred Vierkandt, care a studiat în special deosebirea între popoarele primitive şi popoarele culte, descrie în chipul următor felul de a gândi al celor dintâi: „În primul rând, conştiinţa omului primitiv este încătuşată de datele sensibile şi direct intuitive; înţelegerea lui nu se poate ridica până la abstracţiune şi, prin urmare, ea nu poate cuprinde fenomenalitatea naturii, fiindcă aceasta este mai abstractă decât corpurile însăşi; iar de câte ori se încearcă, à junge tot la o intuiţiune identică cu aceea a corpurilor. Apoi mai puţin încă omul primitiv poate să-şi formeze o noţiune despre suflet, care este mai cuprinzător şi mai complicat decât orice lucru corporal. În al doilea rând, gândirea omului primitiv este condusă de asociaţiunea pasivă a stărilor de conştiinţă, iar nu de asociaţiunea activă a apercepţiei, care, la omul cult, condiţionează înţelegerea cauzală a naturii…” 60

Felul acesta de a gândi a omului primitiv, pe care Vierkandt îl numeşte gândire *mitologică*, mai de aproape cercetat, prezintă următoarele caractere: „Înclinarea spre personificare” – Omul

primitiv vede în manifestările naturii manifestările unei voinţe ascunsă în obiecte, întocmai după cum sunt privite de dânsul şi manifestările propriului său corp. În această înclinare găsim explicarea tuturor mitologiilor vechi şi moderne. „Actele sufleteşti sunt socotite ca având o formă materială a – Este îndestul de cunoscută, în această privinţă, credinţa pe care o au popoarele primitive despre existenţa materială a sufletului. Un negru australian s-ar considera pentru totdeauna nenorocit dacă, la uciderea unui vrăjmaş viteaz, ar pierde ocazia să-şi mărească propria sa vitejie, înghiţind inima celui ucis. „Fenomenele naturale, în genere, sunt considerate ca lucruri materiale”; „cauzele fenomenelor, de asemeni sunt! tot dauna obiecte externe” – Un primitiv nu poate concepe desfăşurarea fenomenelor naturii ca izvorând din condiţiile intrinsece ale acesteia; ci el crede totdeauna că schimbările din natură sunt efectele unor impulsuri venite din afară. Cauzele externe sunt mai palpabile decât cele interne şi deci sunt preferate.

Teoria substanţialităţii, pe care o mai întâlnim, uneori, ca o teorie explicatoare şi în cărţile noastre de psihologie, este rămăşiţa acestui fel de gândire mitologică, proprie omului primitiv. Ea este o iluzie pe care raţiunea omenească şi-a făurit-o în lunga sa perioadă de ignoranţă. În ea regăsim acea personificare şi concretizare intuitivă a fenomenelor sufleteşti; personificare şi concretizare pe care le impusese odinioară îngustimea conştiinţei omului primitiv. Dar în viitor teoria substanţialităţii este menită a

dispărea din ştiinţa noastră contemporană. Mintea omului cult, deprinsă cu operaţiunile de abstracţiune şi ieşită din starea de pasivitate caracteristică omului primitiv, nu mai poate vedea într-însa decât o simplă explicare naivă, formată prin analogie după intuiţiunea obiectelor externe. De aceea rostul nouăi direcţii pe care am văzut că a luat-o psihologia contemporană. De aceea şi direcţia tuturor ştiinţelor de astăzi, nu numai a psihologiii.[381]

Cu felul de a gândi a omului primitiv stau în acord toate celelalte manifestaţiuni sufleteşti ale acestuia, fie că ele iau forma religiei, fie a artei, fie a obiceiurilor sau instituţiilor politice. Pretutindeni aceeaşi dependinţă de impresiunile mediului extern, aceeaşi pasivitate în judecată şi voinţă.

Religiunqa popoarelor primitive este lipsită de acea putere lăuntrică sufletească care face tocmai principala pârghie a religiei popoarelor culte. Esenţa divinităţii consistă pentru aceste popoare într-o forţă dinamică externă, iar nu în valoarea ei morală. De aci importanţa ceremonialului extern, care covârşeşte la dânsele cu mult realizarea în fapte a legilor morale. Religia nu pătrunde viaţa sufletească a omului primitiv; ci ea rămâne la suprafaţă, ca un obiect de contemplaţiune, dacă nu de teroare. Învăţăturile ei nu se identifică cu motivele interne care determină faptele; ea nu purifică şi înnoieşte

381 L. Stein, Der Neo-Idealismus unserer Tage, în Archiv für systematische Philosophie, Neue Folge, IX, 1903, p. 265 şi urm. [Vezi şi infra, p. 334.]

sufletul; ci se impune ca un despot şi cere o ascultare pasivă.

Tot astfel şi în viaţa politico-socială a omului primitiv, după care de altminteri viaţa religioasă este numai o copie.[382] Aceeaşi lipsă de spontaneitate, aceeaşi practică rutinară şi mecanică. Obiceiurile şi instituţiile sunt, pentru omul primitiv, ca nişte drumuri închise de ziduri, pe care dânsul trebuie să meargă, fără a se întreba de rostul lor. De altfel această pasivitate îşi are şi ea avan-tagiile sale. Fiind sclavul rutinei, omul primitiv nu e torturat de prea multe gânduri, nu e expus să rătăcească uşor. Pasul său e sigur, deşi inconştient făcut; viaţa să se scurge în uniformitatea cronologică a evenimentelor. De la viaţa istorică, pe care o întâlnim la popoarele culte, omul primitiv este exclus; dar prin aceasta rămâne apărat şi de îndatoririle pe care istoria le-ar impune. Nicio zbuciumare sufletească pentru realizarea v unui ideal de cultură; niciun îndemn nobil spre diferenţiere. Acel *patos al distanţei*, de care vorbesc filosofii,[383] şi care se găseşte la

382 „So vie die Völker sich bessern, bessern auch ihre Götter“ (Lichtenberg) ; „Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter“ (Erwin Rohde) ; comp. H. Höffding, Religionsphilosophie, p. 290.

383 Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Neuntes Hauptstück, p. 235, „Ce numim nobil ? – Fără acest patos al distanţei, care se produce din deosebirile de clasă, din continua privire, şi privire în jos, a clasei stăpinitoare spre cei supuşi şi aserviţi, precum şi din continua obişnuinţă a acestor din urmă in a asculta şi a sta jos şi departe – fără acest patos nu s-ar produce nici acea rivnă a sufletului omenesc spre orizonturi noi şi spre

obârşia tuturor aristocraţiilor sociale, este aci rudimentar şi meschin. Câteva mici podoabe pe corp, dacă nu tatuarea însăşi a acestuia, şi încolo, satisfacerea instinctelor de dominare şi de apetit organic. Nobilul sălbatic e mulţumit când îşi are stomacul plin şi curtea plină de sclavi. Nobilul cult îşi găseşte cu totul într-altă direcţie mulţumirile sale.

Cultura dezvoltă alte cerinţe în sufletul celui ce o înţelege şi dă altă menire nesecatului *patos al distanţei*... La omul cult, religia străbate până în adâncimea conştiinţei; învăţăturile morale, ca şi legile. sociale în genere, trăiesc în faptele lui însăşi. Popoarele primitive cred că religia şi legile sociale sunt susţinute de o putere externă lor, întocmai cum cred că şi pământul stă pe furci sau pe spatele unui elefant; popoarele culte însă au, din contră, convingerea că singurul sprijin al legilor morale şi sociale stă numai în conştiinţa actuală a omului, după cum şi singura proptă a pământului în spaţiu o formează propriile sale legi de rotaţiune.

Dar cât de anevoie este însă până să se ajungă la cultură! Cât de anevoie să se emancipeze omul de sub tirania instinctelor sale, să spargă dinaintea sa zidurile care îi hotărau drumul! Câte chinuri şi lupte cu sine însuşi, până ce sufletul să se deschidă şi să se pătrundă de alte cerinţe decât acelea ale firii sale corporale! Şi cât

---

situaţiuni mai înalte, mai rari, mai depărtate, mai încordate... ; în scurt, nu s-ar produce înălţarea tipului om şi treptata cucerire de sine pentru a ajunge formula morală, supra morală."

de expus, apoi, să fie din nou învins şi să decadă...

2. – Unele popoare par chiar condamnate, din cauza rasei lor, să nu se ridice niciodată până la adevărata cultură.[384] Astfel, popoarele care aparţin rasei galbene, cum sunt chinezii, cu toată vechimea lor, sunt încă departe de a fi cucerit bunurile culturale pe care le întâlnim la popoarele europene din Apus. Ştiinţa chinezească consistă în mare parte într-un verbalism foarte complicat, dar arid, din care 1 apsesc cu desăvârşire tendinţele ştiinţei noastre europene. Chinezul nu se instruieşte pentru ca prin ajutorul celor învăţate să poată cuceri natura spre folosul său, ci se instruieşte pentru a avea o podoabă mai mult, adesea nefolositoare. Arta lui e rudimentară şi cu totul lipsită de inspiraţiunea şi avântul care caracterizează arta la popoarele culte. Iar în privinţa religiei, e destul să spunem că adeseori chinezul lasă pe seama unei mici jucării, care se învârteşte, grija de a îndeplini îndatoririle cultului religios. Învăţăturile morale sunt singuri le care au atins mai adânc sufletul chinezului; dar acestea nu pentru a face dintr-însul o fiinţă autonomă şi

384 Ideea aparţine lui H. Chamberlain. Neştiinţifică şi conservatoare, ideea lui Chamberlain a împlinit un rol nefast prin preluarea ei, în perioada interbelică, de ideologia dreptei, fiind folosită de către fascism pentru justificarea scopurilor lui expansioniste. Motru a apelat la ea mai ales în prima fază a gîndirii sale, atenuînd-o în lucrările de maturitate pînă la anulare. Insuficientul discernămînt critic faţă de teoria rasistă n-a condus, în cazul lui Motru, în nici o etapă a activităţii sale, la atitudine rasistă (n. ed.).

liberă, ci pentru a mări încă mai mult pasivitatea lui înnăscută. Maxima vieţii lui este: Fă-te mic, supune-te rutinei! Din aceste cauze chinezul urăşte schimbarea şi se complace în viaţa de imobilitate pe care o duce de mii de ani.60

Şi cu toate acestea, viaţa socială a poporului chinez se deosebeşte în mod vădit de viaţa socială a barbarului primitiv. Chinezul utilizează, pentru confortul său material, multe invenţiuni tehnice, iar organizaţia societăţii în careel trăieşte îi asigură o linişte şi un adăpost cu totul necunoscute barbarului primitiv.[385]. Aceasta a şi făcut pe unii scriitori să deosebească starea popoarelor asemănate celui chinezesc, atât de starea de barbarie a popoarelor primitive, precum şi de aceea de adevărată cultură, numind-o *stare de simplă civilizaţie*.

Poporul chinezesc, zice Houston St. Chamberlain în celebra sa scriere *Die Grundiagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 68 are astăzi o viaţă activă şi înfloritoare, şi aşa a fost el întotdeauna. Este perseverent, dibaci şi răbdător. În multe lucruri firea lui aminteşte firea poporului iudeu, şi anume, se potrivesc unul şi altul în lipsa totală de cultură, deşi chinezul este mai asiduu şi mai iscusit decât iudeul. Este îndoială dacă chinezul va fi având şi cea mai mică aptitudine pentru invenţiuni, dar, în orice caz, el are talentul de a-şi aprob [r] ia şi imita aceea ce prinde de la alţii, şi totdeauna ştie să găsească unei invenţiuni întrebuinţarea sa practică. Chinezii au cunoscut

385 Dritte Auflage, p. 741.

înaintea noastră hârtia, tiparul, praful de puşcă şi o sută alte lucruri. Apoi, alături cu industria, ei au avut şi erudiţia. Enciclopediile chinezeşti nu sunt în 10 – 40 – 100 volume, ci în mai multe mii.[386] Şi cu toate acestea, ce le folosesc lor atâtea şi atâtea? Ei posedă praful de puşcă, şi nu modifică întru nimic tactica lor războinică; au hârtie şi tipar, şi n-au niciun scriitor adevărat; au mii de volume şi de anale istorice, şi totuşi n-au o istorie; au avut compasul, şi n-au ştiut să creeze cu el, nicio specul aţi une matematică. Chinezul ar putea să fie numit omul-maşină. El este admirabil cât rămâne în sătuţul lui, să-şi ude grădina, să cultive pomii şi să créascà copii; dar de îndată ce depăşeşte marginile acestei activităţi, în care instinctul îl ţine şi îl priveghează, şi se avântă în operaţiuni mari, industriale şi politice, în lucrări de ştiinţă adevărată, atunci chinezul nostru este o figură ridiculă. El înţelege prin ştiinţă, erudiţie, prin industrie, ţinere de registre, prin politică, intrigă şi trecere de examen pentru mandarinat. În activitatea lui lipseşte acel ce sufletesc care aduce cu sine puterea creatoare, lipseşte cultura. Chinezii au moralişti, dar n-au speculaţii filosofice; au mulţi poeţi şi dramaturgi, dar niciun Dante sau Shakespeare; au civilizaţie, dar nu cultură.

Pentru ca un popor să fie apt de cultură să

386 In biblioteca muzăului britanic din Londra există o enciclopedie a literature! chineze în 5020 volume. Această enciclopedie a fost începută sub domnia şi prin ordinul împăratului Kang-He (1662 – 1722) şi a fost tipărită în interval de 40 de ani. Ea ocupă două săli complecte din British Museum.

cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conştiinţele membrilor săi să se stabilească o unitate sufletească, întocmai cum se stabileşte între elementele sufleteşti dihnăuntrul unui singur individ; pe această unitate a conştiinţei sociale se bazează apoi creaţiile în artă, în ştiinţă, în religie, în tehnică, întocmai cum în limitele unui singur individ, pe baza unităţii de conştiinţă, se desfăşură funcţiunea aper cepţiei.

Popoarele carf ajung la această unitate de conştiinţă au o cultură; iar acele care nu ajung, pot avea cel mult o *civilizaţie*.[387]

Caracterul distinctiv între cultură şi civilizaţie stă în aceea că una, cultura, pătrunde adânc firea poporului, pe când civilizaţia stă numai la suprafaţă. Popoarele cu adevărat culte, cum au fost în anticitate elenii, şi cum sunt în timpul nostru germanii, englezii, francezii, au o activitate religioasă, artistică, ştiinţifică şi tehnică potrivită individualităţii lor. Chiar şi atunci când ele împrumută, le găsim transformând [împrumuturile] conform acestei individualităţi. Popoarele menite a avea însă numai o civilizaţie sunt lipsite de această individualitate; ele n-au în mijlocul activităţii lor acel germene unificator care să le ducă la o unitate sufletească.

Şi natura a fost în genere puţin darnică cu aceşti germeni unificatori. Ea a îngrijit ca în societăţile barbare, ai căror membri nu se ridică până la o conştiinţă de sine, să se producă această

387 Vezi în studiul introductiv, cap. Probleme de filosof ie a culturii (n. ed.).

unitate cât mai uşor. prin mijlocirea instinctelor sociale 4 dar pentru societăţile ieşite din starea de barbarie, a căror membri au tendinţa de a se orienta după conştiinţa lor proprie, ea pare, din contră, a fi multiplicat dificultăţile pentru dobândirea unităţii sufleteşti. Câte grupări şi agregate sociale! Câte turme de oameni, şi cât de puţine popoare culte!

Civilizaţia imită câteodată aşa de bine cultura, încât pentru unii ele se şi confundă. Manierele externe, lustrul confortului material prezintă uneori ochiului nedeprins înfăţişarea culturii însăşi, dar aceasta nu pentru o lungă durată. Intuiţia omului cult descoperă îndată că se află înaintea pseudoculturii. Dezarmonia internă se manifestă în ciuda hainei externe de împrumut. Civilizaţia este o haină pentru corp; cultura este o deprindere săpată în suflet.

De aceea este o mare deosebire între popoarele numai civilizate şi popoarele culte. Cetăţenii celor dintâi sunt solidarizaţi prin înfăţişarea externă – sunt îmbrăcaţi la fel; cetăţenii popoarelor culte sunt solidarizaţi prin unitatea deprinderilor sufleteşti. Şi din această cauză rezultă acumularea de energie de care sunt capabile popoarele aceste din urmă în deosebire de cele dintâi. Cultura stabileşte între activităţile diferiţilor cetăţeni un raport intim de corelaţie pe care nu-l poate da simpla civilizaţie externă; sau, cu un alt cuvânt, elementele culturii formează împreună un organism, pe când acele ale civilizaţiei, o îngrămădire moartă.

Dar, negreşit, e mai uşor a dobândi o

civilizaţie decât o cultură. Şi multe popoare, cu toate că rasa lor este aptă de cultură, totuşi, din cauza condiţiilor istorice, sunt condamnate la spoiala civilizaţiei.

Căci civilizaţia se împrumută prin imitaţiune şi se răspândeşte cu o iuţeală uimitoare, cum se şi pierde, de altminteri, tot aşa de repede.[388] Cultura se transformă, dar de pierdut ea nu se pierde decât dimpreună cu poporul care a creat-o. Fondul intim al religiei, al artei, al ştiinţei unei epoci se păstrează etern în sufletul generaţiilor din epocile posterioare; el este un veşnic dătător de viaţă pentru cei ce vin în urmă. În actul nostru de judecată, în conduita noastră morală, în plăcerea artistică, în sentimentul religios ce avem noi astăzi, trăiesc tendinţele şi concepţiile strămoşilor noştri; ele ni s-au transmis dimpreună cu viaţa lor organică. Şi întocmai cum însăşi viaţa noi nu o putem împrumuta, ci numai întreţine, tot aşa este şi cu cultura. Cultură de împrumut nu există; ea trebuie să izvorască din miezul personalităţii noastre. Din spontaneitatea inimii şi a minţii noastre trebuie să se producă valorile morale şi religioase, iubirea de adevăr şi plăcerea de a crea; iar darul de imitaţiune, oricât de folositor ar fi el, nu ne poate înlocui acest izvor lăuntric al sufletului nostru…

Civilizaţia, da; ea se poate dobândi prin imitaţiune. Eşti produsul unei societăţi orientale; ai creierul deprins cu pasivitatea chinezului; eşti

388 H. S. Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 3-te Auflage, p. 809.

lipsit de curaj moral şi de un sentiment religios; aceasta nu te va opri însă ca, trăind în mediul unei societăţi occidentale, în Paris bunăoară, să adopţi toate elementele civilizaţiei externe. Te vei îmbrăca după ultima modă, vei frecventa opera şi teatrul; vei face plimbări la Bois de Boulogne în trăsură elegantă sau în automobil: vei asista la curse; îţi vei permite chiar oarecari manii, cum ar fi bibliomania; vei discuta politică şi te vei pasiona de ea; vei fuma tutun şi vei uza şi abuza de coniac; vei adopta, mai ales, toate viţijle vieţii pariziene etc. etc... într-un cuvânt, vei fi în aparenţă un parizian desăvârşit. Şi cu toate acestea, ce imensă distanţă sufletească rămâne între tine şi un parizian! în alegerea modei pe care tu o preferi nu intră deloc o alegere artistică, cum se întâmplă la parizian, la teatru te duci fiindcă ochii tăi sensibili sunt fascinaţi de spectacol, dar sufleteşte tu eşti un orb în mijlocul acelui public cult; plăcerea pe care tu o simţi în plimbarea de la Bois de Boulogne întrece cu puţin în calitate plăcerea pe care o simte şi calul ce-l ai în ham; politica te pasionează şi citeşti jurnale, dar ideile politice sunt pentru tine ca stofa roşie pentru taur; virusul vieţii pariziene apoi, acele viţii care macină ultimele resturi din viaţa sufletească a unor nenorociţi învinşi de soartă, pe tine te seduc şi te abandonezi lor fiindcă între tine şi acei nenorociţi există o asemănare: acei nenorociţi au decăzut, şi tu d-abia te-ai ridicat până la viaţa rudimentară a simţurilor...

Diferenţa sufletească între adevăratul produs al societăţii pariziene şi între tine, produsul

societăţii orientale, este imensă. La el există o energie lăuntrică a sufletului care corespunde civilizaţiei externe. Inima şi inteligenţa lui sunt într-un echilibru care îl face să reziste solicitărilor externe; el profită de confortul civilizaţiei fără însă a-i fi sclav. Tu însă, lipsit de acea energie lăuntrică, îi eşti cu adevărat sclav. Mirarea ta este totdeauna: Cum poate cineva să reziste tentaţiunilor vieţii pariziene? Cum poate cineva să muncească serios, când este înconjurat de atâtea plăceri? Şi mirarea ta este îndreptăţită. Tu aduci cu tine, în mijlocul acelei civilizaţii, numai simţurile, gata de a se deschide tentaţiunilor externe, şi nicio deprindere adâncă sui fletească care să te apere în contra lor. Deprinderile sufleteşti, pe care le aduci cu tine sunt produsul unei dezvoltări sociale care nu se aseamănă cu dezvoltarea societăţii apusene; ele ar fi bune pentru civilizaţia ţării tale, dar nu pentru orişice altă ţară în genere. De aceste deprinderi sufleteşti însă tu nu te poţi dezbăra de îndată ce treci graniţa patriei, ci le păstrezi, în ciuda poate a voinţei tale, şi eşti constrâns să le acomodezi cu noile tendinţe imitative pe care ţi le impune civilizaţia mediului nou. Se operează astfel în persoana ta o altoire nenaturală a unei vieţi artificiale şi de împrumut pe un fond cu desăvârşire nepotrivit. Rezultatul este un produs hibrid, o personalitate şovăitoare între cele mai disparate înclinaţiuni, o mentalitate nestabilă şi ridicolă.

3. – „Poţi face uşor ca un negru sau japonez

să capete diploma de bacalaureat sau de avocat; dar cu aceasta n-ai influenţat asupra constituţieilor mentale, ci le-ai dat numai un simplu vernis cu totul superficial. Instrucţia nu le poate da deprinderile intelectuale, logica şi mai ales caracterul occidentalului; căci acestea se creează numai prin ereditate. Negrul şi japonezul pot să aibă toate diplomele posibile, prin aceasta nu probează însă că ei au ajuns la nivelul europenilor… Pentru a-i transforma complet, ar trebui să poţi mai întâi transforma sufletul lor.[389] Rezultatele pe care le-au dobândit francezii în coloniile lor, cu pretinsa asimilare a indigenilor, sunt destul de dezastroase. după afirmările tuturor celor ce au studiat chestiunea la faţa locului. Pretutindeni indigenii n-au împrumutat decât formele pieritoare ale civilizaţiei externe, pierzându-şi în acelaşi timp, echilibrul moral şi intelectual. Limba, ştiinţa, morala, instituţiile etc., împrumutate de la francezi, dar trecute prin constituţia sufletească a indigenului, ajung de nerecunoscut. Înlănţuirea logică a judecăţii se slăbeşte până ce aproape dispare. Frazele cele mai bombastice se pronunţă la ocaziile cele mai nepotrivite. Un negru consilier comunal îşi începe discursul, cu ocazia inaugurării unui orfelinat de copile, în chipul următor: „Astăzi, şi de la 1870, corolarul libertăţii a fost dotat, şi noi constatăm că, pe măsură ce trece, providenţa pune continuu în domeniul inteligenţii aleşilor poporului coloniei

389 Gustave Le Bon, Les lois psychologiques de révolution des peuples.

ideile cele mai sublime şi necesare pentru progresul ţării noastre, fie pentru mărirea sa morală şi intelectuală, fie, mai ales, pentru tânăra generaţie ce se ridică etc…". Şi explicarea acestui verbiaj ridicol este uşor de dat. Negrul nu urmărea în discursul său stabilirea unui adevăr sau expunerea unei înlănţuiri de fapte, ci pentru el cuvintele erau un accesoriu, o muzică, în care se înfăţişa orgoliul sufletesc ce-l stăpânea în acel moment. Prin cuvintele de împrumut se furişa, fără voia lui chiar, fondul sufletesc ereditar. Să nu căutăm un raţionament acolo unde el n-a avut măcar intenţia să pună unul. Negrul consilier era mândru că se inaugurează un edificiu în ţara sa. Această mândrie el voia să o exprime prin cuvinte; dar alegerea cuvintelor nu se operează la el după un criteriu mai înalt de judecată abstractă, ci după un criteriu sensibil. Negrul nu judeca, ci gesticula prin cuvinte… în acord cu această logică a minţii stă la el şi logica faptei. El înţelege să practice instituţiile democratice, cu care a fost hărăzit din partea metropolii, tot în acelaşi spirit în care crede că vorbeşte după sintaxa's franceză. „Spiritul public este aproape nul. Mulatrii chiar n-au ajuns până la concepţia – "lucrului public"; negrii şi mulatrii se conduc după zicătoarea: a lua banii statului, aceasta nu înseamnă a fura. Împăratul Dessallines delapida veniturile publice şi le împărţea cu prietenii săi. Când numea un funcţionar nou avea grija să-i spună: *Jupoaie* pe cât poţi, dar ia seama să nu se audă."[390]

390 L. de Saussure, Op. czt., p. 213.

Mai puţin hibride sunt rezultatele spoielii civilizatoare, dacă în locul unui negru considerăm pe reprezentantul unei rase mai superioare. Însă şi la acesta ele nu sunt deloc recomandabile. Aşa, despre japonez, căruia într-o vreme îi se aduceau atâtea laude pentru repeziciunea cu oare a îmbrăţişat civilizaţia europeană, astăzi mai toţi scriitorii sunt de acord să spună cam aceleaşi lucruri triste. În afară de disciplina militară şi fanatismul patriotic, deprinderi care sunt o prelungire naturală din eroismul tradiţional al japonezului, pretutindeni altfel, scrie F. Martin, se manifestă la el anarhia morală, provenită din cauza tranziţiei prea bruşte de la calea urmată în timp de mai bine de 20 secole.

Funcţionarul japonez se simte jenat în practicarea noilor legi, întocmai cum se simte jenat şi în costumul europenesc pe care îl poartă. Morala şi obiceiurile japoneze sunt un amestec de elemente vechi şi noi, o superpoziţie necimentată de tendinţe disparate. Munca, atât manuală cât şi intelectuală, este nedisciplinată. Lucrătorul de fabrică îşi ia vacanţă când vrea, fără să ţină seamă de natura serviciului ce este ţinut să execute.[391] Dacă pe o stradă din Tokio, scrie Jean Dhasp, te întâlneşti cu un trecător japonez care te priveşte cu insolenţă de sus până jos şi-l auzi murmurând o insultă la adresa europenilor, să ştii că desigur ai înaintea ta un student „japonez”.[392] Acest scump odor al civilizaţiei japoneze a învăţat, de la cea

391 Oesterreich. Monatsschrift für den Orient (1901, nr. 9).

392 Jean Dhasp, Le Japon contemporain.

mai modestă şcoală sătească până la universitate, că poporul japonez este poporul ales de zei şi că niciun altul nu i se poate compara în valoare şi energie. Cu toate cărţile importate din Europa, mentalitatea japonezului a rămas aceeaşi ca mai nainte. Sub instituţiile democratice persistă acelaşi spirit feudal şi acelaşi dispreţ pentru viaţa şi demnitatea oamenilor. Magistratul japonez dispune arbitrar de persoana şi avutul omului, cu toate că în sentinţa ce el dă sunt citate articole din legile franceze. „Sub eticheta parlamentarismului european, Japonia se vede devastată de anarhia socială, care creşte mereu. Această anarhie a spiritelor era inevitabilă, căci civilizaţia europeană, cât de superficială este ea, a distrus fundamentul moralei ereditare. Dacă oamenii de stat japonezi au putut guverna până acum, aceasta a fost cu putinţă nu graţie faptului că ei s-au bazat pe o opinie publică sau pe sentimentele civice ale cetăţenilor, căci pentru aceasta ar trebui, până ce să se formeze, mai multe secole; ci au guvernat bazându-se tot pe vechiul fond de disciplină şi de respect al caracterului japonez. Dar pe măsură ce acest fond dispare, fără a se înlocui cu altceva, situaţia se înrăieşte. *Sosii*, un soi de zestre a tuturor partidelor politice, impun legile, asasinează, intimidează. Odată guvernanţii au putut să iasă din încurcătură, declarând război Chinei. Dar acest remediu, cu toate că a salvat pentru moment situaţia, a agravat-o, mai pe urmă, prin cheltuielile cu care a fost încărcat bugetul. Nu este ţară pe lume în care cetăţeanul să fie mai impus, relativ cu venitul său, ca în Japonia. În

timpul normal el plăteşte 27% din venit!”[393]

Şi multe alte popoare sunt în cazul poporului japonez. – A poporului japonez aşa cum acesta era cunoscut până mai acum de curând, căci în zilele noastre opinia oamenilor de ştiinţă asupra acestui popor pare a suferi o însemnată corecţiune. În publicaţiile recente devine din ce în ce mai lăţită opinia că, sub eticheta civilizaţiei apusene, firea poporului japonez s-a menţinut aceeaşi în trăsăturile sale fundamentale. Civilizaţia împrumutată n-a servit decât să întărească vechile deprinderi şi în special să exagereze spiritul de cucerire pe care îl găsim în tot trecutul său războinic. Astăzi se vorbeşte din nou de pericolul pe care îl prezintă tendinţele *panmongoliste*, în fruntea cărora stă – cine? – el tocmai, pupilul civilizaţiei europene: japonezul![394]

Multe din popoarele care s-au dezvoltat sub protecţia statelor europene sunt în cazul descris mai sus. Unele au renunţat de bunăvoie, altele prin constrângere, la vechile lor tradiţii pentru a primi în schimb o civilizaţie de export. Observaţiunile făcute asupra lor de către diferiţi oameni de ştiinţă ne duc la aceeaşi concluzie:

---

393 L. de Saussure, Op. cit., p. 291 ; Henri Norman, The real Japan (1892) ; André Bellessort, La société japonaise (3 edit., 1903).

394 Japonezii sînt astăzi în război cu ruşii. Din faptul că am ilustrat prin ei starea de pseudocultură, nu trebuie să se tragă concluzia că am subînţeles a ilustra prin ruşi starea de cultură adevărată. Ambele popoare, ce sînt astăzi în luptă, sînt egal de depărtate de adevărata cultură europeană. 83

imitarea formelor externe ale unei civilizaţii nu înalţă întru nimic nivelul moral şi intelectual al unui popor. Pentru ca să se obţină o adevărată înălţare în nivel, trebuie să se transforme mai întâi însăşi firea sufletească a poporului. Altfel, fără această din urmă transformare, sub formele noi, de împrumut, continuă a trăi mai departe în nepotrivire vechile deprinderi care au fost câştigate prin o viaţă de veacuri. Şi din nepotrivirea între fond şi formă rezultă apoi zbuciumări în viaţa socială, şi în cele din urmă sterilitatea acesteia. Popoarele condamnate la asemenea nepotrivire sunt în adevăr nenorocite. Ele nu au o unitate sufletească, şi din această cauză munca lor se împrăştie fără vreun folos pentru viitor. Popoarelor primitive, această unitate le este dată pasiv, prin instinctele lor sociale; iar popoarelor culte, prin idealul ce izvorăşte din însăşi cultura lor armonică; lor însă nu le este dată prin nimic. Înăuntrul societăţilor omeneşti, ele sunt întocmai ca acele exemplare de animale ieşite din împerecherea unor rase deosebite: corcituri menite să dispară fără posteritate. 84

4. – Popoarele momite de spoiala civilizaţiei poate vor pieri, dar civilizaţia, ea însăşi, are asigurată o viaţă îndelungată.

Existenţa ei răspunde unei necesităţi inexorabile.

Să ne oprim un moment asupra acesteia.

Deosebirea între cultură şi civilizaţie ne face să înţelegem un fapt pe care îl constatăm adeseori în politica internaţională a statelor europene, şi

care, la prima vedere, pare cel puţin ciudat. Anume faptul că statele cele puternice ale Europei sunt neobosite în ceea ce prirealităţile economico-sociale ale Rusiei. Folosind mai multe înţelesuri ale termenului de cultură şi absolutizând, în numeroase cazuri, modalităţile specifice organizării capitaliste a muncii, ori instituţiile liberale în forma lor franceză, engleză sau nord-americană, C.R.M. nu a sesizat dialectica reală a raportului dintre relaţiile de producţie capitaliste şi cele feudale proprii unor ţări ca Rusia, Japonia etc., şi nici raportul dintre aceste relaţii şi cultura popoarelor respective. Con T igerea sa după care pentru a se ajunge la „adevărata cultură" trebuie să „se transforme mai întâi însăşi firea sufletească a poporului" este idealistrornanţi că.

Transformarea „firii sufleteşti" nu este posibilă în afară şi independent de transformările survenite la nivelul vieţii materiale a oamenilor, a saltului calitativ al forţelor şi relaţiilor de producţie. În unele ţări din Asia, America latină şi Europa, cum a fost şi cazul României, transformarea capitalistă s-a realizat în contextul unui proces complex, dureros chiar, în cadrul căruia noile relaţii capitaliste au coexistat timp îndelungat cu relaţiile de producţie feudale, ceea ce s-a repercutat cu efecte negative şi asupra vieţii politice şi, în general asupra culturii (n. ed.).

84 Concluzia lui Motru este pe cât de neştiinţifică, pe atât de pesimistă. Trebuie observat totuşi că Motru pledează pentru o astfel de transformare a culturii incit popoarele să

ajungă la starea „culturii adevărate”. Mijloacele acestei transformări sunt însă concepute idealist de vreme ce el situa pe primul plan, cu rol determinant, transformarea „dispoziţiilor sufleteşti”. Or, acestea sunt, în structura globală a societăţii, *determinate*, iar nu *determinante* (n. ed.).

veste răspândirea civilizaţiei şi indiferente în ceea ce priveşte cultura. Aşa, când privim la Anglia, bunăoară, găsim că în politica ce duce faţă de indigenii din coloniile sale, precum şi faţă de toate popoarele ce intră în sfera sa de influenţă, cultivarea individualităţii sufleteşti a acestor indigeni sau a acestor popoare ocupă un loc aproape neînsemnat; ceea ce interesează pe Anglia, în primul rând, este răspândirea civilizaţiei.[395] Acelaşi lucru în politica tuturor statelor puternice din Europa. Opera civilizatoare primează pretutindeni; pentru ea tot interesul, toate sacrificiile. Ea este ocrotită cu toată energia, pe e. Înd cultura este lăsată pe al doilea plan, dacă nu chiar uitată.

Deosebirea făcută mai sus ne explică însă această preferinţă.

Bunurile din care este constituită cultura nu sunt ca o marfă pe care cineva să o poată vinde şi să o transforme în efecte de bancă; preţul lor nu-l cunoaşte decât acela care şi le asimilează, şi atunci încă acest preţ nu e de natură a fi evaluat în numerar; pe când produsele din care este

395 Gustav F. Steffen, England als Weltmacht und Kulturstaat (1899), cap. 17.

constituită civilizaţia, acelea da, ele îndeplinesc toate condiţiile traficului şi sunt, înainte de toate, rentabile pentru acel care le fabrică şi le exportă. Cu cât sunt mai multe popoare care părăsesc starea de barbarie pentru a îmbrăca haina civilizaţiei, cu atât sunt şi mai multe debuşeuri pentru industria popoarelor exportatoare. Căci civilizaţia, dacă nu pătrunde adânc în firea omului barbar şi, prin urmare, nu aduce o transformare morală a acestuia, cum ar aduce-o cultura, ea pătrunde totuşi suficient ca să deştepte în simţurile lui trebuinţe noi corporale. Şi acestea sunt acelea care contează în comerţ. Acestea sunt acelea care rentează. Noile trebuinţe deşteptate de mirajul civilizaţiei sunt tot atâtea lanţuri care, mai bine decât orice armată, ţin pe omul slab în robia celui puternic. Prin o cultură adevărată s-ar fi dat fostului barbar o educaţie serioasă, care l-ar fi deprins cu stăpânirea de sine, cu munca şi prevederea... Pe când civilizaţia, din contră, i-a deschis apetitul înainte de a-i da mijloacele de a se stăpâni; l-a deprins să guste din roade nemuncite. Din cele două, care e mai profitabilă pentru fostul barbar, care mai profitabilă pentru europeanul exportator?

Răspunsul, în ceea ce priveşte pe aceasta din urmă, l-a dat de mult politica colonială. Civilizaţia a învins aci pe toată linia. Europeanul a luat asupra sa sarcina de a îngriji, pe viitor, ca negrul din Africa şi mongolul din Asia să fie, cu sau fără voia lor, cuceriţi civilizaţiei...[396]

3968 5 Gînditorul a surprins unele dintre practicile proprii

Iată dar secretul vieţii îndelungate a civilizaţiei! Aceasta este necesitatea inexorabilă care o susţine.

Fără ea n-ar prospera industria şi n-ar merge comerţul. Fără ea nu s-ar nivela calea statelor puternice europene. Asperităţile individuale ale fiecărui popor ar lua prea mult timp pentru a fi cunoscute şi educate. Europeanul ar fi prea izolat; el n-ar găsi peste tot locul un confort de trai: *un pays habitable*...

Victoria civilizaţiei asupra culturii este, pentru aceste motive, aşa de desăvârşită în politica internaţională, incit ea ameninţă să se întindă şi înăuntrul. popoarelor europene. Uzina civilizaţiei se găseşte continuu în căutare de noi debuşeuri pentru produsele sale. Ea ameninţă prin extensiunea sa să aservească până chiar şi pe aceia care au creat-o. Fabricatele ei, destinate consumării, s-au îngrămădit, ea cere consumatori...

Nenorocite popoarele mici, în sânul cărora se vor găsi mulţi de aceştia!

---

colonialismului cum ar fi, între altele, producerea de mărfuri rentabile pentru capitalist, folosirea ţărilor slab dezvoltate ça „debuşeuri“ pentru „exportatori", dependenţa coloniilor de ţările capitaliste dezvoltate, dezinteresul acestora din urmă faţă de formarea şi dezvoltarea unei culturi care să conducă popoarele din colonii la stăpînirea şi folosirea ştiinţei, a formelor moderne de muncă etc. Gu toate acestea, C.R.M. nu a sesizat esenţa economico-socială şi politică a colonialismului, judecind fenomenul mai ales sub aspectul semnificaţiilor lui culturale, încadrîndu-1 în viziunea sa nedialectică despre raportul dintre fond şi formă (n.ed.). *

CAPITOLUL IV

1. – Greutăţile pe care le întâmpină un studiu ştiinţific asupra culturii române. Metoda comparativă; avantajele şi dezavantajele ei. 2. – Reformele datorite politicianismului, apreciate de admiratorii revoluţiei de la 1848.3. – Eco nomia de timp şi spaţiu în viaţa economică a popoarelor culte. Munca disciplinată ca bază materială a culturii. Agitaţia şi nedisciplina în munca românului. 4. – Valoarea de uz şi valoarea de schimb în preţuirea lucrurilor. Valoarea de uz e singura cunoscută ţăranului român. 5. – Lipsa spiritului de economie. Vechiul suflet strămoşesc în consumatorul român de astăzi. 6. – Rolul religiei şi al moralei în pregătirea cetăţeanului la practica drepturilor politice. Primele colonii europene în America de Nord. 7. – Diferenţa fundamentală între biserica ortodoxă şi biserica din Apus. Rolul operelor în justificarea credinţei. Izbăvirea sufletului ca scop esenţial al credinţei ortodoxe. Părerea lui A. Harnack asupra spiritului creştinismului primitiv. Concordanţa între biserica ortodoxă şi creştinismul primitiv. Ortodoxismul nu este o şcoală pentru viaţa politică cetăţenească. 8. – Menirea bisericii ortodoxe în orientul Europei. Rolul binefăcător al ritualului pentru popor. Sprijinul adus de biserica ortodoxă în constituirea naţionalităţii române. 9. – Politician” şi clerul. 10. – Postulatul identităţii în logica individului şi în logica societăţii. Perioada de constrângere şi perioada de liberă discuţie în dezvoltarea

popoarelor. Procesul psihologic al formării deprinderilor sufleteşti şi raportul acestora cu cultură. C'ooperaţiunea socială bazată pe o identitate a deprinderilor sufleteşti. Viaţa politică, justiţia şi funcţionarea instituţiilor publice la popoarele din apusul Europei. Ştiinţa în trecutul popoarelor culte. Rolul ştiinţei şi al artei la popoarele occidentale. 11. – Deprinderile sociale care se găsesc la baza manifestărilor vieţii poporului român pe terenul politic, ştiinţific şi artistic, în comparaţie cu acelea aflate în apusul Europei. 12. – Privire retrospectivă şi comparativă asupra începuturilor culturii române din trecut.

1. – Şi acum, după acest excurs teoretic, despre a cărui insuficienţă noi cei dintâi ne dăm seama, ne întoarcem privirea iarăşi asupra ţării noastre.

La o cunoştinţă exact ştiinţifică asupra culturii române, nimeni nu poate avea astăzi pretenţiunea de a ajunge. Pentru o aşa cunoştinţă lipsesc cu desăvârşire cercetările pregătitoare. Trecutul poporului nostru ne este lămurit, până la un oarecare punct, în ceea ce priveşte războaiele purtate de dânsul cu vecinii, dar foarte puţin în ceea ce priveşte dezvoltarea lui internă, şi încă mai puţin în ceea ce priveşte constituţiunea sa etnică. Şi fără aceasta din urmă, mai ales, nu se poate afirma asupra culturii române nimic definitiv.

În care grup al speciei omeneşti suntem noi îndreptaţi a ne vedea strămoşii? în ce proporţie s-au contopit în neamul nostru elementele*

romanice i cele autohtone? Apoi, câte ne-au rămas din cele gotice, bunice, avare, tătare, cumane, pecenege, slave, bulgare… care s-au perindat prin ţările locuite astăzi de români? în ce legături de înrudire stăm cu popoarele de Apus, sau cu popoarele de Răsărit? Care istoric contemporan ne poate da oare, la aceste întrebări, un răspuns mulţumitor? Chiar şi cercetările antropologice asupra poporului nostru de astăzi, şi acestea, lipsesc cu desăvârşire. Nicio statistică serioasă din care să putem trage o concluzie asupra taliei, indicelui cefalic, indicelui nazal etc., pe care le prezintă în medie poporaţiunea ţării ndas tre'; nimic care să înlocuiască studiile antropometrice făcute asupra altor popoare. Şi probabil această stare va rămâne încă mulţi ani.[397]

---

397 In Noua revistă română, nr. 37, d. Elie Ştef. Georgescu încheia un articol asupra rasei românilor, cu aceste cuvinte : „Va trebui să fac cît mai întinse cercetări antropologice asupra românilor, căci pînă ce nu se cunosc măsurile antropologice ale unei populaţiuni, nu se poate vorbi despre compoziţia ei etnică. Trebuie deci să colind toată ţara de la un cap pînă la celait şi, dacă s-ar putea, chiar şi ţările celelalte locuite de români, ca să-mi string materialul statistic necesar, care azi lipseşte cu desăvîrşire. Dar cum nu dispun de mijloacele materiale pentru a preîntâmpina cheltuielele acestei călătorii, mă văd în imposibilitate de a-mi isprăvi lucrarea. De aceea mă adresez celor cărora le incumbă datoria de a veghea asupra intereselor poporului român, şi in special Academiei Române şi Ministerului Instrucţiunii, ca să-mi procure aceste mijloace ; căci nu poate fi mai mare interes pentru un popor decît «a se cunoaşte pe sine însuşi».u Bineînţeles însă că atît Academia, cît şi ministerul n-au ţinut seamă de tînguirile d-lui Elie Ştef. Georgescu.

Singurele date care ne stau la îndemână pentru a întemeia o conjectură asupra culturii române sunt cele culese prin metoda comparativă, adică datele ce izvoresc din observarea comparativă a manifestărilor societăţii noastre faţă de manifestările altor societăţi. Această observare comparativă a fost de multă vreme practicată şi la noi de scriitorii care s-au ocupat cu trecutul poporului nostru, cu deosebire de istoricii străini. În scrierile unui Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Ştef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thornton, Wilkinson, contele Salaberry, P. Recordon, C. A. Kuch, Félix Colson etc., găsim o mulţime de reflecţiuni asupra firii şi moravurilor poporului nostru;[398] reflecţiuni care se prezentau de la sine, din simpla comparare a celor cunoscute de scriitor în ţara lui, cu cele văzute în ţară la noi.

Această metodă credem că poate fi aplicată cu folos şi de aci înainte, mai ales când acel ce o aplică este un spirit serios, nu zeflemist, şi este în măsură să evite erorile inerente ei. Şi erorile erau mai greu de evitat de scriitorii străini care au scris până azi asupra ţării noastre. Aceştia, de obicei, petreceau un timp prea scurt între noi pentru a ne cunoaşte limba şi a-şi da seamă prin ei însăşi de cultura noastră; ei se mulţumeau a descrie moravurile unor cercuri prea restrânse din societatea română, şi adeseori şi pe acestea după auzite. Într-o poziţie. mai favorabilă pentru aflarea adevărului se găseşte scriitorul român. El poate

398 Bibliografia complectă este dată de N. Iorga în volumul [al] X[-lea] din Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki.

mai uşor să stăpânească cele două elemente de comparaţie: înţelegerea societăţii streine îi este înlesnită lui prin cercetările multor oameni de ştiinţă, cercetări care astăzi, pentru anumite societăţi, sunt numeroase şi definitive; iar înţelegerea societăţii sale o poate dânsul avea în orice caz mai exact decât un străin, în judecata lui este mai probabil să nu lipsească notele diferenţiale* şi caracteristice ale sufletului poporului român. Căci aceste din urmă sunt mai totdeauna produsul unor tendinţe imponderabile, pe care un strein nu le poate aprecia; atât fiindcă, în cazul special al poporului român, lipsesc asupră-le alte cercetări anterioare, cât şi, mai ales „fiindcă streinul e departe de a le simţi direct, neavând o afinitate pentru dânsele. Această afinitate este, de altfel, în toate studiile de această natură, un izvor nesecat de informaţiune pentru scriitor. De aceea, aproape fără excepţie, oricât de interesante sunt aprecierile străinilor asupra culturii unui popor, cea mai bună apreciare este dată totdeauna însă de acela care-şi are sufletul plămădit în mediul culturii ce se studiază. Judecata străinului asupra sufletului unui popor poate fi uneori foarte comprehensivă, dar nu şi pe atât de protundă; scriitorul strein riscă prea adesea să confunde multiplul cu esenţialul. Asemenea defecte se constată cu prisosinţă în aprecierile publicate până acum de istoricii străini asupra noastră.

Apoi, un om trăit în mediul culturii române are şi un alt avantaj asupra unui strein. El, prin mijlocirea afinităţii de care vorbirăm mai sus, este

mai uşor în măsură de a reconstitui o unitate din notele diferenţiale pe care le găseşte la cultura poporului său, în comparaţie cu cultura altor popoare mai superioare, pe când un străin – german, englez, francez – este mai mult înclinat a considera aceste* note diferenţiale ca nişte curiozităţi fără legătură între dânsele. E drept că şi scriitorul român este expus la multe alte erori. Lui poate să-i lipsească înţelegerea unei culturi superioare, şi astfel judecata sa să fie viciată de la început. Prejudecăţile naţionale îi pot întuneca, apoi, mintea în aşa grad, ca el să nu vadă în cultura superioară, pe care o compară cu aceea a ţării sale, decât dezordine sau putreziciune, cum au găsit, bunăoară, patrioţii ruşi în cultura Apusului. Dar toate aceste erori sunt totuşi evitabile; mai evitabile decât acelea pe care le întâmpină de partea sa un străin. O mai lungă şedere în mijlocul societăţii cu a cărei cultură este să se compare cultura română, şi o mai adâncă studiare a părerilor emise de oamenii de ştiinţă, păreri numeroase şi temeinice, când este vorba de societăţile din apusul Europei, sunt. Îndestulătoare pentru a evita scriitorului român erorile de care s-au făcut culpabili patrioţii ruşi.

Dar, negreşit, oricâte precauţiuni s-ar lua, rezultatele obţinute prin metoda comparativă, pe cât timp nu sunt controlate prin observaţiile şi măsurătorile antropologice, nu pot avea pretenţiunea de a fi definitive. Utilizarea comparaţiunii face pe nesimţite dintr-un scriitor un judecător, care, oricât de nepasionat ar dori să fie, are totuşi preferinţele sale, în orice caz idealul

său. Din această cauză scrierile produse în asemeni condiţii au mai mult tendinţa de a îndrepta decât de a descrie obiectiv cele existente; autorii lor urmează mai curând exemplul dat de filosoful Johan G. Fichte prin *Cuvântările adresate naţiunii germane*,[399] decât exemplu antropologiştilor specialişti din zilele noastre, noastre.

Ca atare încă opera lor nu este de prisos. Căci dacă cercetările minuţioase ale antropologiştilor specialişti sunt de o netăgăduită valoare, ziu mai puţin şi-au avut valoarea* lor şi „cuvântările" adresate de Fichte naţiunii germane. Ele au fost un semn al timpului: o prevestire îmbucurătoare pentru desăvârşirea unităţii naţionale a popoarelor germane.

Aşa se explică pentru ce şi la noi, românii, care ne găsim, în ceea ce priveşte cultura, în starea Germaniei de acum o sută de ani, un scriitor poate vorbi de *idealul culturii române*, înainte ca măsurătorile antropologice să stabilească elementele etnice ale culturii jromâne existente. Numai dacă ar fi şi la noi norocul să se prevestească în bine, cum a prevestit filosoful Fichte pentru germani…

2. – Schimbările de decor pe care le-a suferit viaţa poporului român, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se susţin în numele unui *ideal* şi găsesc încă destui admiratori în rândurile

399 J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation (1808). [Vezi şi infra, p. 329 - 330.]

contemporanilor noştri, deşi admiratorint fără rezervă, ca odinioară. Astăzi, pentru a mai auzi încă afirmându-se în public[400] că „starea Românilor de la 1848 şi starea lor de acum prezintă atâta deosebire, încât vremurile de la 1848 par a fi depărtate în istoria veacurilor”, iar că „progresele făcute de atunci şi până acum sunt gigantice şi au uimit lumea”, şi că, în sfârşit, „roadele binecuvântatei mişcări de la 1848 le culegem cu toţii, mândri de solidele instituţii liberale şi democratice ce ni le-am dat noi înşine”... „şi care au întrecut chiar aspiraţiunile noastre”... pentru a maiauzi încă asemenea afirmări trebuie să mergem a asculta discursurile ce se ţin la ocazii rare, bunăoară la aniversarea însăşi a revoluţiei din 1848; să pândim adică ocaziile în care starea sufletească a auditorului permite o oarecare exagerare de limbaj, în condiţii obişnuite, puţini dintre contemporanii noştri le mai repetă. Înaintea unor oameni cu judecata nepărtinitoare şi matură, este chiar că ar voi să treacă drept ridicol cineva care le-ar repeta. Foarte probabil că şi cu ocazia aniversărilor viitoare a lui 1848 asemeni afirmări vor pierde treptat din exagerarea lor.

Dar să nu prejudecăm asupra viitorului. Schimbările de decor venite după 1848 sunt, pentru o seamă din contemporanii noştri, o

400 Discursurile rostite de C. I. Stoicescu, C. F. Robescu şi D. Gianni cu ocazia aniversării de 50 de ani a revoluţiunii din 1848. (Anul 1848 în Principatele Române. Acte şi documente publicate cu ajutorul comitetului pentru ridicarea monumentului lui I. C. Brătianu, vol. I, p. I – XI).

îndrumare spre ideal, dacă nu însăşi idealul. Şi prima întrebare la care avem să răspundem, înainte de a examina dacă ele au fost utile sau nu, ciste: oare aceste schimbări de decor, începute la 1848 şi continuate în tot cursul jumătăţii de a doua a secolului trecut, pătruns-au ele în firea poporului român pentru a constitui cu acesta o unitate sufletească din care să izvorască motivele unei activităţi viitoare? Asimilat-a oare poporul nostru în firea sa obiceiurile, instituţiile, cultura Apusului, pe care în aparenţă le imităm atât de docil? Deşteptat-au formele civilizaţiei apusene, în mijlocul cărora noi ne învârtim, şi fondul sufletesc care le susţine aiurea? Sau, sub aceste forme de împrumut, trăieşte mai departe fondul nostru propriu, moştenit din veacuri? 1

Să vedem. La o parte şovinismul şi vanitatea personală! Privirea, condusă de o minte limpede şi nepărtinitoare să ne arate ea singură cum stăm şi ce să răspundem.

3. – Românii care voiajează prin ţările apusene nu pot îndestul să se minuneze de regularitatea geometrică în care este împărţită suprafaţa cyltivată a pământului. „Ia mi te uită, îmi zicea acum câţiva ani un compatriot, arătându-mi prin fereastra vagonului ce ne ducea spre München, terenul întins pe care-l aveam înaintea ochilor, cât de măsuraţi sunt nemţii ăştia! Ar zice cineva că ei n-au mâini şi picioare, ci adevărate compasuri. Marginile holdelor sunt tăiate cu foarfecile, şi drumurile dintre ele – drepte de par a fi măsurate de inginer. Ce aduce şi sărăcia,

domnule! La mine la moşie trebuie să ştii că la capul fiecărei arături e loc de poţi întoarce plugul cu şase perechi de boi; iar despre drumuri, nu mai vorbesc – cum vrea românul să mâne şi vita să tragă. Noi avem pământ din belşug şi-l risipim, pe când nemţii ăştia o duc cu economie; ei trebuie să socotească fiecare firimitură…" Dar cât de mult s-ar mai minuna românii noştri voiajori dacă, alături cu regularitate geometrică a câmpului, ar putea ei să simtă intuitiv şi regularitatea sufletească a acelor nemţi. Zilele de muncă ale acestora sunt măsurate şi exacte; fiecare oră îşi are destinaţia sa; acelei economii de spaţiu pe care o vedem pe suprafaţa pământului, corespunde în sufletul lor o economie de timp tot atât de reală, deşi nu o vedem. Zi după zi munca lor urmează un puls regulat şi veşnic neîntrerupt. Ei ştiu preţui timpul cum ştiu preţui şi suprafaţa cultivabilă a pământului. Pe când la noi, dimpotrivă. În zilele demuncă ale românului se întind lungi perioade de odihnă sărbătorească, momente risipite din belşug. Noi suntem capriţioşi cu timpul cum suntem şi cu suprafaţa pământului. Un moment de aşteptare ne exasperează şi „ne scoate din răbdări", dar ne împăcăm prea bine cu o nepăsare de câteva luni. Suntem totdeauna grăbiţi, dar şi totdeauna inexacţi. Muncitorul nostru agricol se oboseşte îndată ce-l constrângi la o prea riguroasă disciplină. Lui îi place ritmul neregulat, pe care-l găsim în viaţa omului primitiv;[401] zile cu muncă

401 „Omul primitiv produce în total o cantitate de muncă aproape egală cu aceea a omului cult ; cu deosebire numai că munca lui nu este regulată, ci oarecum discontinuă,

din greu, urmate apoi cu lungi pauze de sărbătoare; încordare cât de tare, numai nu continuă.[402]

Românul la muncă dă *iureş*, întocmai ca la război. Cu *zor*ul ei face minuni. Ţăranul sfârşeşte cu *zorul*, în câteva ceasuri de clacă, o muncă pe care, de altmintrèli, el n-ar putea-o isprăvi într-o săptămână: căci la clacă are cântece şi îndemn, pe când la munca obişnuită el este lăsat pe seama propriilor sale deprinderi. Unii din cei care cunosc această însuâire sufletească a ţăranului nostru ştiu să tragă profit dintr-însa.93 „Nu am teamă, domnule – îmi zicea vara trecută primarul din Ocina (comună lângă Sinaia), căruia eu îi atrăsesem atenţia că întârziase cu cositul finului –, nu am teamă; mine dimineaţă până în prânz totul e gata”. A doua zi, deşi era duminică, cuvintele primarului meu se adeveriră. Vreo 150 de ţărani, bărbaţi, femei şi copii, în cântece şi chiote, deteră până în prânz fânul gata. L-au cosit de e acă, cu *iureş*. Deşteptul primar s-a ales cu plata a vreo câţiva decalitri de ţuică. Fă. acum pe neamţ să priceapă o aşa muncă pe care o găsim la ţăranul nostru! Şi nu numai la ţăran. Cum muncesc oare

---

capriţioasă... Munca încordată, disciplinată este pentru omul primitiv tot ce poate fi mai neplăcut.“ (Ratzel, Völkerkunde, III, p. 120 ; K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, p. 59 urm.) ţ

402 Deprinderile de muncă ale ţăranului român sînt tratate de C.R.M. în chip abstract, în afara legăturii lor cu natura relaţiilor de producţie existente şi, îndeosebi, cu cea a proprietăţii. Nu disciplina riguroasă obosea muncitorul agricol, ci exploatarea la care era supus. înlăturarea relaţiilor de producţie-

cei de la oraş? Un proverb popular zice: „Dă-mi, Doamne, gândul românului, cel de pe urmă”; mai drept ar zice: „Dă-mi, Doamne, vrednicia românului din ziua din urmă”. Un an de-a lungul stă românul degeaba, şi în ultimele zile dă pe brânci. Aşa face şcolarul; aşa negustorul; aşa funcţionarul; aşa până şi legiuitorul. Acum de curând, un avocat însărcinat să formuleze câteva amendamente la o lege, a trebuit să plece la Brăila, pentru a pleda într-un proces. Din această cauză legea urma să se amâne. Dar chip să se reţină vrednicia deputaţilor români în ajunul unei vacanţe, căci legea a fost propusă în ajunul vacanţei de Crăciun (1903)! Avocatul nostru a trebuit să formuleze amendamentele prin telefon. Şi câte alte exemple ca acestea nu mai sunt încă! Cine cunoaşte cât de puţin obiceiurile noastre, le poate completa cu sute altele. „Hai mai repede, domnule”. „Ci isprăveşte odată”, „Mână mai repede, birjar”... niciunde mai multă agitaţie, mai multă zvârcolire şi mai puţină muncă disciplinată ea la noi. Dacă ai compara după agitaţia externă pe un înalt funcţionar, pe un ministru, bunăoară, cu un ministru german dintre cei energici, cum a fost un Bismarck, rămâi surprins de cât de mult se agită cel dintâi pe lângă cel din urmă. De dimineaţă până seara, ministrul român se învârteşte ca o giruetă. Şi bazate pe exploatare şi instaurarea relaţiilor de producţie socialiste au demonstrat capacitatea ţărănimii de a organiza o agricultură modernă în care ordinea şi disciplina sunt trăsături esenţiale (n. ed.).

93 Ideile lui Motru despre „român” ca producător nu ţin seamă de determinările social-politice. Filosoful nu a realizat un studiu economico-sociologic al muncii şi organizării ei în societatea românească de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Observaţiile sale sunt mai mult psihologice; ele provin din generalizarea unor aspecte superficiale, deşi cazurile relatate puteau fi şi reale. Atitudinea ţărănimii ori a clasei muncitoare faţă de muncă nu este pusă în relaţie cu condiţiile social-economice, cu sistemul producţiei de mărfuri bazat pe împletirea relaţiilor de producţie capitaliste cu cele feudale, care au generat, în cursul perioadei de referinţă, o serie de mişcări sociale de anvergură cum au fost răscoalele ţărăneşti din 1888, culminând cu marea răscoală ţărănească din 1907. Desigur, C.R.M. viza necesitatea ordinii şi disciplinei în muncă, a organizării raţionale a producţiei, a introducerii progresului tehnic în agricultură şi industrie, a formării unor deprinderi de muncă de înalt profesionalism. Critica făcută statului şi şcolii a pornit de la aceste deziderate pe care le vedea frânate însă doar de „*politicianism*”, iar nu de structura şi natura relaţiilor de producţie. De aci şi iluzia că un „stat ţărănesc” ar fi soluţia salvatoare la racilele politicianismului (n. ed.).

cu toate acestea, de ce lumea se plânge la noi că afacerile publice tărăgănesc ca în Orient?... Fiindcă la noi muncă este, negreşit, dar este nedisciplinată. În noi trăieşte încă sufletul strămoşilor păstori şi agricultori primitivi, suflet

care se agită câteva luni pe an, şi hibernează în tot restul timpului. Suntem capabili de orice virtute întrucât pentru ea nu ni se cere o persistenţă prea îndelungată. Pe câmpul de război, cele mai admirabile elemente sunt ţăranii noştri; ei au făcut minuni în asalturile de la Griviţa şi Plevna; dar aceşti ţărani, constrânşi la munca uniformă de fabrică, sunt elementele cele mai puţin rezistente. Cultura Apusului însă cere o muncă uniformă, disciplinată, iar nu întreruptă şi capriţioasă. Indivizii care compun societăţile culte sunt unităţi economice formate la disciplina muncii uniform prelungite. Pentru ei cultura este o continuare naturală a fiinţei lor, iar nu cu povară…

4. – Aşa este românul nostru ca producător. Să-l vedem acum ca vânzător şi cumpărător.

„Cât ceri, bade Ghiţă, să mă duci cu căruţa până la târg?” – „Apoi de domnule, ştiu eu cât să-ţi cer? Ia, vreo 10 lei”. – „Dar bine, Bade Ghiţă, nu e decât un ceas până la târg, şi vara trecută m-ai dus cu 2 lei”. – „Se poate, dar atunci voi fi avut nevoie de parale”. – „Dacă este aşa, o să mă rog de moş Vasile, să mă ducă el”. – „Apoi da, moş Vasile te duce pe un leu, că are mare nevoie”. Lucru ce s-a şi întâmplat. O săptămână după aceea, mă găsesc din nou în satul lui badea Ghiţă, şi acum se oferă el să mă ducă pe un leu. „Dar cum de scăzuşi preţul, bade Ghiţă?” – „Apoi vezi, domnule, mâine e bâlci mare şi vreau să strâng ceva părăluţe; omul face cum îi spune nevoia”. Şi badea Ghiţă şi înhamă caii. „Dar bine, omule – îi zic eu pe drum –, nu ar fi mai folositor să-ţi f-aci

un preţ hotărât, buni o ară trei lei: şi atunci ştie fiecare cât să-ţi dea, fără tocmeală. Acum, iată, ai fi câştigat doi lei mai mult”. – „De preţu hotărât nu se ţine nimeni, domnule; fiecare hotărăşte preţul după trebuinţa ce are. Iată, eu, când mă duc la târg, crezi dumneata că-mi arăt păsul către negustor? Ferească Dumnezeu! Mi-ar cere preţul înzecit. Numai cel nepriceput dă năvală în prăvălie şi întreabă de lucru ce îi trebuie. Eu, când intru la negustor, mă prefac la început că umblu după altele, şi numai pe urmă, ca la întâmplare, întreb şi de ce-mi trebuie. Altfel nu m-aş ajunge cu preţu’”. – „Dar negustorul nu te miroase, bade Ghiţă?” – „Negustorul deştept vezi bine că miroase. Dar şi eu ştiu să-i citesc în ochi. Tocmeala merge după om”. În deşert am încercat să aduc pe badea Ghiţă să înţeleagă că preţul unui lucru nu variază după trebuinţele fiecărui om în parte, ci se fixează într-un chip aproape hotărât, după valoarea pe care lucrul o capătă în schimb cu alte ’lucruri; judecata lui stătea neschimbată. – „Dar atunci, bade Ghiţă, românul când are mălai de prisos trebuie să-l vândă pe nimic, şi când îi lipseşte trebuie să-l cumpere scump”. – „Dar cum altfel crezi că se întâmplă? Când mălaiul este în belşug, îl duc românii cu sacu la târg, de cumpără cercei pentru neveste; iar când nu este, se îndatorează până dă şi cenuşa din vatră”.

Nu relatez mai departe conversaţia mea cu badea Ghiţă. Cititorul *’O* poate reîncepe şi continua oricând, căci un badea Ghiţă se găseşte pretutindeni sub şuba unui ţăran…

5. – Românul consumător este încă şi mai interesant. Economiştii şi oamenii noştri de stat s-au oprit cu drag asupră-i. Pentru a lui îndreptare s-au scris atâtea volume şi s-au rostit nesfârşite discursuri. „Nu avem spiritul de economie”. „Cheltuim şi ce n-avem”. „Suntem *juisori* de azi pe mâine”. Şi alte mai multe calificative, din nenorocire, mai drepte unele ca altele. „Pe român îl roade banu în pungă până ce-l cheltuieşte”, mi-au spus atâţia, şi m-am convins eu însumi din cele ce am văzut. Nicăieri ca la noi o risipă mai nesocotită. Sute de milioane de lei s-au ridicat de pe la diferitele credite şi s-au spulberat de compatrioţii noştri în mai puţin de 50 ani. Hotelierii din Nisa, modistele şi grizetele din Paris păstrează încă şi vor păstra multă vreme o frumoasă amintire acestor generoşi consumatori. – „Este o observaţie pe care am făcut-o de mult – îmi destăinuia directorul unei scoale comerciale – asupra felului cum românul se angajează într-o activitate comercială. Pe când străinul începe cu puţin şi evită orice cheltuială care nu-i este indispensabilă, compatrioţii noştri, din contră, au nevoie de mult şi nu ezită de la orice cheltuială, mai ales când este vorba de fastul extern. Am avut un tânăr care, acum de curând, a absolvit şcoala comercială şi care a avut norocul să ia, chiar în apropiere, o moşie cu arendă pe zece ani, pe preţ potrivit. La ce crezi că s-a gândit mai întâi, intrând în moşie? Ascultă. Şi-a reparat radical casă, care era încă destul de prezentabilă; şi-a instalat cai şi trăsură de lux; a dat jos magaziile, care mai puteau dura cel puţin trei ani, şi şi-a angajat

lucrători să-i facă altele; a cheltuit o mie de lei cu reparaţia fântânei din drumul ce trece pe moşie, penitru ea oamenii călători să ştie că de acum nainte e un alt arendaş; şi-a cumpărat mobile, şi mai ales un birou care ar putea să figureze în contoarul unui milionar; apoi registre, atât de multe, că are să mai lase câteva nescrise şi celui ce va veni după dânsul la moşie. Şi trebuie să ştii că tânărul acesta era dintre cei mai ordonaţi şi mai silitori din câţi aveam în şcoală. Nu-l mai recunosc, cum nu mai recunosc, de altfel, pe atâţia alţii. Cât sunt în şcoală, tinerii aceştia par aşa de docili, că n-ai crede că vreodată să-ţi iese din sfaturi; dar, după ce părăsesc şcoala, se schimbă. Noi, profesorii, ne uităm după ei cum se va fi uitând cloşca rămasă pe marginea bălţii după puii de raţă... Sfaturile din şcoală rămân nimic; ei se duc după croiala pe care le-a dat-o natura". Aceeaşi observaţie mi-au repetat-o în nenumărate rânduri şi alţii. Pretutindeni am întâlnit plângerea că şcoala nu implântă destul de adânc în sufletul copilului spiritul de economie. Un bătrân, fost profesor şi deputat din Birlad, care n-a contenit în tot cursul vieţii sale să sprijine pe tinerii români destinaţi comerţului, îmi spunea cu amărăciune acum câţiva ani; „Dacă pe străini i-aş fi ajutat numai pe jumătate din cât am ajutat pe români, aş avea astăzi în Bârlad 100 negustori făcuţi de mine; pe când aşa, am numai cinci". – „Dacă fabrica domnului X n-ar fi avut atâtea freuri de instalaţiuni, şi dacă cheltuielile personale ale stăpânului ar fi fost mai limitate... fabrica ar fi mers". Nu numesc pe domnul X, fiindcă el are un

nume în Bucureşti, un alt nume în Iaşi şi altul în Ploieşti… El este românul stăpân de fabrică, în genere. Încearcă însă de întreabă pe aceşti cheltuitori asupra principiilor după care un comerciant trebuie să se conducă, şi atunci vei avea surpriza cea mai neaşteptată. Toţi aceşti generoşi consumatori sunt perfect încredinţaţi că urmează după principiile de economie învăţate în şcoală. Sunt ei nişte prefăcuţi? Nu. Sunt oamenii ce mai sinceri din lume. Numai că pentru a înţelege această sinceritate a lor trebuie să laşi la o parte vorbele, care nu oglindesc din sufletul lor decât o mică parte, aceea de împrumut, şi să te scobori în adâncul sufletului lor inconştient. Atunci surpriza dispare, şi consumatorul român îţi apare ca o fiinţă logică cu sine însăşi. Atunci regăseşti, sub haina românului de oraş, „om de afaceri modern”, pe vechiul păstor şi agricultor primitiv, pe acei strămoşi care timp de veacuri n-au înţeles averea decât în lucruri care se văd; care n-au ştiut de bani şi de credit, ci de locuinţe încăpătoare, de vite numeroase şi de moşii întinse. Atunci înţelegi pentru ce vlăstarele acelor strămoşi, dezrădăcinate din mediul lor natural şi aruncate în vârtejul comerţului european, se joacă cu împrumuturile la credit, se prind şi se îneacă în numeroasele obligaţiuni ce subscriu, cum se prinde musca în pânza de păianjen. Atunci el, consumatorul român, îţi devine simpatic; el îţi apare ca singurul element sincer în mijlocul atâtor instituţii de credit, care faţă de dânsul sunt ca nişte curse aşezate la pândă pentru a-i specula nepregătirea.

Pe umerii acestui consumator – simpatic şi natural de altfel în mediul lui – au ridicat politicienii noştri din a doua jumătate a secolului trecut o constituţie politică ultraliberală. Acest nevinovat consumator, care în afacerile lui personale n-a ajuns încă a stabili o distanţă convenabilă între porunca instinctului organic şi deliberarea voluntară, este chemat acum să-şi dea părerea în afacerile cele mai complicate ale statului, să prevadă, să delibereze... El, care se joacă cu împrumuturile, când este vorba de sine, este chemat să argumenteze şi să motiveze împrumuturile pe care le va face statul! El, vechiul păstor, deprins să-şi evalueze din ochi bogăţia, este chemat să ţină de acum înainte locul burghezului oţelit în lupta aprigă a concurenţei şi priceput în valoarea banului şi a creditului... Bietul păstor, pentru a face un aşa de mare salt, a trebuit să-şi lepede opincele obişnuite şi să îmbrace cişmele fermecate, despre care basmul politicienilor îi spunea că ajută pe om să păşească peste nouă ţări şi nouă mări...

6. – Dar aşezămintele liberale, pe care politicienii noştri le-au copiat după acelea ce existau în apusul Europei, să fie ele oare potrivite numai popoarelor care au în urma lor o întreagă dezvoltare economică şi să nu poată fi înţelese şi practicate cum se cuvine decât de cetăţenii formaţi la munca disciplinată şi prevăzătoare? În majoritatea cazurilor, da; atari aşezăminte nu au o actualitate efectivă în sufletul unui popor pe cât timp ele nu sunt susţinute de vechi şi solide

deprinderi câştigate în lupta economică. Sunt însă şi excepţii. Lupta economică este o bună şcoală pentru întărirea şi disciplinarea sufletului, dar nu şi unica. Alături de ea este 6 şcoală tot aşa de bună şi de efectivă, aceea a religiei şi a moralei. Sunt popoare care, înainte de a avea o dezvoltare economică, au înţeles şi practicat libertatea politică pe baza numai a culturii lor religioase şi morale. Dezvoltarea lor economică a venit în urmă, ca o consecinţă a culturii religioase. Un exemplu strălucit în această privinţă ni-l oferă America se nord.

Primele colonii europene stabilite la începutul secolului al XVII-lea în America de Nord au fost congregaţiuni religioase.95 Ele erau formate din persoane persecutate de biserica Angliei, din suflete pioase care căutau, dincolo de ocean, liniştea şi fericirea pe care nu le găseau în patria mumă. Pe pământul virgin al Americii, aceşti colonişti, lipsiţi în mare parte de mijloace materiale, veneau cu convingerea că vor izbuti să constituie o nouă societate, mai pură şi mai frăţească decât bătrâna societate pe care ei, crezând-o conruptă, o părăseau. Evanghelia fu singura avere care d întovărăşi pe drum; ea era săpată în însăşi inimele lor. Dintr-însa scoaseră ei precepte pentru conduita practică; dintr-însa, legile civile şi politice. Certurile dogmatice trecură pe al doilea plan; aproape se stinseră. Cu intrarea pe noul continent, un nou spirit animă pe piqşii colonişti veniţi din Europa. Ei se deprinseră a vedea în creştinism o morală pentru viaţa practică, iar în preoţi, pe guvernatorii lor civili.

Curiozitatea dogmatică făcu loc unui misticism social, cu ajutorul căruia se întări solidaritatea între membrii congregaţiunilor. Ordinea socială se fundă pe baza culturii religioase, pe cuvântul lui Dumnezeu. Cu această ordine se impuse de sine şi libertatea politică, ca o consecinţă firească. Şi astfel, pe când bătrâna Europă continua a fi divizată din cauza religiei, la ei, dincolo de ocean, religia propaga pacea socială şi pregătea formarea unui popor de viitor. Toate aşezămintele civile şi politice, pe care aceşti colonişti le decretară în urmă şi care în parte serviră drept model şi pentru vechiul continent, pentru ei fură uşor de cucerit, odată ce sufletele lor erau de mult formate la şcoala idealului moralreligios. Înţelesul libertăţii îl aveau americanii de mult; practica libertăţii se impunea de sine să urmeze. Chiar şi în ceea ce priveşte propăşirea lor economică, în cine au găsit americanii pe cei mai buni povăţuitori dacă nu în însăşi oamenii bisericii? Căci toţi aceştia erau înainte de toate oameni de acţiune. Sărbătorile şi ceasurile lungi de contemplaţiune nu intrau în deprinderile lor şi nici nu le recomandau ei altora. Dimpotrivă, povaţa lor a fost veşnic: munciţi şi preţuiţi timpul. „Nu fiţi mai religioşi decât bunul Dumnezeu! zicea unul dintre dânşii. Înţeleptul creator al timpului a consacrat a şaptea zi pentru religie, şi aceasta e îndestul, dacă ştie cineva să o întrebuinţeze bine.”[403] „Omul este un agent

403 John Wise, comp. Henry Bargy, La religion dans la société aux EtatsUnis (1902), p. 43 ; Émile Boutmy, Éléments d’une psychologie politique du peuple américain (1902), p. 257 şi urm.

raţional, capabil de instrucţie, inventiv; el este făcut pentru a fi în activitate. Religia nu are alt scop mai superior în afară de acela de a moraliza activitatea omului. Şi întrucât reuşeşte, are ea şi o valoare. Religia aceea care se ridică deasupra acestui scop şi, în loc să influenţeze asupra activităţii omului, îl ridică pe acesta până la extaz şi contemplaţiune, adică anihilează voinţa şi depăşeşte moralitatea, acea religie se ridică mai sus decât Dumnezeu însuşi.”[404] Potrivit acestor idei, înrădăcinate în tradiţia bisericii americane, este natural ca rolul religiei creştine să apară americanilor din ce în ce mai practic. Prezidentul Universităţii Cornell din New York, Jacob Gould Schurman, propagă printre compatrioţii săi doctrina că biserica viitoare creştină va fi biserica în care se va reuni sufleteşte umanitatea întreagă; va fi biserica în care ritualul şi dogma vor trece pe al doilea plan pentru a face loc spiritului pozitiv social…

7. – Biserica noastră, română, a fost şi este departe de a fi, pe acest teren, o emulă a bisericii americane. Caracterul şi originile ei sunt cu totul altele. Fiică a spiritului elino-iudeo-bizantin, înclinaţiunile sale, dimpreună cu a tuturor bisericelor surori ortodoxe, merg de preferinţă spre practicarea ritualului. Acela ce caută în trecutul ei o şcoală de pregătire pentru cucerirea drepturilor politice şi pentru concepţiile

404 H. Bargy, Op. cit., p. 106 – 7 ; I. C. Bodley, The catholic Democracy of America (Baltimore).

individualiste moderne, aceia îşi pierde timpul fără folos. Ortodoxismul în genere nu este o şcoală pentru viaţa practică. El nu impune conştiinţei credinciosului realizarea în faptă a legilor morale, ci se mulţumeşte cu afirmarea credinţei neţărmurite.[405] Vanitatea celorlalte biserici creştine – catolică şi protestantă –, care îşi fac o glorie din crearea instituţiilor politice şi sociale, este străină de el.[406] Ortodoxismul înţelege menirea sa într-un alt spirit. „Noi, ortodoxii, nici nu ştim, nici nu cutezăm să facem paradă de operele noastre, alături de catolici, lutherani şi anglicani, care cutează şi care, trebuie să mărturisim, au şi ştiut produce, în curs de secole, opere şi instituţii puternice şi bine conservate", scrie un bine cunoscător în această materie, C. P. Pobedonostev. Apoi, continuă acelaşi scriitor şi om de stat: „Deşi protestanţii sunt până acum în ceartă cu catolicii asupra significării dogmatice pe care o au operele în totalul religiei, totuşi unii şi alţii pun operele în fruntea religiei. Deosebirea între ei consistă numai în aceea că, pe când catolicii consideră faptele ca o justificare şi o mărturie a graţiei, protestanţii, din contra, consideră operele, precum şi întreaga religie,

---

405 Faptele bune sau virtutea creştină sînt rod uri ce răsar din credinţă ca dintr-un pom bun, după cum este scris : „Din roadele lor îi veţi cunoaşte", zice Mărturisirea ortodoxă, tipărită cu aprobarea şi binecuvîntarea Sfîntului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române (1899), p. 148.

406 „Domnul risipeşte sfaturile neamurilor şi nesocoteşte cugetele popoarelor" (Mărturisirea ortodoxă, p. 78).

dintr-un punct de vedere practic. Operele devin pentru unii şi alţii adevăratul scop al religiei (am văzut mai ales cât de mult în biserica anglicană din America); ele constituie criteriul după care se judecă ideea religioasă şi canonică, şi tocmai acesta este punctul care deosebeşte mai mult decât orişice ideea noastră religioasă (a ortodoxilor) de aceea a lor". – „Acest principiu practic nu se manifestă niciunde cu mai multă claritate ca în biserica anglicană şi în ideile pe care le are naţiunea engleză asupra religiei. El este în acord cu caracterul acestei naţiuni, aşa cum acest caracter a fost format de condiţiile sale istorice speciale, caracter care dirijează gândirea şi activitatea acestei naţiuni spre un scop practic, şi care urmăreşte succesul cu tenacitate şi perseverenţă prin mijloacele cele măi repezi şi mai sigure. Tendinţa naturală a acestui caracter a trebuit negreşit să-şi aştearnă o bază morală şi să-şi creeze o teorie, aşa că nu e de mirare să vedem acordându-se unor principii de morală practică sancţiunea religioasă". Contra acestei tendinţe, observă însă bine cunoscătorul în ale bisericii ortodoxe, fostul procuror imperial pe lângă Sfântul Sinod al Rusiei, acelaşi Pobedonosţev: „Religia consacră desigur şi principii de morală practică; ea învaţă cum cineva trebuie să trăiască şi să se conducă în această lume; ea prescrie, negreşit, iubirea de muncă, cinstea, bunătatea. Dar pentru aceia care privesc religia numai din punctul de vedere practic, se naşte întrebarea: care să fie oare religia omului leneş, a omului necinstit şi falş, a neorânduitului, a

dezechilibratului care nu-şi poate stăpâni patimile? Asemeni oameni nu pot fi şi ei creştini? Oare creştin să fie numai acela care trăieşte după legea morală şi care o realizează pe aceasta în faptele sale? Aşa ar fi logic să fie, după principiile celorlalte biserici. Dar în cazul acesta, cine nu simte o îndoială care porneşte din adâncul inimii: ce să facem atunci în lume, şi în biserică, cu puşcăriaşii[407] şi femeile decăzute, cu aceşti imorali care totuşi, după cuvintele lui Christ, intră câteodată în împărăţia Domnului înaintea celor drepţi? De aceea, ruşii – şi toţi ortodoxii – ştiu prea bine că trebuie să trăiască cineva după prescripţiile religioase; dar pentru ei esenţialul, scopul credinţei, nu stă în viaţa practică, ci în izbăvirea sufletului; ei îmbrăţişează în aceeaşi iubire şi milă religioasă pe toţi muritorii deopotrivă, de la cel drept, care trăieşte conform legii morale, până la cel din urmă răufăcător, care a dobândit iertarea în ultimul ceas". Şi poate că în această credinţă mai apropiaţi de cuvântul Evangeliului sunt ruşii, adică ortodoxii. Aceasta reiese chiar din scrierile celor mai iluştri teologi ai Apusului. Astfel, în interpretarea pe care o dă Adolf Harnack creştinismului găsim următoarele: „Evangeliul are în vedere pe om numai ca suflet, căci acesta rămâne totdeauna acelaşi, pe când omul corporal este sănătos sau bolnav, se găseşte

407 „Pentru că oricine ar fi el, şi pentru orice faptă rea sau necinstită s-ar afla în închisoare, sintern datori, pentru Christos Domnul nostru, să mergem să-l cercetăm şi să-l mîngăiem spre a nu cădea în desnădăjduire", zice Mărturisirea ortodoxă, p. 137.

în fericire sau nenorocire, îşi agoniseşte viaţa prin muncă sau trăieşte din bunuri moştenite. Evangeliul nu caută să întemeieze o ordine pe pământ, ci ne spune limpede: împărăţia Domnului este sus în ceruri. Aceste cuvinte exclud nu numai orice teocraţie politică, pe care o vrea Papa, dar şi orice putere lumească; încă mai mult: ele opresc orice amestec direct şi legal al religiei în raporturile pământeşti. Evangeliul ne spune în mod pozitiv: Orişicine vei fi tu, şi în orice situaţie te vei afla, stăpân sau slugă, bogat sau sărac, ai o singură obligaţie şi o singură menire, care nu trebuie înfrânte niciodată, căci ele sunt la temelia tuturor celorlalte, anume: să te pregăteşti, cu credinţă şi iubire, pentru împărăţia lui Dumnezeu. Asupra orânduielii vieţii pământeşti şi asupra mijloacelor cum să serveşti pe aproapele tău rămâne să judeci tu singur cum vei crede mai bine. Aşa a fost înţeles Evangeliul de apostolul Pavel şi desigur că el nu l-a înţeles greşit. Prin urmare, liberi suntem să luptăm şi să ne străduim a da dreptate celor apăsaţi şi a întocmai legile pământeşti după cum ne dictează conştiinţa şi interesul pentru semenii noştri; dar pentru aceasta să nu aşteptăm un ajutor direct de la Evangeliu, să nu-i cerem nimic şi, înainte de toate, să nu uităm că lumea este trecătoare, nu numai cu toate plăcerile, ci şi cu bunurile şi orânduielile ei! Evangeliul stă deasupra preocupaţiunilor lumeşti; el nu se îngrijeşte de lucruri, ci de sufletele oamenilor”. Biserica ortodoxă a rămas, în această chestiune, în spiritul adevărat al Evangeliului, cum de altfel a rămas ea în multe altele.

Pobedonoşţev are deci dreptate să pună pe seama caracterului naţional al popoarelor din apusul Europei tendinţa lor de a identifica religia cu morala practică.[408] Religia poate fi înţeleasă şi în afară de preocupaţiunile de ordin practic, şi am văzut cum. Ea poate evoca în sufletul omului, în afară de dispoziţiile pur altruiste, care întemeiază interesul pentru aproapele nostru, membru al unei organizaţii sociale, şi dispoziţii mai sublime, acelea care tind a uni suflet cu suflet în armonia unei cetăţi divine; acelea care, făcând abstracţie de fericirea pământ/teascâ, unifică genul omenesc întreg în aspiraţiunea lui ideală spre un singur Dumnezeu. În conţinutul unui atare ideal religios, ordinea morală nu mai ocupă locul principal, ea nu mai este un scop, ci cel mult un mijloc, lăsat la voia aprecierii individului. Şi un mijloc chiar periculos, până la un oarecare punct. Căci asupra lui oamenii necăzând totdeauna de acord, ci fiecare naţiune fiind natural să-l înţeleagă în mod diferit, conform firii sale proprii, din această cauză rezultă adeseori tulburarea conştiinţei religioase, dispute şi războaie, care fac să se îndepărteze realizarea unităţii eterne a genului omenesc. Religia trebuie să unifice pe oameni, iar nu să le dea motive de diviziune. Preocupaţiunile practice

---

408 „Este caracteristic pentru felul cum se pune problema religioasă, în ultimul timp (la popoarele apusene), că discuţiunea priveşte mai mult valoarea religiunei însăşi, şi nu veracitatea învăţăturilor religioase în parte. Aceasta din cauză că se presupune că esenţial în religiune este tocmai influenţa practică a acesteia asupra vieţii omeneşti.“ (H. Höffding, Religionsphilosophie Leipzig, 1901, p. 299).

însă divid, nu unifică. Ele constituie prin excelenţă germenul individualismului. Aceasta se şi simte de la prima vedere în biserica Apusului. „Intraţi într-un templu anglican, zice acelaşi Pobedonosţev, şi priviţi adunarea. Ea este pioasă, e chiar solemnă, dar este înainte de toate o adunare de dame nobile şi gentlemani, fiecare avându-şi locul său rezervat. Cei bogaţi şi cu influenţă au loje deosebite şi împodobite. Când priveşti la toate acestea nu te poţi abţine să gândeşti că această adunare religioasă este numai reprezentaţiunea unei societăţi exclusiviste şi închise, care nu admite în rândurile sale decât oameni cumsecade. Cu toţii urmăresc serviciul divin pe cărţile de rugăciune; dar fiecare îşi are cartea sa aparte, ca şi cum fiecare ar dori să stea în faţa lui Dumnezeu singur, cu individualitatea sa separată... Cum se vede – că în toate aceste dispoziţii se restrânge istoria religioasă a acestei societăţi feodale! *Nobility* şi *gentry* sunt tot, ele dirijează tot, fiindcă ele posedă tot... Biserica noastră – cea ortodoxă –, dimpotrivă „a fost de când este dânsa, şi a rămas până astăzi, biserica poporului întreg. Ceea ce este caracteristic la dânsa este spiritul de caritate şi absenţa oricărei distincţiuni personale. Credinţa a susţinut până acum poporul nostru în contra tuturor restriştilor şi calamităţilor, şi dacă) poate ceva să-l fortifice şi în viitor este tot credinţa şi numai credinţa religioasă. Ni se obiectează că poporul nostru este ignorant, superstiţios şi cu tot soiul de deprinderi rele şi viţioase; că preoţimea noastră este brutală, ignorantă, leneşă, umilită şi că are prea puţină influenţă asupra poporului.

Toate acestea sunt adevărate, dar ele nu sunt fenomene esenţiale, ci accidentale şi trecătoare. Aceste fenomene se vor schimba, mai curând sau mai târziu, când condiţiile economice şi politice vor fi mai bune. Ce rămâne însă esenţialul şi de domeniul spiritual? Rămâne legătura poporului cu biserica; rămâne conştiinţa unei comuniuni pline şi desăvârşite între toţi membrii bisericii; rămâne concepţia pe care o are poporul că biserica este apanajul tuturor şi că în sânul ei încetează orice distincţiune de persoană şi castă. În biserica ortodoxă poporul intră în comuniune cu servitorii cultului, care şi ei sunt ieşiţi din rândurile celor de jos, şi care nu diferă de aceştia, nici prin moravuri, nici prin virtuţi, nici chiar prin păcate!... Căci ceea ce importă, înainte de orice, este nu atât ameliorarea moravurilor, cât înălţarea sufletului; nu atât interesul de a avea temple puţine şi mari, cât grija de a veghea ca aspiraţiunea religioasă să fie satisfăcută!”[409] Şi potrivit acestui înalt înţeles pe care biserica ortodoxă îl dă religiei creştine, fostul procuror imperial pe lângă Sfiitul Sinod din St. Petersburg nu are destule cuvinte în care să-şi exprime admiraţiunea sa pentru viaţa religioasă a poporului rus. „Ce mister şi viaţa religioasă a unui popor ca al nostru, lăsat numai de capul lui, incult! Te întrebi unde să fie originile vieţii sale religioase, şi când crezi că ai ajuns la obârşie, nu găseşti nimic. Clerul nostru nu ştie să predice, sau predică rar; el se mărgineşte la serviciul bisericii şi la îndatoririle către membrii comunităţii; *Biblia*

409 Op. cit., p. 264 şi 270.

aproape nu există pentru el, fiindcă mulţi din sânul lui nu ştiu măcar citi; chiar şi serviciul religios se mărgineşte la câteva rugăciuni care se transmit din tată în fiu. Câteodată, în unele ţinuturi rătăcite, poporul nu pricepe nici cuvintele care însoţesc ritul, nici rugăciunile, pe care ei le repetă cu atâtea alteraţiuni de text, încât aproape că nu mai au niciun sens. Şi totuşi în aceste spirite inculte a fost ridicat de cineva, nu se ştie de cine, întocmai ca odinioară în vechea Atena, un templu *Zeului Necunoscut*! Pentru toţi aceşti inculţi este atât de incontestabilă ideea că există o providenţă care prezidă la toate fenomenele vieţii, încât ei, care n-au vorbit niciodată de Dumnezeu, ajunşi la ceasul morţii, deschid acestui Dumnezeu braţele ca la un oaspete bine cunoscut şi de mult aşteptat. Ei îşi dau, în strictul înţeles al cuvântului, sufletele lor lui Dumnezeu.”[410]

De netăgăduit, concepţia pe care o are biserica ortodoxă despre ceea ce trebuie să fie viaţa religioasă este sublimă. Ea se apropie în tot cazyl mai mult de concepţia pe care o avea şi creştinismul primitiv. Este adevărat că în fapt ea se realizează foarte greu, aproape deloc. Cuvintele de laudă ale lui Pobedonosţev se explică în mare parte prin înalta situaţie politică a acestuia. Condiţiile de existenţă a popoarelor se împacă foarte rar cu posibilitatea ei. Din experienţa istorică de până acum a omenirii, am putea chiar restrânge această posibilitate numai la două cazuri. Întâi, când asperităţile luptei economice şi

410 Op. cit., p. 154.

sociale sunt cu totul reduse, şi membrii societăţii, liberaţi de grijile materiale, trăiesc într-un perfect comunism, aşa cum pare a fi fost cazul în monăstirile evului mediu; şi al doilea, când sufletele credincioşilor sunt aşa de sugestionate de ideea judecăţii supreme, Mă venirii împărăţiei Domnului", încât orice alte gânduri şi preocupaţiuni sunt înlăturate dintr-însele ca vremelnice, aşa cum a fost cazul cu primii creştini.[411] Dar niciunul din aceste două cazuri nu pare a mai fi probabil astăzi. Biserica ortodoxă a împrumutat creştinismului primitiv o concepţie greu de realizat; o concepţie care era potrivită unor alte timpuri, care, din nenorocire, nu se pot repeta. Bisericile Apusului s-au depărtat de la adevărata concepţie a Evangeliului, este adevărat; în schimb însă ele au făcut din creştinism un element real de cultură, din care a profitat apoi societatea.[412] Sau, mai exact vorbind, popoarele din răsăritul Europei n-au avut în sufletele lor acea tendinţă naturală de a se preocupa de problemele moralei practice, cum au avut-o popoarele din apusul Europei; de aceea, la ele, evoluţia creştinismului s-a oprit la faza în care acesta era când a fost întâia oară răspândit, pe când la popoarele din apusul Europei el s-a transformat. Catolicii şi mai ales protestanţii au ajuns treptat să înlocuiască idealul creştinismului primitiv printr-un ideal de organizaţie socială, şi astfel au introdus în conţinutul credinţei religioase

411 H. Höffding, Religionsphilosophie (1901), p. 324.
412 Zwingli şi Calvin au încercat direct reforma socială pe baza reformei religioase.

preocupaţiuni de ordin practic pe care Christ nu le a avut, pe când ortodoxii au păstrat vechiul ideal, acela după care se conformaseră vieţele de contemplaţiune şi ascetism ale călugărilor de odinioară.[413]

Din această cauză ortodoxismul în genere nu este o şcoală pentru viaţa practică. Potrivit altor timpuri, el n-a avut în sine fermentul acela care aiurea a pregătit în sufletul credincioşilor aspiraţiunile la o soartă mai bună pe pământ şi care a dat îndemnuri pentru reforme politice sau sociale. Despre el nu se poate zice – cum se zice despre protestantism, bunăoară –, că a înrădăcinat în conştiinţele oamenilor intransigenţa pentru anumite opinii politice. El n-a ascuţit dialectica nici unui orator popular, nici n-a întărit convingerea vreunui retrograd. Ortodoxismul s-a menţinut în siéra sublimă a cuvintelor Mântuitorului: „Împărăţia mea nu este pe acest pământ". „Daţi cezarului ce este al cezarului şi lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu"... Popoarele ortodoxe, întrucât din faptul primirei ortodoxismului se poate trage o concluzie asupra caracterului lor naţional, sunt mai transigente asupra drepturilor politice. Crucea ortodoxă luminează admirabil calea spre ceruri, dar lasă prea în umbră pe aceea de pe pământ...

Învederat însă că ortodoxismul în forma această ideală nu se practică de niciun popor. Căci nu există popor care să renunţe cu desăvârşire la

413 Asupra transformărilor prin care a trecut creştinismul în Apus, a se vedea importanta lucrare a lui Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, II (1901).

propriile lui tradiţii şi instincte, ieşite din legătura pe care o are cu viaţa pământească. Misterul vieţii religioase, despre care vorbeşte Pobedonosţev, nu se menţine cu atâta curăţenie la poporul rus şi la niciun popor din orientul Europei; el este prea eteric pentru a fi priceput şi păstrat neatins. Biserica ortodoxă n-a putut să suprime tendinţele proprii sufleteşti ale fiecărui popor; dar ea a ştiut numai să le devieze pe acestea într-o altă direcţie de cum ar fi făcut-o bisericile din apusul Europei. Şi în aceasta stă marea sa importanţă istorică. Cu direcţia dată de dânsa ea a venit în folosul popoarelor credincioase. Biserica ortodoxă a adus pace şi mângâiere acolo unde biserica Apusului ar fi adus război şi vrajbă. Ea a fost o adevărată providenţă pentru popoarele din orientul Europei.

În adevăr, ce ar fi putut fi mai învrăjbi tor pentru sufletul popoarelor din această parte a Europei decât tocmai ideea de organizaţie şi ierarhie politică pe care o cultivau prin spiritul. lor bisericile din Apus? Ce ar fi putut să dezbine mai mult sufletele popoarelor din răsăritul Europei, deja atât de dezbinate ele prin originea lor etnică, decât tocmai ideile de reformă politică care au izbutit aiurea şi care au contribuit la constituirea reformei protestante?

Direcţia pe care o aduceau cu dânsele bisericile din apusul Europei, cu preocupările lor de organizare socială şi politică, era binevenită la nişte popoare care moşteneau admirabila organizare politică a poporului roman şi care erau constituite din elemente etnice nu prea îndepărtate; în orientul Europei însă ea ar fi fost

dezastruoasă. La popoarele din această parte a Europei găsim că predomină spiritul şi cultura unui popor care n-a ştiut niciodată în trecutul său să-şi întregească o unitate politică; anume a poporului grec; iar în constituţia lor etnică, o deosebire incalculabilă de la elementele cele mai nobile ale rasei ariene, până la cele mai tâmpite ale rasei mongole. Ce ideal social şi politic s-ar fi putut propaga aci de către biserică? Care tip de organizaţie şi ierarhie socială. n-ar fi aţâţat aci urile de rasă; n-ar fi trezit din adâncimea lor poftele şi instinctele atavice? în ţările din apusul Europei era cu totul altfel. Aci biserica găsea, pe lângă sprijinul pe care i-l da ca moştenire cultura veche şi solidă romană, dar şi un element din cale afară de predispus organizării politice şi sociale, pe barbarul german. Pe când, în orientul Europei, ce găsea oare biserica creştină? Nici cultură, nici element comparabil elementului german, ci haosul popoarelor! Pentru acest haos trebuia totuşi făurită o concepţie religioasă care să facă a pătrunde în sufletele popoarelor exemplul şi perceptele lui Christ. Trebuia o concepţie accesibilă mulţimii inculte şi eterogene, o concepţie simplă şi totuşi majestuoasă pentru *a* întreţine sentimentul religios; o concepţie care să se exteriorizeze uşor şi deci să se propage prin imitaţiune. Şi tocmai pe aceasta o dete biserica ortodoxă.

8. – Din menirea ce a avut-o ea de realizat putem înţelege rostul doctrinelor sale constitutive şi putem răspunde criticilor ce i s-au adus.

S-a zis că ea dă o prea mare importanţă

cultului extern, ritualului, şi încătuşează în chip prea tiranic conştiinţele credincioşilor. „Să luăm aminte – spune *Mărturisirea ortodoxă* – că cel ce se pocăieşte să fie creştin de credinţă ortodoxă şi sobornicească; fiindcă pocăinţa fără de credinţa cea adevărată nu este pocăinţă şi nici bine primită la Dumnezeu”. Supunerea către biserică este impusă înaintea tuturor lejgăturilor de familie şi de neam: „Iar dacă nici de biserică nu va asculta, să-ţi fie ţie ca un păgân şi vameş”.

Dar oare această exagerare a cultului extern şi acest exclusivism al supremaţiei bisericii nu au fost ele tocmai cele mai eficace mijloace educative pentru popoarele din orientul Europei? Cum altfel, dacă nu prin cultul extern, această şcoală minunat de bună pentru pregătirea sufletelor inculte, s-ar fi putut ajunge a se pune temelia unei unităţi religioase? Cum altfel s-ar fi recunoscut şi continuat, în mijlocul celor mai înapoiate credinţe păgâneşti, lumina înălţătoare a învăţăturii lui Christ? Cum altfel dacă nu prin majestatea cultului extern s-ar fi putut prinde, dirija şi apoi contopi în creştinism curentul atâtor superstiţii şi credinţe, în care se agita sufletul acelui haos de popoare? apoi exclusiva supremaţie a bisericii nu era ea oare mijlocul cel mai eficace pentru a pune capăt duşmăniei atâtor seminţii care veneau din origini diferite? Cum s-ar fi putut constitui altfel, dacă nu sub această supremaţie tiranică, unităţile naţionale pe care le avem astăzi în răsăritul Europei – Rusia, bunăoară? îndrumarea spre instituţii şi drepturi politice ar fi fost dizolvantul cel mai puternic ce se putea arunca în mijlocul

popoarelor ortodoxe. Căci nu este un moment mai critic pentru unitatea unui popor decât momentul în care diferitele sale elemente etnice sunt chemate să-şi determine o poziţie pe treptele ierarhiei sociale. Atunci ies la suprafaţă vechile instincte de duşmănie între rase; atunci se întrevăd abisurile ce despart seminţiile omeneşti unele de altele. A fost cu adevărat mântuitoare pentru popoarele din răsăritul Europei biserica aceea care a zis: „Iar dacă de biserică nu va asculta, să-ţi fie ţie ca un păgân şi vameş”.

E drept că noi, românii de astăzi, suntem întrucâtva nedreptăţiţi de această supremaţie tiranică. Foştii noştri compatrioţi din Basarabia s-au rupt încetul cu încetul de noi, mângâiaţi că au rămas în sânul ortodoxismului: iar conaţionalii din Macedonia, fiind prea apropiaţi de biserica elină, nu ne-au înţeles şi nu ne prea înţeleg aspiraţiunile… Dar aceste neajunsuri sunt mici pe lângă binefacerile pe care biserica ni le-a dat în trecut. Dacă astăzi suntem într-o unitate politică – şi atâţi câţi suntem –, apoi aceasta se dat or este în primul rând bisericii ortodoxe. Graţie ei diferitele elemente etnice care au cutreierat această ţară – şi în primul rând slavii şi bulgarii – nu s-au întărit în instituţii şi drepturi imprescriptibile, ci s-aţi contopit în valul din ce în ce crescând al românismului; graţie acestei biserici a fost cu putinţă să ieşim de sub atâtea influenţe streine, fără ca sufletul nostru să fie prea profund atins. Vai, dacă monahii greoi ar fi imitat pe monahii occidentali sau pe preoţii protestanţi! Cât de schimbată ar fi firea noastră astăzi, după

influenţa de secole a acestui element străin!

Apoi formalismul extern şi prea mecanic făcut al cultuluiortodox e drept că îndepărtează pe câteva suflete delicate de la însăşi practica religiei. Acest formalism pare unora prea covârşitor faţă de emoţia religioasă, care ar trebui să fie păstrată cât mai în evidenţă. Forma acoperă prea mult fondul!

Dar cât de binefăcător este totuşi acest formalism pentru imensa majoritate a poporului nostru! Cât de potrivit este el pentru sufletul acestuia! Numai cei care îl simt în acţiune îi înţeleg rostul şi îl apreciază. Căci pentru înţelegerea lui nu e nevoie de multe argumentări abstracte, care mai adesea te rătăcesc decât te îndreaptă, ci un singur caz viu, la care să asişti şi care să-ţi străbată sufletul. Unul singur te convinge. Iată acela care m-a convins pe mine.

Eram acum câţiva ani în satul meu natal, un sat din judeţul Mehedinţi. Se culegea porumbul, şi eu venisem pentru a primi partea de dijmă. Obiceiul locului este ca dijmuitul să se facă, pe cât se poate, la toţi ţăranii deodată, aceasta pentru ca ei să se controleze reciproc, şi, indirect, din controlul lor, să aibă şi proprietarul o garanţie mai mult. În prima zi dar, aproape fără escepţie, tot ce este ţăran mai răsărit; adică tot ţăranul care are car şi boi, se prezintă pe câmp. Şi aşa se întâmplă şi atunci. Între ţăranii din prima zi însă, constatai cu mirare lipsa unui vechi cunoscut al meu, muncitor robust şi vrednic, şi al cărui fiu îmi fusese servitor devotat şi camarad de copilărie. – „Dar unde este Alexandru, oameni buni! u – „Hei,

domnule, mare nenorocire pe sufletul lui! Stă să-i moară copilul”. – „Pătru?” – „Pătrju. Singurul copil ce-l avea la bătrâneţe”. – „Credinciosul meu Pătru? u – După o jumătate de oră eram lângă casa nenorocitului ţăran.

Bocetele care se auzeau din depărtare îmi anunţau că sărmanul Petru se sfârşise. Dar între aceste bocete se amesteca şi un răget, aşa de fioros, că la început nu-mi venea să cred că iese dintr-un piept omenesc. Când ajunsei în ograda casei, văzui un spectacol pe care nu-l voi uita în toată viaţa mea. Cinci oameni se luptau ca să ţină în loc pe un bătrân, care, având cămaşa ruptă, ochii holbaţi şi figura zgâriată. până la sânge, scotea din pieptu-i răgetul fioros pe care îl auzisem, şi voia să se arunce asupra cadavrului ce sta întins pe patul din tinda casei. Nefericitul tată nu voia să-şi lase copilul. În tot timpul nopţii îl ţinuse încleştat în braţele sale pentru a-l apăra de moarte. Şi acum, din zorile zilei, de când la ţipetele femeilor veniseră vecinii, se continua această luptă disperată. Judecata bătrânului dispăruse: nicio vorbă de mângâiere nu-l mai putea atinge. Durerea făcuse din el o fiară. Cu toate fibrele corpului încordate, el se zvârcolea în mijlocul celor cinci oameni. Vocea lui îşi pierduse timbrul omenesc.

Se va prăpădi şi el, nefericitul, gândeam eu, şi nu vom putea să-i fim de niciun ajutor… Dar, iată, vine popa, şi acesta aduse mângâierea trebuincioasă pe care nu i-o putuse da nimeni. În cuvinte? Doamne! Dar ce cuvinte ar fi ştiut să rostească el, bătrânul popă, simplu ca şi toţi

ceilalţi ţărani care steteau acum în jurul mortului? ... încrederea în persoana sa nu merge până într-atâta încât să încerce prin cuvinte de-ale sale proprii să aducă mângâiere nenorociţilor. El o invoacă numai de la cel-atotputernic. Deschise cartea de rugăciune şi începu slujba divină. Şi atunci văzui ca prin farmec o transformare subită operându-se în jurul meu. De la primele tămâieri cu cădelniţa, disperata luptă încetă, şi nefericitul tată, smerit ca un copil, îngenunche lângă; trupul mortului. Fiara de adineaori se dedea învinsă. Liniştea sufletului îşi recăpătă cu încetul stăpânirea asupra fibrelor încordate cele* corpului. Deprinderile bune se treziră şi deteră tărie celui izbit de soartă. Căci slujba mortuară – o ştie fiecare ţăran – se cuvine a nu fi tulburată. Prin ea se încheie verigile acelui lanţ care leagă sufletul celui ce moare acum cu sufletele celor ce vor muri în viitor. La ea trebuie să ia parte cu dragoste tot creştinul, şi cei de aproape, mai ales, să îngrijească a se săvârşi după toate obiceiurile. Fiecare gest, fiecare mişcare care se săvârşeşte acum sunt repetarea gestului şi a mişcării care au însoţit slujba de înmormântare a strămoşilor şi vor însoţi pe aceea a nepoţilor.

Ele sunt ordonate de însuşi Dumnezeu, căci numai Dumnezeu poate să cuprindă în mintea sa şirul nesfârşit de veacuri, şi numai prin gesturile şi mişcările ordonate de el pot intra în comuniune sufletele unui neam întreg. Şi, instinctiv, fiecare ţăran din jurul mortului îşi găsi o ocupaţiune. Iată şi pe nenorocitul tată ridicându-se şi asociindu-se la ceilalţi. Sfintele obiceiuri au să fie păzite; căci

el, nefericitul tată, va purta grijă de toate. Îl va duce pe iubitul său Pătru la mormânt, şi acolo va plânge, dar durerea sa va fi îngrădită şi calmată de cuviinţa pe care o impun obiceiurile. La o săptămână, la două săptămâni, la trei, la şase, la un an, el se va regăsi cu aceeaşi cuviinţă şi acelaşi ceremonial lângă groapa ce a săpat, şi în toate aceste ocazii el va căuta societatea oamenilor pentru a-i împărţi din pomana mortului.

Doamne, care alt mijloc ar fi putut să dea sărmanului meu Alexandru mângâierea de care el avea atâta nevoie? Care alt mijloc l-ar fi putut reda lumii cu nădejdea în suflet şi cu dragostea pentru semenii săi?

Din acea zi am înţeles misterul cultului ortodox. Din acea zi am alungat din mintea mea toate gândurile sceptice pe care le adunasem din cele văzute în ţările streine, şi de aci înainte am ascultat cu adânc respect slujba însoţită de atât formalism a acelei biserici din care se revarsă o influenţă atât de binefăcătoare asupra neamului meu întreg. 110 9. – Dacă este adevărat că fiecare popor adoptă concepţia religioasă care corespunde mai just instinctelor sale profunde – afirmare care reiese din toate cercetările antropologice făcute până acum de către oamenii de ştiinţă –, atunci singura concluzie care se poate trage din reflecţiunile de mai sus este următoarea:

Poporul român, care a adoptat în mod liber şi a luptat ca să păstreze concepţia religioasă a bisericii ortodoxe, a manifestat prin aceasta că în instinctele sale profunde el diferă de popoarele din apusul Europei. El a preferat un cler care să

se ţină departe de organizarea politică a ţării, şi o interpretare a Evangheliei care se apropie de interpretarea pe care o dădeau primii părinţi ai bisericii creştine. El a voit ca preocupaţiunile de morală practică să fie bine deosebite de preocupaţiunile pur religioase, pentru ca astfel cele dintâi să nu fie propagate de pe înălţimea amvonului şi să mărească discordia în societate. Poporul nostru a preferat şi iubit apoi biserica ortodoxă pentru cultul său extern, fiindcă mai întâi acest cult i-a înlesnit lui trecerea de la religia politeistă romană la cea creştină şi, al doilea, fiindcă el a corespuns mai bine stării sale sufleteşti. O biserică alta, având un cler cu aspiraţiuni de organizaţie socială şi un cult mai abstract, ar fi fost pentru el o îndoită nenorocire. Clerul ar fi întreţinut diviziunea politică, iară cultul cel prea abstract ar fi fost cea mai însemnată piedică pentru lăţirea însăşi a creştinismului. De aceea poporul român a mers din instinct înspre biserica ortodoxă.

Dar înăuntrul poporului au fost şi excepţii! Negreşit. Instinctul poporului nu implică o absolută identitate de judecată în conştiinţa tuturor indivizilor din care este compus poporul român. Individul poate avea uneori şi o tendinţă contrară neamului său, din cauză că judecata sa, neputând să cuprindă infinita varietate a motivelor vieţii sociale, este fatal constrânsă să se conducă după motive proprii individuale, să argumenteze altfel de cum au argumentat cel dinaintea sa. Instinctul poporului însă este rezultatul ce a rămas după ce s-au eliminat diferenţele

individuale din mii şi milioane de acte de judecată ce s-au petrecut în mii şi milioane de capete diferite. El corespunde interesului obştesc, pe când judecata individului corespunde interesului individual. De aceea, cu toate că biserica ortodoxă a fost neclintit conducătoarea sufletească a românilor, n-au lipsit însă indivizi români care să judece în anumite chestiuni altfel de cum este potrivit unui ortodox să judece. S-au putut găsi indivizi care să prefere cultul bisericii catolice înaintea celui ortodox; alţii care să prefere reducerea cu desăvârşire a cultului extern şi să le placă pentru aceea biserica reformată; în sfârşit, alţii care să nu găsească pentru sufletul lor o deplină satisfacţie în idealul cam ascet al vieţii creştinilor primitivi, şi pe care l-a adoptat biserica ortodoxă, şi prin urmare să dorească o întrupare a puterii divine în legi şi instituţii liberale, să facă din Dumnezeu un fel de răzvrătitor politic. În categoria acestor din urmă pare a fi fost şi preotul Radu Şapcă, care a rostit – dacă nu va fi citit de pe foiţe scrise de alţii – rugăciunea de îmbărbătare pentru revoluţionarii adunaţi la Islaz în 9 iunie 1848. „Dumnezeule al luminii – zicea acest preot ortodox –, tu ai înălţat stâlpul de foc care* a călăuzit pe Moi se în pustie. Zi, Doamne, ca îngerul sfătuitor de bine să coboare în mijlocul nostru şi să ne călăuzească pe căile tale. Binecuvântează din înaltul ceriului stindardele noastre încununate de crucea fiului tău preaiubit; fă-le să fâlfâie pe calea bunei orânduieli şi adevăratei glorii… Tu eşti acelaşi Dumnezeu: biruinţa şi libertatea sunt în mâinile tale;

izbăveşte şi mântuie pe tot omul care sufere; ridică şi însufleţeşte pe acest popor care moare ca să facă să trăiască pe apăsătorii săi. Scapă-l de abuzurile care se fac cu aşezămintele şi chiar cu virtuţile sale; izbăveşte-l de abuzul clătii, de ticăloasa iobăgie pe care n-au cunoscut-o părinţii noştri, de podvada drumurilor şi a şoselelor.”[414]

Negreşit, iarăşi, că instinctul unui popor nu este absolut invariabil. El se poate modifica treptat, prin acumularea diferenţierilor produse de indivizi. Judecata individului, în mod imperceptibil, dar totuşi sigur, abate încetul cu încetul sufletul poporului din vechea sa cale, şi-l îndreaptă pe o cale nouă. Nu este deci imposibil ca prin idei şi tendinţe noi individuale să se abată din calea sa de până aci şi instinctul poporului român.

Dar în cazul de faţă această abatere pare puţin probabilă. Rugăciunea cu tendinţe americane a preotului Radu Şapcă, de la Izlaz, n-a găsit imitatori în rândurile clerului nostru, iar ea, izolată, este prea neînsemnată ca să tulbure direcţia urmată de biserica noastră timp de atâtea secole. Ea rămâne ca un fapt accidental, produs al unei inteligenţi puţin rezistentă la sugestiunile din afară, aşa cum pare a fi fost inteligenţile, mai toate, a celor ce formau cortegiul politicienilor de la 1848.[415]

---

414 Anul 1848 în Principatele Române. Acte şi documente publicate cu ajutorul comitetului pentru ridicarea monumentului lui I. C. Brătianu, tomul I, p. 480

415 Poziţia „junimistă“ a lui C.R.M. fată de revoluţia de la 1848 l-a împiedicat să observe conţinutul social-politic al

De altfel, aceşti politician! nici n-au apelat mai departe la cooperarea bisericii. Ei au impus legile şi instituţiunife Apusului pe calp legislativă, fără a se îngriji de pregătirea serioasă a unei opinii publice care să le înţeleagă şi să le susţină. 119

În special rolul bisericii ei l-au neglijat cu desăvârşire. Propaganda lor n-a alunecat niciodată pe terenul religios. Preoţii noştri n-au fost solicitaţi să adapteze textele Evangeliei la noile întocmiri economice şi politice ale timpului, cum au fost şi sunt solicitaţi, bunăoară, în Germania preoţii lutherani. 120

Ei.au fost lăsaţi liniştiţi la cărţile lor. Politicienii i-au uitat, ori s-au prefăcut că-i uită. Şi pentru care raţiune? Una foarte simplă, adorabil de simplă, ca tot ce vine de la 1848!

Politicienii noştri şi-au făcut studiile – adică un an, doi ani de drept sau de inginerie – la Paris, şi acolo, de la 1848 mai ales, s-a vorbit şi se vorbeşte de pericolul clericalismului! în Franţa clericalismul e socotit ca un pericol; atâta le-a fost şi lor de ajuns. Judecata lor a mers drept şi repede la concluzia: în orice timp şi în orice ţară, fie la Răsărit sau la Apus, clericalismul este un pericol! Fără a mai cumpăni motivele care au adus această situaţie în Franţa şi fără a mai cerceta dacă este vreo analogie între poporul francez după 1848 şi între poporul român, programul politicienilor era fixat. La o parte cu religia, căci ea întunecă

---

cuvintării preotului Şapcă. „Rugăciunea“ lui Radu Şapcă nu a fost, cum crede autorul, un fapt accidental.

conştiinţa poporului! Nu ridicaţi clerul, căci el este duşmanul înnăscut al libertăţilor publice şi cu deosebire al socialismului şi al republicanismului, care – după judecata cea *matură a pruncului român din 1848* – erau negreşit cele două cerinţe imediate ale societăţii româneşti!

Potrivit acestui program nu se întreprinse nimic pentru a ameliora poziţia materială şi sufletească a preotului. Acesta fu dat uitării. În România – ţara cea dulce a libertăţilor – nu se putea găsi guvernul care să cuteze a încălzi la sânul său şarpele clericalismului. Lăsaţi-l pe preot să îngheţe – sau, în cuvintele care i se atribuie lui I. C. Brătianu: Lăsaţi-l desculţ şi în sărăcie, căci sărăcia lui ne garantează nouă emanciparea poporului!... 121 Negreşit, aceste adânci sau cu tendinţe americane, ci a exprimat, în formă religioasă, protestul maselor împotriva exploatării feudale şi dorinţa lor de dreptate şi egalitate socială. Fenomenul nu a fost defel izolat în istoria României. Bogomilii, încă din secolul al IX-lea, au contestat exploatarea feudală prin recursul la forma religioasă; husitismul, la rândul său, a îmbrăcat în veşmânt religios aspiraţii sociale ale maselor populare. În secolele XV, XVI, XVII şi chiar în secolele XVIII ŞI XIX numeroşi preoţi au avut o contribuţie de seamă la dezvoltarea culturii, iar unii dintre ei, cum a fost, de pildă, episcopul Inochentie Micu Clain, s-au situat pe poziţii politice progresiste, înaintate (n. ed.).

119 Motru nu a înţeles semnificaţia emancipării politice (n. ed.).

120 în congresul evangelic-social ţinut în Kiev, la 25 mai 1899, dr. Maurenbrecher, după o cuvântare în care recomandă ca pastorii lutherani, în predicele lor, să ţină seamă de transformările pe care le-a primit societatea modernă pe terenul economic, şi după ele să schimbe înţelesul cuvintelor lui Christ, face următoarea propunere care s-a primit cu enormă majoritate: „Congresul adresează tuturor teoreticienilor teologi rugăciunea să-şi îndrepte atenţiunea asupra chestiunilor sociale pentru a le pune în acord cu morala protestantă". Între chestiunile sociale, dr. Maurenbrecher înţelegea pentru atunci: repausul duminical, igiena locuinţei lucrătorului şi libertatea de coaliţiune. (*Die Verhandlungen des zehnten evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten în Kiel*, p. 39).

121 Un corolar al acestui program mai era încă şi acesta: arhiereii preaînvăţaţi şi conştienţi de rolul lor să fie cu desăvârşire înlăturaţi de la treptele cuvinte fură ascultate, ca toate de altnfintreli care veneau de la un aşa genial şi mare bărbat de stat!

10. – Nepregătit pe terenul economic şi refractar pe terenul religios, este oare în armonie sufletul poporului nostru cu împrumuturile făcute culturii apusene pe terenul vreunei activităţi oarecare morale, intelectuale şi artistice?

Şi aci încă o dată repet rezerva făcută mai sus. Nu este vorba de indivizi luaţi în parte, ci de

dispoziţiile sufleteşti ale întregii societăţi. Nu ne preocupăm de dezvoltarea morală, intelectuală şi artistică a câtorva exemplare, ci de deprinderile morale, intelectuale şi artistice pe care le găsim la baza culturii române de astăzi. Indivizii izolaţi pot ajunge uneori la o dezvoltare sufletească remarcabilă, şi, cu toate aceste, mediul în care ei trăiesc să nu se resimţă de dezvoltarea lor, ci să-şi urmeze legile sale fireşti. Un român poate ajunge prea bine, şi unul îmi pare că şi este, membru al Academiei Franceze, dar aceasta nu implică şi ridicarea ştiinţei în România la rolul pe care-l are ştiinţa în Franţa. 122 Tot asemeni şi diplomele pe care universităţile streine le eliberează compatrioţilor noştri sunt diplome care privesc pe aceştia ca indivizi, iar nu societatea din care ei vor face parte. Deprinderile sociale, singurele care trebuie ţinute în seamă când este să înţelegem cultura unui popor, se dezvoltă după alte norme de cum se dezvoltă deprinderile individuale. Câteodată se întâmplă chiar şi cazul ca ele să trăiască nesupărate unele lângă altele. Şi atunci constatăm următorul ciudat fenomen. Indivizi cu o dezvoltare morală şi intelectuală superioară, pe care ei o şi manifestă în viaţa lor individuală, şi care, întrucât iau parte la viaţa publică, devin caractere morale maleabile şi cercetători înclinaţi spre părtinire în ale ştiinţei. Dëprinderile lor individuale, în loc să se continue în toată sfera activităţii lor, sunt, în viaţa publică, covârşite de cele sociale. Aceste fenomene le constatăm cu deosebire în societăţile ce se găsesc în starea de pseudocultură.

Această rezervă făcută, să ne întrebăm acum: care sunt deprinderile morale, intelectuale şi artistice care în societăţile din apusul Europei sprijinesc formele de cultură împrumutate şi ţării noastre de către politicieni? Deşteptat-au aceste forme de împrumut aceleaşi deprinderi sufleteşti şi la noi?

Să comparăm. În apusul Europei găsim că toate, aproape toate manifestările care se prodpe în morală, în ştiinţă şi în artă corespund unui scop social – s-ar putea zice: unui postulat –, anume, acela de a deştepta în conştiinţa membrilor societăţii valori sufleteşti cu un înţeles identic pentru fiecare dintr-înşii. Şi acest postulat se explică, atât raţional cât şi istoriceşte, din însăşi rolul social pe care morala, ştiinţa şi arta erau chemate să-l îndeplinească.

În adevăr, popoarele din apusul Europei au început, ca toate popoarele, prin a fi guvernate de tradiţii şi obiceiuri, înainte de a fi guvernate de conştiinţa reprezentanţilor pe care şi-i aleg astăzi cele mai înalte bisericeşti. Răposatul episcop de Roman, Melchisedec, a fost tot timpul vieţii lui spionat de către politicienii din şcoala „48-istă”.

122 Asupra acestor chestiuni cf. capitolul *Probleme de filosofie a culturii din* studiul introductiv (n. ed.).

cetăţenii lor. Perioada de liberă discuţie în care-i găsim acum, a fost precedată de o lungă perioadă de constrângere, în care activitatea conştientă a individului avea puţină înrâurire asupra legilor şi instituţiilor publice; perioada în

care viaţa politică şi socială era condusă de tendinţele instinctive ale societăţii. În această lungă perioadă de constrângere, atât morala, cât şi ştiinţa şi arta, ca activităţi liber desfăşurate de creierul omenesc, nu se ridicaseră încă la rangul în care le găsim astăzi; ele nu-şi asumaseră rolul de a dirija, prin mijlocirea opiniei publice, cursul fenomenelor sociale, ci erau restrânse mai mult la rolul de a îmbunătăţi traiul material şi moral al individului izolat, în această sferă restrânsă, ele se supuneau totuşi postulatului pe care logica l-a recunoscut de la constituirea sa însăşi: postulatului identităţii/ Ce cere acest postulat? Următoarea elementară îndatorire: individul care voieşte să aibă un rezultat de pe urma muncii creierului său este dator să păstreze noţiunilor pe care el şi le formează un înţeles totdeauna identic. Noţiunea *a* să nu fie astăzi a, şi mâine *b*; căci, altfel, ceea ce ai clădit astăzi, dărâmi mâine; şi dacă şi alţi indivizi vor face tot astfel, nicio înţelegere omenească nu mai este posibilă. Acest postulat se mai numeşte în logică şi postulatul evitării contradicţiei: adică noţiunea *a* nu poate fi şi *a* şi *b* în acelaşi timp, căci altfel nicio sistematizare de cunoştinţe nu mai este posibilă. Lucru evident, mi se pare, pentru toată lumea.

Răspândirea mai departe şi aplicarea cunoştinţelor dobândite prin activitatea conştientă a creierului omenesc au fost condiţionate de răspândirea şi aplicarea acestui postulat al identităţii. Din momentul ce în conştiinţa mai multor indivizi fu stabilit acordul asupra înţelesului unei serii de noţiuni, din acel moment

apăru colaborarea interindividuală, o activitate cu mult mai rodnică decât cea individuală de până aci; din acel moment conştiinţa omenească făcu un pas înainte în cucerirea terenului dominat până aci de tradiţii şi obiceiuri. Istoria culturii omeneşti ne păstrează amintirea multiplelor greutăţi care fură de învins. Cât de refractare erau, bunăoară, inteligenţele elinilor din an ti citate la primirea postulatului identităţii în domeniul valorilor morale ne spune îndestul condamnarea şi moartea lui Socrate. Acest filosof voia să înveţe pe contemporanii săi că ceea ce trebuie numit *bun* şi *rău* urmează să păstreze un înţeles identic pentru toată lumea; dări contemporanii săi, cele mai frumoase exemplare ale genului omenesc de atunci, vedeau în aceste învăţături, şi cu drept cuvânt, o ştirbire adusă puterii zeilor! Este cu neputinţă, zic cau dânşii, ca mintea omenească să fixeze eternul, când lumea e guvernată de voinţa zeilor! Omul care aduse învăţături contrare trebui să moară. Şi câţi alţi mulţi martiri, până ce raporturile omului cu natura şi cu semenii săi fură scoase de sub puterea tradiţiilor, obiceiurilor şi superstiţiilor, pentru a fi lăsate pe seama activităţii conştiente! Câte suferinţe morale şi materiale până ce, în special, să-şi facă drum convingerea, că guvernarea raporturilor sociale poate fi lăsată şi ea pe seama aceleiaşi activităţi. Tradiţiile, obiceiurile şi toate deprinderile instinctive de până aci fuseseră totdeauna legate în mintea omenească cu credinţa că ele sunt opera statornică a unei voinţe divine care le-a impus pentru a da o ordine mersului lumii. Iar

înlăturarea lor, cu teama de a vedea societatea căzând în dezordine şi anarhie.

Popoarele din apusul Europei suiră însă şi această din urmă treaptă a evoluţiei. Raporturile sociale, regulate până aci de obiceiuri şi tradiţii, fură supuse controlului conştimţii. Aceste popoare deliberează astăzi asupra legilor şi instituţiilor ce voiesc să-şi deie; ele sunt intrate, cum ar zice W. Bagehot, în etatea cea matură a discuţiei. Activitatea conştientă tinde să cucerească şi să dirijeze tot. Şi cu întinderea acestei cuceriri, în loc ca teama de a vedea societatea căzând în dezordine şi anarhie să crească, din contră, ea scade din ce în ce mai mult; lumea s-a deprins cu guvernarea bazată pe libera discuţie. Încrederea în stabilitatea raţionamentului omenesc, atât de nesocotită în trecut, astăzi sporeşte şi tinde să înlocuiască cu desăvârşire încrederea de până aci în statornicia voinţei divine.

Procesul psihologic al acestui succes îl cunoaştem ştiinţificeşte îndestul. Dacă activitatea conştientă a reuşit să înlocuiască într-o măsură aşa de largă activitatea instinctivă, aceasta se datorează proprietăţii pe care o are sufletul omenesc de a-şi fixa în deprinderi constante ceea ce se asociază sporadic în lumina conştiinţei sale. Toate operaţiunile prin care omul obţine o concluzie raţionamentelor sale; toate asocierile între stările sale de conştiinţă, când sunt des repetate, rămân cu dispoziţia de a fi efectuate cu mai multă uşurinţă pe viitor şi astfel să se transforme într-un fel de instincte secundare. Ele constituie tocmai aceea ce numirăm deprinderile

constante sufleteşti. Prin mijlocirea acestor deprinderi – ieşite din repetiţiunea actelor conştiente –, influenţa conştiinţei omeneşti se întinde asupra instinctului. „Aşa ajungem iarăşi la constatarea făcută mai înainte, că ceea ce deosebeşte popoarele culte de popoarele sălbatice şi omenirea în geliere de lumea animală nu consistă numai. În civilizaţia externă, în tradiţia orală şi scrisă, ci mai ales în dispoziţiile sufleteşti. Acum ne devine încă şi mai înţeleasă firea culturii: anume, o vedem că ea tinde a înlocui activitatea inconştientă, care se baza pe instinct, prin o activitate conştientă, bazată pe înţelegerea raţională a cauzelor şi a scopului; şi că, această înlocuire ea nu [o] poate face decât transformând cele dobândite prin conştiinţă în deprinderi automatice care se aseamănă cu instinctele. Deosebirea între instincte şi deprinderi rămâne totuşi următoarea: pe când instinctele rămân afară de controlul conştiinţei, asupra deprinderilor formate în urmă, aceasta păstrează posibilitatea de a le controla mersul şi, la trebuinţă, de a le schimba direcţia. Deprinderile formate din repeţirea actelor conştiente sunt aşadar cea mai scumpă comoară pe care au moştenit-o popoarele culte de astăzi de la strămoşii lor, căci fără ele orice altă avuţie ar fi ca o literă moartă.”[416]

Şi între aceste deprinderi, cea mai adâncă şi mai fundamentală este, după cum am văzut, aceea care rezultă din aplicarea însăşi a postulatului

---

416 H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, p. 940 ; Leopold Ziegler, Das Wesen der Kultur, p. 15.

identităţii. Nici cooperarea între diferiţii membrii ai societăţii, nici viaţa socială însăşi nu ar fi cu putinţă înainte ca o asemenea deprindere să fie fixată. Ea este, dintre toate deprinderile câştigate pe urma activităţii conştiente, cea mai apropiată de natura instinctului. Cu zdruncinarea ei se zdruncină întreg edificiul clădit de cultura societăţii.

Pentru clarificarea acestui adevăr, să ne fie permis a face o ipoteză. Să ne închipuim că în sufletul unui popor din apusul Europei – a celui francez, bunăoară –, o cauză extranaturală ar veni să zdruncine această deprindere bazată pe postulatul identităţii. Valorile elaborate, sau o parte din valorile elaborate de conştiinţa acestui popor, să nu se regăsească având acelaşi înţeles în capetele membrilor lui. Şi să luăm două cazuri. Întâi un caz din domeniul ştiinţei exacte. Să presupunem că înţelesul unui semn matematic, al lui *minus* o bunăoară, ar suferi de pe urma zdruncinării acelei deprinderi, şi în loc ca el să fie înţeles de toţi, sau aproape de toţi francezii în acelaşi fel, ar fi cu un înţeles deosebit pentru fiecare din ei. Cine nu simte că într-un asemenea caz întreaga viaţă economică şi socială a Frânţii ar stagna? Siguranţa activităţii ei industriale ar dispărea: niciun inginer mecanic n-ar mai fi capabil să dirijeze o maşină cât de simplă, nicio prevedere matematică n-ar fi cu putinţă; formele energiei naturale ar ieşi de sub stăpânirea omului etc. Şi dacă deprinderea bazată pe principiul identităţii nu s-ar restabili, poporul francez sau ar pieri, sau s-ar reîntoarce la vechea viaţă

instinctivă a popoarelor sălbatice.

Al doilea caz, să-l luăm din domeniul moralei sociale. „Dreptatea”, bunăoară, ori „dignitatea omenească”, ori „cinstea” etc., să fie pentru fiecare membru al poporului francez cu un înţeles deosebit. Ceea ce unul laudă, să critice cellalt; ceva mai mult încă: ceea ce unul a lăudat ieri, să critice tot el astăzi. Cine nu simte că şi în cazul acesta o mare perturbare s-ar produce în viaţa socială a poporului francez? Ea n-ar fi poate aşa de profundă cum a fost aceea în cazul precedent, căci viaţa economică a individului izolat ar putea să se continue mai departe, susţinută de alte valori, rămase constante, dar ceea ce n-ar putea să mai existe ar fi propriu-zis viaţa publică, cooperarea conştientă a indivizilor pentru a dirija fenomenele sociale. Discuţia din regimul reprezentativ, care se fundează pe ea, ar fi cu neputinţă, şi, în cazul acesta, cel mai bun serviciu pe care cineva l-ar putea aduce poporului francez ar fi să-i înapoieze vechile tradiţii şi obiceiuri după care el a fost guvernat cu câteva secole în urmă. El ar găsi în acestea stabilitatea pe care nu i-ar putea-o da activitatea conştiinţei sale.

În aceste două cazuri, nu atât schimbarea înţelesului câtorva noţiuni sau valori sufleteşti este fenomenul care atrage după sine nişte consecinţe aşa de însemnate; înţelesul lor s-ar restabili dacă deprinderea intelectuală pe care o lasă după sine aplicarea postulatului identităţii ar fi rămas intactă; fenomenul important consistă în zdruncinarea deprinderii sufleteşti însăşi. În fapt, nici la poporul francez, nici la celelalte popoare

din apusul Europei, noi nu găsim valori morale şi sociale care să deştepte un înţeles totdeauna identic în *unanimitatea* capetelor omeneşti. Aceasta, dacă s-ar întâmpla, ar însemna că valorile morale şi sociale au ajuns la exactitatea valorilor pe care ni le dau ştiinţele exacte – şi încă şi la acestea nu poate fi vorba de o absolută unanimitate, fiindcă sunt şi aci de exceptat exemplarele capetelor patologice. O absolută unanimitate este un ideal care nu poate fi atins şi care nici nu este de nevoie să fie atins. E suficient ca valorile moralo-sociale să se păstreze identice ca înţeles în majoritatea capetelor cugetătoare, să formeze, cu un cuvânt, un curent al opiniei publice. Chiar dacă ele sunt la început împărtăşite numai de o minoritate a societăţii, este încă îndeajuns; ele de la sine îşi vor face cu timpul drum. Căci esenţialul cooperării sociale nu stă atât în conţinutul acestor valori, cât în deprinderea sufletească pe baza căreia aceste valori se formează. Când această deprindere este identică în capetele majorităţii, curând are să urmeze şi identitatea de conţinut a valorilor. Şi aceasta se întâmplă tocmai la popoarele din apusul Europei.

Aceste popoare, dacă au reuşit să introducă lumina discuţiei în guvernarea vieţii lor publice, apoi această reuşită nu o datoresc unei prealabile înţelegeri asupra termenilor care vor servi în discuţi une, adică adoptării unui fel de dicţionar portativ pentru fiecare cetăţean, ci reuşita o datoresc, în primul rând, metodei lor de cugetare; metodă care, transformată în deprindere, a

înlocuit vechile credinţe instinctive. Termenii, fie ei cât de bine definiţi, nu servesc la nimic, dacă lipseşte metoda de cugetare care să-i fructifice. Dicţionare portative pentru explicarea termenilor de „libertate”, „constituţie”, „democraţie” etc. se pot răspândi cât de multe printre cetăţenii unui popor neformat, ele nu vor aduce niciun folos; precum nu aduc niciun folos şi miile şi milioanele de Evangelii răspândite printre sălbaticii din centrul Africii. Cooperarea socială se bazează pe o identitate de deprinderi, iar nu pe o identitate de termini.[417]

O asemenea cooperare socială bazată pe o identitate de deprinderi sufleteşti găsim noi la fiecare popor din apusul Europei. De aceea la aceste popoare viaţa politică şi morală, activitatea ştiinţifică şi creaţiile artistice urmează un fir de continuitate. De aceea, mai presus de toate, sentimentul responsabilităţii pe care îl găsim înrădăcinat în sufletul fiecărui cetăţean. Acest sentiment asigură respectarea lucrului public şi transformă multiplele forme externe ale civilizaţiei acestor popoare în tot atâtea realităţi sufleteşti. Viaţa politică se îmbracă în haina care-i este comodă ei: cetăţeanul deliberează asupra afacerilor de stat fiindcă deliberaţiunea acolo e posibilă şi e rodnică. În mintea majorităţii cetăţenilor domnind aproape aceleaşi deprinderi, opinia publică este aci o realitate care se impune. Ea influenţează întreaga viaţă publică a acestor

417 Cooperarea socială nu este posibilă fără deprinderi comune. Do aci nu rezultă însă caracterul determinant al deprinderilor (n. ed.).

popoare. Ea dă şi un prestigiu regimului parlamentar. Înăuntrul acestui regim formele acopăr mai totdeauna un fond real. Reprezentantul pe care şi-l alege cetăţeanul pentru parlament este cu drept cuvânt mandatarul acestuia, fiindcă între el, cetăţeanul alegător, şi reprezentantul pentru parlament există o comunitate de idei. Reprezentantul continuă modul de a vedea al cetăţeanului, aşa că legile pe care el le votează sunt indirect cerute de către cetăţean. În genere, întreaga viaţă politică a reprezentantului în parlament este desfăşurarea logică a unor principii impuse de partid sau, în orice caz, de opinia publică. Cetăţeanul, prin mijlocirea presei, are putinţa de a o controla, urmărind-o. În cel mai dese cazuri el o şi prevede. Fiecare cuvânt, fiecare vot al reprezentantului este reflexul natural al înrădăcinatelor deprinderi pe care le găsim în corpul electoral care l-a ales. Excepţiile sunt şi aci, dar în adevăr ca excepţii. Cetăţeanul le suportă, dar nu le aprobă. Ce ar zice, bunăoară, un socialist francez din zilele noastre când i s-ar insinua că mandatarul său a părăsit. partidul socialist în urma unei întrevederi ce a avut cu şeful statului? Ce ar zice el când i s-ar insinua că mandatarul şi-a schimbat modul de a vedea, chiar într-o chestiune mai secundară? Ce ar zice este poate greu de prevăzut, dar ce ar face la o viitoare alegere cu acest mandatar-caricatură, când insinuarea s-ar adeveri, este lucru sigur.

Apoi, la aceleaşi popoare, criteriul de a judeca între ceea ce este drept şi nedrept, moral şi imoral, util şi păgubitor etc. este aşa de intrat în

deprinderile intelectuale şi morale ale cetăţenilor, încât el formează ca un fel de etalon obiectiv, înţeles de toţi. Din această cauză la dânsele justiţia se distribuie prea puţin după noroc... în bilanţul întreprinderilor industriale, eventualitatea unui proces judiciar nu contează ca un risc de 100% care să facă indispensabilă influenţa bine recompensată a unui domn avocat.

Instituţiile de stat a acelor popoare, de asemeni, sunt nepărtinitoare faţă de interesele cetăţenilor. Ele au rezultat, ce e drept, şi acolo, din lungi şi grele sforţări; s-au întocmit cu preţul a multor sacrificii individuale; dar odată ce sunt ridicate la rangul de instituţii de stat, ele încetează de a mai fi prigonitoare sau favorabile pentru unele interese individuale. Aceasta o ştie şi o simte fiecare cetăţean din apusul Europei. Încearcă de spune, bunăoară, unui negustor francez care calcă peste pragul unei instituţii de credit că n-are ce căuta aci fiindcă opiniile sale politice sunt deosebite de ale directorului acelei instituţii, şi ai să vezi cu ce exuberanţă de veselie are să-ţi răspundă francezul... Dar desigur că n-ai să fii aşa de ridicol să te adresezi negustorului francez, ci ai să păstrezi cuvintele tale pentru negustorii altor ţări! Cunosc eu unii care n-au să râdă deloc...

În distribuirea justiţiii, în funcţionarea instituţiilor publice, vechile deprinderi înrădăcinate în sufletul cetăţenilor garantează pe fiecare individ în contra abuzului şi a nedreptăţii. Cu cât aceste deprinderi sunt mai puternice, cu atât ele produc o mai strânsă solidaritate în jurul

individului. În asemenea condiţii, un caz de abuz sau nedreptate nu mai izbeşte pe individ izolat, ci pe toţi aceia care împărtăşesc aceleaşi deprinderi sufleteşti. Persoana nedreptăţitului dispare chiar înaintea principiului de solidaritate socială. Aşa se explică emoţia pe care a produs-o în Franţa sentinţa nedreaptă dată de justiţia militară în contra căpitanului Dreyfus şi perseverenţa cu care opinia publică a cerut reabilitarea acestuia. Un oriental ar fi dispus să exclame în asemenea cazuri: „Ce atâta zarvă pentru un individ!” – „Mai bine un individ nedreptăţit, decât să se tulbure ordinea societăţii”. – „Nu o să schimbăm noi acum lumea!” – Şi, din punctul său de vedere, orientalul are dreptate; fiindcă pentru dânsul ordinea societăţii e un ce deosebit de dreptatea ce se dă individului. În mintea şi chiar în realitatea vieţii lui, aceste două subzistă una fără cealaltă. La occidental este însă o altă înţelegere, şi prin urmare şi o altă purtare. Pentru dânsul ordinea societăţi consistă tocmai în respectarea drepturilor individului. Când aceste sunt nesocotite, se zdruncină însăşi baza edificiului social.

Dar caracterul culturii pe care o au popoarele din apusul Europei din nimic nu iese mai bine la lumină ca din examinarea ştiinţei şi artei acestor popoare. Nimic nu caracterizează mai bine pe aceste popoare ca deprinderile şi tendinţele sufleteşti pe care le găsim la baza activităţii lor ştiinţifice şi artistice!

Dar care deprinderi şi tendinţe în materie de ştiinţă? Ştiinţa este una şi aceeaşi, fie la Paris, fie

la Peking! Prin urmare aceleaşi trebuie să fie şi deprinderile sau tendinţele sufleteşti a celor ce o cultivă. Poate fi vreun raport între voinţa individului şi adevărurile universale ale ştiinţei? Se poate pune şi câştigarea adevărurilor ştiinţifice pe seama încordării sufleteşti a individului? Orientalul are şi în această privinţă punctul său de vedere. Ştiinţa, pentru dânsul, este un lucru dăruit de pronia cerească. Omul o primeşte pasiv, precum primeşte din mâna vrăjitorului toate băuturile miraculoase. O închide apoi în butelii, o sigilează cu pecetia autorităţii şi o distribuie. Ea este un talisman care ajută la nevoie. „Ai carte, ai parte”. Distribuirea ei se face după anumite reguli, câteodată şi din motive creştineşti. Boala unei mame văduve sau a unui tată bătrân şi orb, ori sărăcia, ori serviciul militar care ameninţă să fie prea lung, şi altele multe sunt motive suficiente care să determine pe cel ce distribuie buteliile sigilate să împărtăşească cu darul cărţii şi pe unul a cărui inteligenţă este curată întocmai ca a mielului nevinovat. Noul împărtăşit distribuie şi el mai departe, cu aceeaşi milă creştinească, din băutura miraculoasă. Deprinderi şi tendinţe sufleteşti? La ce nevoie, când cel de sus distribuie?!

Occidentalul gândeşte însă şi aci altfel. Pentru el ştiinţa nu este un talisman căzut din ceruri, ci o cucerire a minţii sale proprii. În timp de secole a dăinuit în conştiinţa strămoşilor săi lupta între adevăr şi ignoranţă; şi încă ce luptă! Fiecare adevăr ştiinţific a fost cucerit şi apărat cu sacrificii şi suferinţe; fiecare afirmare a conştiinţei

a fost consfinţită prin sânge de martir. Aceste suferinţe şi sacrificii au săpat adânci şi neşterse brazde în sufletul lui strămoşesc. Dar de sub asemeni brazde, sămânţa adevărului a răsărit în urmă mai puternică şi mai roditoare. Occidentalul de astăzi culege ceea ce strămoşii săi, cu preţul atâtor suferinţe, au sădit în sufletele lor! Asemenea lucruri însă orientalul nu le simte şi nu le înţelege.

În activitatea ştiinţifică a popoarelor din apusul Europei se păstrează mai departe tendinţele şi deprinderile câştigate prin o muncă de veacuri; ele constitujesc cel mai puternic îndemn spre progres. În entuziasmul filosofilor care propagă o direcţie spiritualistă sau materialistă, teistă sau ateistă, optimistă sau pesimistă etc.; în entuziasmul fiecărui om de ştiinţă care apără un ideal; în puterea de sacrificiu a savantului care, pentru descoperirea unui adevăr, îşi petrece viaţa întreagă în laborator, uitându-se cu desăvârşire pe sine; în curajul publicistului care se devotează binelui public; în respectul pe care mulţimea îl arată omului de ştiinţă...; în toate aceste manifestări, principiul care dă viaţă şi susţine curentul este pornit din trecut. Sacrificiile şi suferinţele de altă dată vibrează mai departe în sufletul urmaşilor. Astăzi sămânţa de odinioară a crescut şi dă rod; dar ea e tot sămânţa care s-a sădit odată în brazdele durerii şi sacrificiului. De aceea locul însemnat pe care îl ocupă ştiinţa în mijlocul culturii popoarelor din Apus. Ea este simbolul culturii lor întregi. Munca oamenilor de ştiinţă – munca cooperativă

în cel mai înalt înţeles al cuvântului – designează idealul organizaţiei sociale prin excelenţă.

Ştiinţa mijloceşte, în primul rând, cucerirea naturii şi adaptarea ei la scopurile conştiente ale omului. Ea luminează şi raporturile între om şi om. Adevărurile ei abstracte sugerează aplicaţiile practice prin mijlocirea cărora traiul material al societăţii se ameliorează. În sfârşit, în munca oamenilor de ştiinţă se întrevede icoana pe care va sfârşi să o realizeze munca socială în viitor. Spiritul de sacrificiu; respectul pentru adevăr şi dreptate; şi, mai presus de toate, entuziasmul pentru ideal şi iubirea aproapelui, în sufletul omului de ştiinţă îşi găsesc ele cea mai deplină actualitate!

O singură emulă are ştiinţa în această din urmă privinţă, anume, arta. Interesul popoarelor occidentale pentru artă este tot aşa de vechi ca şi cel pentru ştiinţă. Luptele sufleteşti de odinioară s-au răsfrânt şi asupra formelor artistice, asociându-le în mod permanent deprinderilor câştigate. Fiecare epocă de înaintare în dezvoltarea sufletească a acelor popoare se poate citi din manifestările lor artistice. Stilul arhitecturii în care se clădea altă dată, şi stilul în care se clădeşte astăzi; picturile care delectau ochii odinioară, şi picturile care delectează ochii astăzi; muzica, literatura din trecut, şi muzica, literatura de astăzi etc., toate aceste manifestări ale artei stau într-o legătură strânsă cu cultura pe care au avut-o aceste popoare în fiecare moment al istoriei lor. Arta, cu deosebire, este, între elementele culturii, aceea care a pregătit în modul

cel mai eficace bazele cooperării sociale. Ea a lărgit cercul de simpatie al omului, deschizând orizonturi noi emoţiei sale. Ea a făcut interesantă, şi prin urmare simpatică, viaţa altuia, viaţa tuturor. Ea a realizat, sub punctul. de vedere al sentimentului, ceea ce ştiinţa a realizat sub punctul de vedere al raţiunii abstracte: deprinderea ca individul să se asocieze la munca semenului său, una şi aceeaşi fiind logica sentimentului, întocmai cum una şi aceeaşi este logica raţiunii abstracte.

11. – Aşa se desfăşură viaţa popoarelor din apusul Europei; acestea sunt deprinderile lor; înspre acest ideal se îndreaptă ele.

Dar la noi?

Postulatul, identităţii în logica raţionamentului şi a sentimentului?

Cooperarea socială bazată pe un fond identic de deprinderi?

Priviţi la viaţa politică. Aci găsim realizat cazul al doilea din ipoteza ce făceam mai sus. Noţiunile de morală socială variază de la individ la individ. Cetăţeanul alegător gândeşte una, reprezentantul său, alta. Apoi acest reprezentant nici el nu este obligat să gândească toată viaţa în acelaşi chip. Logica lui nu este internă, în creierul său, ci externă, în împrejurări. Astăzi noţiunea despre patriotism, bunăoară, îi dictează sprijinirea directă a românilor din Ungaria; mâine însă, aceeaşi noţiune îi dictează contrariul. Astăzi, noţiunea de „luptă legală politică” se împacă cu noţiunea de „agitaţie legală pe stradă”; mâine,

aceste două noţiuni se resping. Astăzi, noţiunea de imoralitate şi noţiunea de demnitate bisericească se resping, mâine, se împacă. Astăzi, noţiunea de falş patriotic şi de moralitate se resping; mâine, poate, se vor împăca… Ce mână demonică vine să zdruncine continuitatea înrădăcinatei identităţi de judecată? Nicio mână, fiindcă nicio aşa deprindere nu există. S-au schimbat pur şi simplu împrejurările externe. Dar în viaţa politică a ţării nu survine o perturbare în urma acestei zdruncinări? Deloc. Perturbarea survine acolo unde este o viaţă politică reală, bazată pe asemeni deprinderi, dar nu acolo unde nu există. Viaţa politică a ţării în care asemenea zdruncinări de logică se pot comite fără pericol, stă mai jos, mult mai jos decât nivelul pe care-l indică aceste noţiuni de morală socială. Gradul de perturbare pe care o pot aduce în genere schimbările de înţeles ale unei noţiuni este direct proporţional cu gradul de actualitate pe care o are înţelesul noţiunii în sufletul societăţii. Aşa dacă, bunăoară, în Franţa, o mână demonică ar veni să schimbe înţelesul noţiunii de infinit matematic, ar rezulta, bineînţeles, o oarecare perturbare în viaţa economică a poporului francez, dar nu prea mare, căci industria mică, agricultura, comerţul, ar merge aproape neatinse înainte, Aceeaşi schimbare, în Turcia însă, n-ar produce absolut nicio perturbare. Poate nici la noi. De asemenea şi cu noţiunile morale. Pentru ca să ajungi a produce o perturbare morală în Turcia, trebuie să alegi o noţiune fundamentală de morală practică, căreia să-i schimbi înţelesul; căci cu schimbarea

înţelesului la noţiunile pe care le întrebuinţează popoarele din Apus, în viaţa lor politică, nu aduci nicio perturbare. Noţiunile care n-au viaţă, adică n-au actualitate în sufletul unui popor, schimbându-li-se înţelesul, nu produc nicio comoţiune; ele sunt lucruri moarte, vorbe goale, pe care le poţi arunca cum vrei, fără să răneşti moralmente pe nimeni.

Aşa este cazul la noi. Vorbele de „parlament", „alegător", „reprezentant", „democraţie", „libertate", „egalitate" etc., întrucât considerăm în ele înţelesul pe care-l au aceste noţiuni la popoarele de unde le-am împrumutat, sunt vorbe goale, scoase dintr-un dicţionar de ocazie. Dar ele totuşi trăiesc în mintea societăţii noastre! Se întrebuinţează zilnic! Negreşit; însă ele nu trăiesc viaţa lor proprie, ci o viaţă de împrumut; ele sunt masca altor deprinderi – acelea în adevăr reale! –, străine de acelea cu care se leagă dânsele în ţările din Apus. Aceste alte deprinderi – în adevăr reale – le vom vedea mai târziu. Ele sunt reale, negreşit; masca lor însă nu. De aceea ele sunt stabile, pe când fizionomia pe care o ia masca variază după împrejurările, externe.

Justiţia! Instituţiile publice!... „Ai pe *cineva* la Tribunal?"

„Ai pe *cineva* la Prefectură?" – „Ai pe *cineva* la Primărie?"

„Ai pe *cineva* la Bancă?" – „Ai pe *cineva* la Credit?" – O! mai ales la Credit! – „Ai pe *cineva* la Ministerul de Instrucţie, de Finanţe, de Interne? ..." Acest veşnic cineva/ El face şi desface toate! El este realul, actualul. – „Nu pot, iubitule, se opune

legea”.

„Dar când vrea *cin ev ai* Fă-mi, te rog, hatârul…” Instituţia însăşi – o formă! Dacă ai pe acest *cineva*, atunci ai dreptate, ai credit, ai libertate, ai autoritate, eşti cetăţean suveran… Dacă ai pe acest cineva, mai ai strade curate, ai gaz de luminat, ai loc rezervat pentru copilul tău în şcoală, ai pe comisar amabil şi pe judecător complezent, ai în jurul tău, în sfârşit, o sumă de oameni bine-crescuţi… Şi puterea lui acest *cineva* nu s-a sfârşit.

Acest *cine v a* te sacrează om de ştiinţă, şi chiar artist. El are jurnalul său, în care scribii te latră, sau te slăvesc. El are cenaclu şi) academia sa. El are cu dânsul opinia publică, şi de sub mâna lui nu scapi niciodată. Numai câţiva mai şireţi reuşesc să i se strecoare printre degete. Anume aceia care să duc în străinătate şi vip de acolo cu o brumă de reputaţie şi cu ceva cărţi tipărite.[418] Omnipotentul *cineva* se dă atunci puţin la o parte şi zice: „Poftim, treci”. Dar acum în urmă, din ce în ce mai rar…

Aşa ajungi om de ştiinţă, aşa ajungi artist. Spiritul de sacrificiu? Respectul pentru adevăr şi dreptate? Şi, mai presus de toate, entuziasmul pentru ideal şi iubirea aproapelui?… Mila ta, Doamne! Scoate-ne din visul urât în care ne

---

418 Prima condiţie pe care trebuie să o îndeplinească aceste cărţi tipărite pentru a-şi face efectul dorit este să fie voluminoase şi pe cît se poate mai multe. Omnipotentul cineva judecă prin senzaţiunile sale de pipăit. Să fie volumul mare, cu hîrtie groasă, greu la cîntar ; de conţinut cl nu se preocupă. Aviz celor interesaţi ! >

zbatem!

„Domnul A a scris un volum asupra higienii ţăranului român!”

„E interesant?” – „Mai mult decât interesant. Are să aducă o adevărată revoluţie în serviciul sanitar. Mi-e teamă că o să se schimbe chiar ministrul!” – „L-ai citit?” – „Nu. Mi-a spus domnul B”.

„Aşadar domnul A a scris un volum important?” – „Dar de unde, domnule! O plagiare după rapoartele medicilor de plasă! O inepţie!”

„L-ai citit?” – „Nu. Mi-a spus domnul C…”

„Auzit-ai că domnul D a scris un volum asupra lui Cuza-Vodă? O adevărată capodoperă”. – „L-ai citit?” – „Nu. Mi-a spus domnul E…”

„Aşadar cunoaştem, în sfârşit, meritele lui Cuza-Vodă. A apărut volumul domnului D”. – „Volumul domnului D? Dar e un volum de comandă! Mi-a spus mie domnul F că volumul e ridicol…”

Şi astfel cu tot ce se publică. Este interesant; este capodoperă; este o excepţie; este o scriere ridiculă… fiindcă aşa a spus domnul B, sau domnul C, sau domnul E… Toată lumea este cu urechea gata la ce se spune, şi nimeni nu deschide publicaţia să se convingă de cuprinsul ei adevărat… Aşa se petrec lucrurile de altminteri şi în satul… cutare dinspre munte, locuit de compatrioţii noştri analfabeţi.

„Auzit-ai, vere Ioane, de ce spune lumea?” – „Nu. Ia spune-mi, vere!” – Şi vărul Ghiţă începe să istorisească ceea ce a auzit şi el de la alţii…

Cine ar pretinde lui văru Ghiţă să-şi claseze

ideile şi să-şi controleze afirmaţiunile?... Ce pretenţie! Aşa nu e de mirare că minciunile cele mai sfruntate se plimbă liber prin cele ce spune domnul B, C, E...

Sunt aceşti domni iubitori de minciuna? Ei nu atât, cât sunt cei care îi ascultă. Înregistrând toate zgomotele care se produc – zgomote care se multiplică îndată ce omul părăseşte mediul sătesc – urechea acestora constituie o perpetuă tentaţiune pentru cei mincinoşi.

O! dacă iubirea de adevăr ar cădea din ceruri, ca mana despre care ne vorbeşte *Biblia*!

Din nenorocire ea trebuie cucerită – prin forţele noastre proprii.

Va veni şi vremea ei odată.

De asemenea va fi şi cu arta.

Sărmane artist român! Trista ta odisee o cunoaştem de mult.

„Sunt un tânăr poet, domnule, rătăcit într-o lume pe care nu o înţeleg şi nu mă înţelege. Dascălii mei din şcoală mă deprinseseră cu iluzia că aş avea un talent ce ar fi de folos ţării. În cărţile mele citisem că literatura şi arta înalţă şi dă prestigiu popoarelor. M-am încrezut lor şi astfel s-a înrădăcinat în sufletul meu dorul de a munci pentru literatură. Eram încredinţat că am găsit ţinta care să-mi călăuzească viaţa întreagă! Doamne! cine ar fi bănuit că idealul ce mi-l alesesem mă va condamna mai târziu să pierd întru atâta stima concetăţenilor mei!

"Leneşule, îmi zicea unul, care-mi voia de altfel binele, eşti destul de sănătos şi inteligent ca să-ţi câştigi viaţa. Ce umbli cu versuri şi cu

cerşetorii? Te sfătuiesc să te apuci de o muncă cumsecade, serioasă…”

Am plecat de la dânsul mâhnit, văzând că nu ne vom putea înţelege.

Am apelat la mintea şi patriotismul tuturor românilor pe care eram obişnuit a-i vedea reprezentând puterea statului.

"Suntem în criză, domnule, mi se răspundea pretutindeni, nu avem vreme să ne gândim şi la trântorii care visează. Ţara are nevoie de economii urgente!”

"Dar şi criza literară e o înjosire pe care trebuie să o evităm.”

"Criza literară! Cine se ocupă de criza literară? La Berlin nimeni nu întreabă de ea. La Berlin, important este să se ştie dacă avem recoltă sau nu. De o fi lipsă de poeţi, n-are să ne vină controlul european, dar de o lipsă de bani, desigur.”

"Dar o ţară fără cultură proprie, fără aspiraţiuni sufleteşti întrupate în forma eternă a frumosului este o ţară barbară, este o zestre pregătită altor neamuri, un simplu grânar la dispoziţia străinătăţii. Apoi literatura nu este nici ea fără o utilitate imediată! Aţi uitat oare serviciile aduse de literaţii noştri din trecut?”

"Au fost timpuri de poezie acelea, acum nu mai suntem în ele.”

Şi am plecat mai departe: pretutindeni am găsit pe români ocupaţi. Unii cu politica, alţii cu alte mici daraveri… Pretutindeni am fost un inoportun.

"Cultul pentru artă”, "mândria naţională”,

"unitatea de aspiraţiuni”… toate aceste cuvinte, care în sufletul meu erau legate de emoţii adânci şi mă mişcau până la lacrămi, în ei nu deşteptau niciun ecou. Pe când eu le vorbeam, vedeam pe unii încreţindu-şi fruntea, pe alţii clipind din ochi şi făcând grimasuri; unii îşi netezeau părul, alţii se frecau pe pântece… nicăieri însă o înţelegere simpatică. Eram mai mult decât un inoportun.

În toate casele prin care am intrat am auzit vorbindu-se o limbă străină şi am simţit că ceea ce interesează pe vorbitori nu are nicio legătură cu cultura naţională. Bibliotecile asupra cărora mi-am aruncat ochii erau pline de romane franţuzeşti şi de toate produsele unei imaginaţiuni aţâţate de senzaţii erotice. În puţine saloane am găsit vreo carte sau revistă română; în schimb însă am-găsit în foarte multe: *Fin de siècle*, *L'Indiscret*, *L'Amour*, *Le Chie*, *Le Frou-Frou*, *Le Vieux Marcheur*, *Le Pêle-Mêle*… şi toate picanteriile sensibilităţii pariziene. Pentru adevărata artă, niciun loc. Românul nu arată niciun interes pentru dânsa.

"Noi gustăm numai literatura amoroasă, şi încă şi pe aceasta sub forma aceea care dă mai multe plăceri suculente… în oraşe, românul civilizat găseşte această literatură în romanele şi jurnalele franceze, iar românul de la ţară, în glumele şi anecdotele piperate care fac ocolul satului. Şi în această preferinţă, noi, românii de astăzi, suntem consecinţi cu gusturile strămoşilor noştri. Căci, să nu uităm: aceştia au fost în primul rând *procreatori*, şi numai arareori *creatori*”… – îmi zicea, jumătate în glumă, jumătate în serios, un bun cunoscător al firii poporului nostru.

Şi dânsul va fi având poate dreptate. Literatura adevărată să mai aştepte până ce simţurile românilor se vor mai potoli sub disciplina şcolii şi bisericii…

În aşteptarea acestui moment, un gând îmi străfulgeră prin minte. Dacă românii sunt prea ocupaţi de alte interese, de ce n-aş încerca apelul meu pe lângă străinii împământeniţi? Poate că recunoştinţa pentru noua patrie să-i facă pe aceştia mai primitori.

Şi am bătut la uşa acestora. Un armean bogat, reputat ca un Mecena în cercurile politice şi cu o poziţie socială excepţională, mi s-a părut a fi cel mai indicat. M-am dus la dânsul.

Armeanul era în cele mai bune dispoziţii.

"Literaţii sunt foarte folositori ţării, şi de aceea eu i-am încurajat întotdeauna, începu dânsul; ei sunt singurii chemaţi ca să scrie pentru poporul de jos istorioare morale şi să tipărească cărţi religioase pentru a întreţine printre ţărani gustul cititului" – "Dar, nobile domn, îndrăznii eu, un asemenea rol nu se potriveşte pentru literaţii noştri. Aş înţelege acest rol atunci când neamul nostru ar fi periclitat în existenţa limbii şi naţionalităţii sale; aş înţelege atunci când ne-am găsi în Asia Mică, între ruşi şi turci, dar aşa cum, din fericire, ne aflăm, sub scutul civilizaţiei europene, socot că literaţii noştri pot avea un rol mai preţios. Ei ar putea să creeze din originalitatea lor o plăsmuire nouă pentru cultura naţională…" – "Patriotismul meu nu-mi dictează să le decât ceea ce fac; şi sunt mulţumit cu atât. Am ajutat să se tipărească istorioare morale pentru

săteni, şi acum mă preocup să înfiinţez un teatru sătesc…” – "Dar ce valoare artistică poate avea un aşa teatru?” – "Niciuna, se poate. Dar aşa cred eu că este mai bine.”

Toate stăruinţele mele de a deschide în mintea nobilului armean alte orizonturi au fost de prisos. Am înţeles atunci că un ideal comun nu se poate altoi în mentalitatea a doi oameni de rase diferite, ş”. m-am retras.[419]

Alături era vila unui german îmbogăţit… dar bunul-simţ îmi spunea să renunţ a apela mai departe. De ce străinii să se preocupe ei mai mult de arta şi literatura naţională decât românii ei înşişi?

La Berlin nimeni nu întreabă de aşa ceva! La Berlin important este să se ştie cât grâu şi porumb avem… Şi de ce patrioţii români să-şi impună ei o datorie pe care nu o cere Berlinul?”

Sărmane poet, odiseea ta e tristă, e foarte tristă. Dar îţi rămâne totuşi o cale care să-i pună un sfârşit: este calea pe care ţi-o deschide politicianismul! Cântă gloria acestuia!

Calea a fost bătătorită de mulţi alţii. Ea este totuşi singura care te va duce pe sub arcuri de

---

419 Istoria socială, ca şi istoria culturii, demonstrează că idealul comun nu este dependent de rasă, ci, primordial, de poziţia de clasă a oamenilor. Idealul este, de asemenea, determinat de concepţia filozofică, de gradul de cultură, de condiţiile specifice ale unui moment sau ale unei perioade istorice etc. Oameni de rase diferite pot avea şi au, cum evidenţiază istoria, aceleaşi idealuri de dreptate, egalitate, libertate, ceea ce infirmă, desigur, afirmaţia categorică a lui Motru (n. ed.).

triumf.

12. – Poporul nostru n-a pututr câştiga, ce e drept, în trecutul său, nici deprinderile unei munci disciplinate, care fac înflorirea activităţii industriale de aiurea; nici deprinderile comerciale şi spiritul de prevedere cu care sunt înzestrate alte popoare; nici ajutorul pe care religia, ştiinţa şi arta l-ar fi putut da destoiniciei sale sufleteşti; niciuna din acele deprinderi superioare care dau o actualitate culturii desăvârşite, aşa cum s-ar înţelege o asemenea cultură în apusul Europei! Dar lipsa acestor deprinderi nu a fost împlinită cu deprinderile pe care le vedem la dânsul astăzi. În viaţa lui artistică era naivitatea, dar nu grotescul; în viaţa sa intelectuală, limitarea, dar nu minciuna; în viaţa sa morală, simplitatea, dar nu totala pervertire a caracterului! Deprinderile sale din trecut erau deprinderile ieşite în mod natural din viaţa unui popor pastoral şi de mică agricultură; obişnuit să conteze mai mult pe liberalitatea naturii, decât pe disciplina muncii sale; restrâns în obiceiurile micului grup de familie; stângaci, deşi cu simţul răspunderii, în actele vieţii publice. Cu aceste modeste deprinderi totuşi, ce popor războinic; ce popor patriot! Activitatea sa de pe toate terenurile era cârmuită de motive modeste, dar în schimb motive ieşite din propriul său fond sufletesc. Cultura lui era mică, foarte mică, dar era o prelungire a propriei sale fiinţe, iar nu caricatura unui gigant. Conştiinţa lui nu se ridicase până la ideea de naţionalitate, pe care o găsim cu mult înainte la popoarele culte.

Conştiinţa poporului nostru proceda mai intuitiv, dar şi mai convingător. Ea întrupase în ideea de „moşie”, de „vatră strămoşească” o energie sufletească tot atât de nobilă ca şi cea cuprinsă în ideile străine. Pentru apărarea ei curgea sângele în şiroaie.

Toate aceste începuturi de cultură naţională, privite însă de departe de ochiul unui străin european, aveau negreşit să apară ca prea localnice şi prea închise marilor interese ale civilizaţiei apusene... Străinul care se găsea în mijlocul lor nu se simţea ca la dânsul acasă. Ele formau tot atâtea îngrădiri care limitau confortul vieţii internaţionale. În schimb însă ele dădeau celor obişnuiţi cu dânsele o călăuză sigură şi un reazâm practic. Ele îşi aveau rostul lor.

Un istoric din antici tate ne povesteşte despre o ţară al cărei climat avea curioasa proprietate de a întrupa din jocul luminii şi din umbrele de nouri tot felul de forme a unor animale fictive, care, proiectate apoi în zare, făceau groaza străinilor care vizitau ţara. Dar locuitorii indigeni să obişnuiseră aşa de mult cu aceste forme de animale, încât după de ei se călăuzeau în viaţa lor practică.[420]

Aşa şi formele culturii noastre rudimentare. Sufletul poporului nostru se regăsea în mijlocul lor ca într-un vestmint croit pentru dânsul. Ele ocroteau fondul strămoşesc al vieţii noastre naţionale.

---

420 Citat de E. Lytton Bulwer, England and the English, p. 4.

Şi tot acest fond strămoşesc a fost părăsit şi uitat prin influenţa politicianismului…

Prin care mijloace au izbutit ei, politicienii, să transforme într-un timp aşa de scurt sufletul poporului nostru? Prin ce farmec au izbutit ei să momească şi să robească atâtea capete care s-au alipit lor şi ne-au adus astfel pseudocultura de astăzi?

CAPITOLUL V

1. – O sofismă ingenioasă. Politicienii cer ca reformele introduse de dânşii să nu fie judecate după realitatea lor însăşi, ci după valoarea unui pretins ideal pe care l-ar indica pentru viitorul ţării. 2. – Explicarea psihologică a succesului pe care l-a avut politicianismul la noi. Starea sufletească, a popoarelor ce trăiesc din păstorie şi agricultură primitivă. Legătura între această stare sufletească şi promisiunile revoluţionarilor politicieni. 3. – Felul de studii pe care le făcură primii tineri români duşi în străinătate. Instituţia bursierilor. Carte bună pentru orice. Ştiinţa prin care se improvizează fericirea ţării. Raţionalizarea legilor şi instituţiilor.

L – Dar înainte de a răspunde la această întrebare, este mai nimerit a elucida o nedumerire – care, susţinută prin o ingenioasă sofismă de judecată, a reuşit să se comunice unui mare număr din inteligenţele publicului nostru –, nedumerirea următoare: Foarte bine, vor fi gândind mulţi din cititorii noştri, formele externe, pe care politicienii noştri le-au împrumutat culturii

apusene, n-au fost cerute şi n-au deşteptat un fond sufletesc corespunzător în viaţa poporului; ele au rămas la suprafaţă; dar totuşi nu pot ele servi, de azi înainte, ca un ideal pentru dezvoltarea poporului român? Nu pot ele forma albia – astăzi poate nesigură, dar mâine din ce în ce mai stabilă – care să determine cursul vieţii poporului nostru? Şi atunci – dacă astfel –, critica ce ai făcut nu se îndreaptă ea, la urma urmelor, contra poporului român însuşi? Cum, nu-l crezi pe el capabil să se adapteze culturii apusene? N-ai încredere în puterea lui de viaţă? Urmezi exemplul fanarioţilor de odinioară, care se îndoiau că românii pot avea un stat şi chiar o limbă?

Sofismul este ingenioasă, recunosc, şi ea poate servi ca tip altor sofisme pe care le găsim prin tratatele de logică.

Adică ce susţine, în aparenţă, sofismul? Că idealul este necesar pentru dezvoltarea unui popor. Poate fi tăgăduit adevărul cuprins în această afirmare? Nu, negreşit. A-l contrazice, ar fi să contrazici toate învăţămintele istoriei şi întreaga direcţie a ştiinţei sociale de astăzi. Nimeni nu s-a gândit la aceasta. Acum însă, care este fondul pe care sofismul îl ascunde? Iată-l. Anume forme – pe care le găsim la popoarele culte din apusul Europei şi care, luându-se drept ideal de alte popoare, ar putea fi, negreşit, utile, fiindcă ar deştepta în conştiinţa acestora străduinţa spre mai bine – se găsesc astăzi, din anumite împrejurări, nu ca ideal, ci ca o realitate în trup şi oase pe pământul ţării româneşti; ca realitate, ele sunt detestabile; dar noi să nu le judecăm după

realitatea lor, ci după ceea ce ar fi ele ca ideal! Adorabil. Adică cum oare?

Formele culturii apusene, care s-au întrupat la noi în anumite instituţii, din care anumiţi oameni, sau anumite coterii politice, trag profite personale în paguba ţării întregi[421], să nu influenţeze viaţa politică a poporului nostru prin realitatea lor, ci prin idealul pe care ele l-ar putea constitui? Asupra moralului nostru să nu influenţeze exemplele detestabile, singurele reale, pe care le avem din partea politicienilor, ci exemplele ideale pe care ei le scriu prin gazete? Asupra dezvoltării economice a ţării noastre să nu influenţeze practica reală a institutelor noastre de credit, ci practica ideală pe care ele ar putea să o aibă? în sfârşit, nu ceea ce se vede şi se petrece în fapt, ci ceea ce ar trebui să se vadă sau să se petreacă are o influenţă hotărâtoare asupra noastră? Iar peste câteva zecimi de ani să nu ne aşteptăm la tristele rezultate pe care le aduce realitatea lucrurilor, ci la nişte rezultate ideale pe care le va aduce cu sine, el, din sfera lui senină, idealul?

Foarte ingenios, nu este aşa?

Ai un copil de şcoală şi vrei să-i dai o bună educaţie. Dar, din diferite împrejurări, nu găseşti omul căruia să-l încredinţezi. Atunci te gândeşti la

---

421 Ca un exemplu tipic de cum procedează politicianii noştri pentru favorizarea unor anumite instituţiuni la care ei sînt direct interesaţi ne poate servi legea de prelungire a privilegiului Băncii Naţionale, votată in 1901. Politicianii au acordat Băncii avantagii de cîteva zeci de milioane în paguba ţării, şi aceasta fără ca banca să le fi cerut măcar !

următoarea combinaţie: laşi copilul pe mâna primului venit şi te mulţumeşti să scrii pe păreţii camerii sale de studiu toate preceptele pedagogice. După puţin timp constaţi la copilul tău cele mai urâcioase deprinderi. Te alarmezi. Improvizatul pedagog însă îţi dă curaj, zicându-ţi: N-avea grijă, preceptele pedagogice stau încă scrise pe perete!

Sau alt exemplu – acela chiar luat prin analogie după un fapt real.

A fost o bună idee că s-a constituit un Domeniu al Coroanei, care, pe lângă alte scopuri, prin agricultura sistematică ce se va face pe dânsul, va avea să servească drept model cultivatorilor învecinaţi. Munca organizată pe dânsul, dirijată după ultimele cerinţe ale ştiinţei, să fie ca un ideal pentru fiecare agricultor român. Excelent. Coroana a şi înţeles acest scop şi s-a grăbit să-l realizeze pe cât i-a fost cu putinţă. Să presupunem însă că în locul celui care poartă coroana regală română ar fi fost un altul, un oarecare Milan Obrenovici, bunăoară, care s-ar fi grăbit să arendeze toate terenurile sub orişice condiţii, numai bani să iasă, mulţumindu-se cu semnarea legii de înfiinţare a Domeniului şi publicarea ei peste tot locul, adică cu afirmarea idealului… Tot aceiaş lucru ar fi fost? 136 x

Nu vi se pare că această sofismă reaminteşte judecata unor funcţionari europeni de prin coloniile africane, care spoliază şi jefuiesc bietele populaţii indigene în numele principiilor democratice?

Şi cel puţin aceştia au o scuză – tristă scuză!

– pentru urâtele lor fapte, pe aceea de a fi reprezentanţii unei rase superioare, cu drepturi acordate de civilizaţie de a trăi din munca unei rase inferioare. ld/

Dar politicienii noştri? Care le este originea? Care le sunt drepturile?

Sporit-au ei cu ceva puterea de muncă a acestui popor? Nu; ei sunt de preferinţă consumatori, iar nu producători de muncă. Atunci ce înţeles să aibă cuvintele lor de a avea încredere în puterea de viaţă a poporului român? Lăsând la o parte ingenioasa sofismă, niciun înţeles altul decât următorul: ţara este bogată şi poporul blajin, iar noi, politicienii, putem duce încă multă vreme viaţa de paraziţi de până acum. A suportat el, bietul român, alte multe poveri pe umerii lui în trecut. Credeţi că n-are să suporte el şi pe acelea pe care i le impunem noi cu pseudocivilizaţia de azi? Nu-l cunoaşteţi bine, domnilor! N-aţi voit niciodată să vă scoborâţi până la el şi să vă convingeţi de puterea lui, nemărginita lui putere de... răbdare!

A! fără îndoială, dacă din rândurile acestor politicieni s-ar recruta oamenii care să dea exemplul corectitudinii în conducerea afacerilor publice! Dacă frumoasele lor cuvinte ar începe să aibă o actualitate în însăşi faptele lor! O! atunci s-ar putea vorbi de ideal şi de binefacerile lui!...

Dar acest ideal, care de altminteri întreţine în toate cazurile viaţa societăţilor, nu întreţine, din nenorocire, totdeauna şi fericirea indivizilor în parte. El cere mai adesea sacrificii decât dă avantaje acestora din urmă! De aceea el este greu

de cultivat, mai ales de către politicieni![422]

Oare găsit-au politicienii noştri mijlocul de a alege un ideal care să înceapă prin a da avantaje personale înainte de a se simţi binefacerile lui pentru societate? < 2. – Prin ce mijloace au izbutit politicienii noştri să robească într-un timp aşa de scurt sufletul poporului român? Prin ce farmec au ştiut ei să momească atâtea capete care s-au alipit lor şi ne-au adus astfel în starea de pseudocultură în care ne găsim astăzi?

Răspunsul la asemenea întrebări mi se pare a fi numai unul; acela care, în teză generală, s-a adeverit a fi o lege urmată în dezvoltarea tuturor popoarelor care s-au aflat în condiţiile în care ne-am aflat şi noi. Adevărul anume că orice popor – şi deci cu foarte multă probabilitate şi al nostru inclusiv –: se robeşte cu uşurinţă unui gen nou de viaţă, de câte ori în acest gen nou de viaţă se exaltă viţiile sau relele sale deprinderi din trecut. Virtuţile sau deprinderile bune sunt ca zidurile de apărare ale individualităţii unui popor; ele sunt uneori greu de dărâmat, şi în toate cazurile greu de reconstituit; viţiile sau deprinderile rele însă sunt totdeauna ca nişte porţi deschise oricărei inovaţi uni venite din afară. Alegi mijlocirea celor dintâi, atunci ai nevoie de timp până să schimbi genul de viaţă al unui popor; căci virtuţile sau

422 Aserţiunea lui Motru cu privire la existenţa raselor superioare şi inferioare, lipsită de temeiuri ştiinţifice, are drept corolar acceptarea tezei conservatoare de legitimare a exploatării colonialiste. Aşa cum rezultă din acest pasaj, ca şi din alte consideraţii, el nu rămîne însă indiferent la consecinţele nefaste ale spolierii capitaliste (n. ed.).

deprinderile bune cer totdeauna sacrificii, şi poporul nu e dispus să le acorde într-un timp prea scurt; alegi însă mijlocirea viţiilor sau relelor deprinderi, atunci calea ţi-e scurtă; momeala reuşeşte. Poporul te primeşte chiar cu entuziasm. Noul gen de viaţă pe care tu-l aduci este un simplu decor, care vine să poleiască sau să rafineze o veche slăbiciune.

Aşa se explică şi izbânda politicianismului nostru. El a intrat în viaţa poporului român pe poarta cea larg deschisă a unei vechi, nenorocite deprinderi… Am amintit această deprindere de ei te va ori în cursul acestor pagini; ea este de altfel destul de răspândită în mijlocul omenirii. Această deprindere este comună mai tuturor popoarelor care trăiesc cum a trăit până acum de curând şi poporul nostru, din păstorie şi munca agricolă primitivă. Ea poate fi descrisă astfel: în organizaţia popoarelor care trăiesc din păstorie şi muncă agricolă primitivă, individul găseşte un mediu puţin prielnic pentru dezvoltarea energiei sale economice. Tehnica producţiei obişnuieşte pe individul acestor popoare cu o inexactă preţuire a timpului şi cu o prea slabă responsabilitate personală. Ca membru al unui popor de păstori şi de agricultori primitivi, individul găseşte în comunitatea familială, precum şi în uşurinţa cu care se pot dobândi cele necesare vieţii, nişte sprijine care îl scutesc de o prea mare încordare; el e mai curând înclinat să pună pe seama liberalităţii naturii, decât a muncii sale proprii, rodul pe care-l culege. Şi până la un oarecare punct, cu multă dreptate. În faza în care se

găseşte tehnica producţiei lui, influenţa naturii este în adevăr covârşitoare. O ploaie venită la timp, sau o primăvară fără îngheţ, preţuiesc mai mult decât orice muncă depusă de om. În asemenea condiţii, cum n-ar fi înclinat individul să creadă că natura face totul, şi omul nimic? Belşugul ca şi sărăcia vin de sus, ca ploaia şi îngheţul; individul le suportă fără să li se poată împotrivi. De fapt el nici nu riscă pe se coteala sa proprie să braveze pe una sau pe alta, ci de regulă se încorporează unor comunităţi strâns unite, care îl adăpostesc în timpurile grele. 138

Această lipsă de energie în câştigarea vieţii nu exclude însă orice fel de alte calităţi. Poporul constituit din păstori sau din agricultori primitivi poate fi, din punctul de vedere al moravurilor de familie, al obiceiurilor şi al patriotismului, un popor foarte ridicat; şi aşa a şi fost poporul nostru. Indolenţa cu care el aştepta culegerea fructelor sau creşterea vitelor nu atrăgea după sine aceeaşi indolenţă în întâmpinarea vrăjmaşilor care călcau hotarele ţării! De asemenea nici zilele de muncă pe care el le abătea de la scopuri economice nu erau puse la dispoziţia desfătărilor corporale. Poporul nostru, fără îndoială, n-a dus viaţa. pe care a dus-o cetatea Sybaris!

Dar deprinderea lui nenorocită de a-şi înfăţişa producţia economică întocmai ca o mană cerească venită de sus era pentru el o poartă deschisă care avea să-l expună la multe ademeniri nenorocite în viitor. Cel dintâi care s-ar fi ridicat să-i zică: „Fraţilor, am găsit mijlocul să fim cu toţii fericiţi. Ascultaţi de mine, căci poveţele mele sunt

spre folosul tuturor şi spre paguba nimănui”… el, blândul popor român, avea să-l privească încrezător şi să-l asculte până la sfârşit. Iar acesta ar fi continuat, exaltându-i nenorocita sa deprindere, astfel: „Fraţilor, voi n-aţi cunoscut până acum decât o parte din fericire, căci partea cea mai mare v-a fost ascunsă de răuvoitorii voştri! Dacă aţi cunoaşte-o însă şi pe aceasta! Ea este aşa de nemărginită, că poate mulţumi pe toţi românii deopotrivă: sătean, meseriaş, preot, neguţător, soldat, student, boier, Domn… Ea vine de la Dumnezeu, ca soarele, ca aerul, ca apa; ea este proprietatea universală. Dacă voi aţi putea-o atinge şi gusta! u – „Dar cum? Dar, cum? Vorbeşte, Făt-Frumos, şi dă-ne această fericire nemărginită”. – „Nimic mai uşor, fraţilor! Decretăm egalitatea tuturor la drepturile politice! Raţionalizăm instituţiile publice. Decretăm pe popor suveran, şi atunci el câştigă şi dreptul la fericire! Se poate ceva mai uşor? Nu vă cerem, cum vedeţi, nici vreo osteneală, nici vreo obligaţie… De bunăvoie, frăţeşte! Toţi suntem fiii lui Dumnezeu! Toţi avem acelaşi nume de român! De ce unii să sufere, şi alţii să aibă prea mult, când eu am mijlocul să-i fac pe toţi fericiţi?…”

Sărmane blând popor, cum erai tu să nu fii fermecat de aceste dulci cuvinte? Acel care le rostea era conducătorul tău natural: un *Făt-Frumos* din poveste, care venea să-ţi deschidă o grădină cu poame încă neculese!…

Această învechită a ta deprindere de a aştepta îmbunătăţirea traiului de la bunăvoinţa Celui-de-sus, de la ploaie, aer şi soare a fost

poarta cea larg deschisă prin care a intrat în mijlocul tău primul politician periculos. Lui îi urmară în curând alţii, apoi alţii, din ce în ce mai nesinceri, mai speculatori, până ce, în câţiva ani, ei ajunseră să pună stăpânire pe destinele tale. Acum tu eşti robul acestor politicieni. Nemărginita fericire promisă n-a venit; tu ai rămas tot la bunăvoinţa naturii; la ce-ţi aduce o ploaie şi o primăvară fără îngheţ; în schimb însă ei, politicienii, culeg roade dulci din raţionalizarea instituţiilor create de dânşii, atât pe timp de secetă, cât şi pe timp de îngheţ!

138 O ilustrare a acestui adevăr prin fapte este dată de către Ed. Démolins.

Les français d aujourd'hui, les types sociaux du midi et du centre, p. 1 – 265.

Ei, paraziţii rănii tale, urmează să te adoarmă cu vechiul cântec care te-a fermecat timp de o jumătate de veac. Şi tu-i asculţi şi le faci pe voie, fiindcă în cântecul lor recunoşti urmele slăbiciunii tale sufleteşti…

Să fi venit oare vremea, dragul meu popor român, să înţelegi, în sfârşit, de acum înainte, ce primejdioasă amăgire pentru viitorul tău se ascunde la cântecul lor?…

3. – Iată pe primii pioni ai acelui lung convoi de emigrare spre şcolile Apusului, pe care îl începe tinerimea română încă înainte de 1848! Să încercăm a ne apropia de felul lor de judecată, să intrăm în sufletul lor. Ce cereau aceşti tineri români de la şcolile şi cultura Apusului? Ce gol

sufletesc aveau ei de împlinit? Ce dorinţe de realizat?

Interesantă problemă şi nu îndestul de studiată de istoricii noştri!

Ce cereau într-adevăr aceşti tineri? O armă de luptă pentru a apăra libertatea conştiinţei în contra unor tradiţii susţinute de dogmele bisericeşti? Deloc. Certe sau persecuţiuni religioase ei nu cunoscuseră în ţara lor, şi prin urmare nu aveau nevoie de toată această armătură pe care ştiinţa Apusului o punea la dispoziţia liberei cugetări!

Cereau ei de la ştiinţa Apusului o călăuză pentru întreprinderile industriale şi comerciale? Şi mai puţin. Tinerii noştri mergeau în Apus fără gândul de a începe, reîntorşi în ţară, o întreprindere industrială sau comercială!

Atunci, erau ei reprezentanţii unor curente sociale bine definite şi cereau de la şcolile Apusului o iniţiare pentru înţelegerea şi susţinerea mai departe a drepturilor lor politice şi sociale? Nici aceasta. Tinerii români, ieşiţi din pătura săracă a ţării noastre, ajunşi în străinătate, nu întârziau să se înfrăţească cu fiii celor mai cunoscuţi boieri. Străinătatea îi înfrăţea pe toţi. Bogaţi şi săraci, nobili şi plebei, ei făceau deopotrivă parte din aceeaşi societate; contribuiau cu toţii pentru întâmpinarea cheltuielilor la studii a compatrioţilor lipsiţi de mijloace materiale[423]. Şi

423 a se vedea Regulamentul şi Statutele Societăţii Studenţilor Români din Paris, precum şi mersul acestei societăţi pe anii 1846 – 1847. In Anul 1848 în Principatele române. Acte şi documente, I, p. 10 şi urm., de asemenea I.

numărul acestor lipsiţi de mijloace creştea necontenit... Să fi fost între ei în adevăr atâtea talente care, fără acest ajutor de a vedea străinătatea, erau să fie pierdute pentru ţară? Aceasta nu ne preocupă. Faptul important pe care trebuie să-l reţinem este că dreptul la un ajutor sau la o bursă fu acordat încă de atunci de către cei bogaţi cu multă uşurinţă; iar mai pe urmă, aruncat acest drept asupra statului, el deveni o instituţie. Aşa fiind realitatea lucrurilor, nu vedem cum să fi fost cu putinţă o serioasă întărire a revendicărilor sau a curentelor sociale de pe urma cunoştinţelor pe care avea să le aducă cu dânşii aceşti tineri bursieri trimişi în străinătate pentru studii?!

Nu, desigur. Nici apărarea libertăţii de conştiinţă; nici avântul întreprinderilor industriale potrivite ţării noastre; nici, vreo revendicare precisă pe terenul politic şi economic, nimic din toate acestea nu stă în sufletul acelor tineri care mergeau în Apus. Scopul lor era mult mai înalt şi mai vag. Ei mergeau în străinătate ca să înveţe *carte*: adică *carte bună pentru orice*. Ei cereau ca şcolile Apusului să le dea o formulă prin care se poate improviza fericirea ţării lor! Ei voiau – după tipica expresie a unuia dintre ei140 – ca „învăţătura să le plouă în cap”, ca pe urmă, întorşi în ţară, să o reverse şi ei asupra iubiţilor compatrioţi! Ce ploaie mănoasă, în adevăr! Ea este mai mănoasă şi decât aceea pe care o trimete

---

Bianu, întîii bursieri români în străinătate, în Revista nouă, I, 421 – 431.

bunul Dumnezeu ca să rodească holdele; căci aceea pe care o trimete bunul Dumnezeu nu poate să profite decât aceluia care are un pământ în posesie, pe când ploaia venită din învăţătură profită tuturor; ea cade, în adevăr, spre binele tuturor şi spre paguba nimănui!

Cu o asemenea învăţătură erau siguri ei, tinerii plecaţi la studii, că la înapoierea lor în ţară au să fie primiţi cu braţele deschise! Ei aveau să facă pe compatrioţii lor să-şi vadă visul cu ochii!

Dar unde aveau să găsească ei o asemenea învăţătură miraculoasă? Şi dacă se găsea undeva, cine să povăţuiască pe tinerii români să se îndrepte spre ea şi să nu rătăcească pe căi lăturalnice?

Cine altul dacă nu povăţuitorul nedezlipit de lângă fiecare om, instinctul?

Primii pioni ai acestui lung convoi de emigrare nu stătură mult timp la îndoială; în majoritate, ei ascultară de instinct şi merseră la şcoala de *drept*.

Colegii le călcară pe urme.

Mănoasa ploaie nu întârzie să se arate. După puţini ani, ţara fu plină de politicieni şi de avocaţi.

Acum visul se văzu cu ochii.

Ce este tehnica de producţie a păstorului şi a agricultorului primitiv faţă de tehnica pe care şi-a aprob [r] iat-o avocatul şi politicianul?!

În tehnica de producţie a păstorului şi a agricultorului primitiv, improvizaţia naturii joacă, negreşit, un rol destul de mare, dar munca omului totuşi are şi ea un oarecare rol, în orice caz acela de a se repeta câteva luni în fiecare an; pe când în

tehnica de producţie a avocatului şi politicianului, improvizaţia naturii e tot, şi munca aproape nimic. Câţiva ani – 3 – 4 – până la luarea diplomei, până ce s-a umplut rezervorul cerebral – şi de aci înainte mănoasa ploaie începe să rodească. Cunoştinţa câtorva termini juridici este de ajuns pentru a asigura fericitului posesor un câştig convenabil fără multă muncă: ai carte, ai parte.

Alte popoare, vai! cât de nenorocite sunt ele în această privinţă! Niciunde cartea nu revarsă atâta fericire asupra oamenilor. Pretutindeni luptă şi muncă încordată, cu tot ajutorul cărţii... Niciunde cartea nu improvizează fericirea omenească!

Dar la noi?! La noi, cartea pe care o aduceau cu dânşii avocaţii şi poliţieianii avea o putere miraculoasă. Ea era de altă natură sau, mai bine zis, era altoită pe alte deprinderi sufleteşti ca în Apus.

Efectele ei fură în adevăr uimitoare.

Întemeiaţi pe dânsa, poliţieianii şi avocaţii noştri începură a raţionaliza obiceiurile şi instituţiile ţării; negreşit, spre folosul tuturor şi spre paguba nimănui![424]

Raporturile juridice ale ţării erau guvernate de legi defectuoase. Aceste legi nu conveneau unui popor cult şi bogat – cum trebuia să fie poporul român. Ele fură înlocuite cu legile franceze, fiindcă aceste legi erau potrivite unui

---

424 140 Scarlat V. Vîrnav, Biblioteca Română din Paris fundată în anul 1846,
Paris, 1846, Ed. Bautruche ; republicată în Anul 1848... Acte şi documente, I, p. 24.

popor cult şi bogat. Avocaţii şi politicienii îşi făcură astfel cartea lor indispensabilă şi traseră mari beneficii de pe urma acestei înlocuiri" J. Dar, negreşit, direct ei nu păgubeau pe nimeni: beneficiile lor fură spre folosul tuturor şi paguba nimănui.

Ţara era lipsită de instituţii raţionale! Avocaţii şi politicienii se însărcinară să le creeze. Ei deteră mai întâi poporului român o constituţie politică pe baza căreia românul îşi asigura suveranitatea sa de cetăţean, iar ei, politicienii, îşi asigurară un mod de câştig fără prea multă muncă. În curând însă baza constituţiei deveni neîndestulătoare pentru numărul lor tot crescând. Atunci politicienii, conduşi tot de raţiune, creară şi alte instituţii economice, pe care le îmbogăţiră cu privilegii acordate gratis de stat – adică tot de ei – şi îşi măriră sfera beneficiilor personale. Direct, ei nu păgubiră, negreşit, pe nimeni. Raţionalizarea instituţiilor era spre folosul tuturor şi paguba nimănui.

Când şi instituţiile economice ajunseră insuficiente – numărul celor cu carte creştea necontenit! –, atunci politicienii şi avocaţii îşi aduseră aminte că raţiunea cere, ba chiar impune, să se solicite aducerea în ţară a capitalurilor străine pentru întemeierea unei industrii naţionale! Şi ei se grăbiră a invita capitalurile străine să vină, oferindu-le scutiri de vamă şi prime mai mari decât în ţara lor. Pentru aceste servicii ei se mulţumiră cu beneficiile ce se cuvin de drept unor samsari cinstiţi. Astfel, în modul cel* mai cinstit din lume, ei încasară tantieme

convenabile în calitate de membri ai consiliilor de administraţie de pe lângă diferite fabrici, societăţi de asigurare, întreprinderi petrolifere etc. Păgubesc ei pe cineva direct? Negreşit că nu. Beneficiile industriei lor sunt spre folosul şi paguba nimănui!

Dumnezeule, ce carte miraculoasă adus-au cu ei tinerii veniţi din şcolile Apusului! Ce misterioasă tehnică descoperit-au ei ca să-şi creeze rente fără să depună muncă şi capital, şi totuşi spre folosul tuturor şi paguba nimănui…

Cum s-ar fi putut oare ca aceşti vrăjitori ai cărţii să nu momească ei sufletul poporului român? Se poate cineva opune unui om care improvizează fericirea şi bogăţia?

Şi fiecare politician putea să fie un asemenea om!

În lunga sa viaţă de atâtea secole, poporul român a trecut prin multe momente grele, dar a trecut şi prin momente de belşug. Natura a fost adeseori miloasă cu dânsul. În nenumăraţi ani ea acoperea munţii şi văile ţârii cu o mândreţe de iarbă, pe care turmele, păscând-o, creşteau şi se înmulţeau, spre fericirea şi bogăţia a zeci de mii de români. Şi tot natura înzecea şi însutea sămânţele aruncate mai mult la voia întâmplării de mâna agricultorilor încă neinstruiţi… Dar niciodată n-a fost natura aşa de miloasă pentru poporul român ca din momentul ce în sânul lui s-a arătat politicianismul!

În mai puţin de o jumătate de veac, natura îl copleşi de toate bunătăţile pe care atâtea secole de-a rândul i le refuzase până aci. Astăzi, „când

vorbim de nişte vremuri de care nu ne desparte decât o jumătate de veac, de nişte vremuri despre care sunt încă în mijlocul nostru cetăţeni care ne pot vorbi, căci le-au apucat şi făcut, facem istoria contemporană. Şi totuşi tinerii, care n-au apucat acele vremuri, abia ar putea să şi le închipuiască, iar bătrânii, care s-au obişnuit cu libertăţile de care ne bucurăm astăzi, găsesc atâta deosebire între ce era atunci şi ce este astăzi, încât starea politică a ţării şi a poporului român de atunci par a fi nişte amintiri depărtate din istoria veacurilor”.

„Ţara era îngenunchiată, umilită şi supusă capriciului puterilor vecine; masa poporului, asuprită, lipsită de dreptyiri, lipsită de libertăţi, birnică şi muncită numai ca să îmbogăţească pe câte un fanariot şi pe o clasă privilegiată care-şi însuşise drepturi fără să-şi impună şi datorii…”

Astăzi, „opera gigantică, făcută de bărbaţii de atunci, neîntrecuţi în patriotism şi iubire de ţară, s-a desăvârşit cu încetul, încât toate punctele care în proclamaţiunea din iunie 1848 erau enunţate ca nişte legitime aspiraţiuni, sunt toate realizate, ba încă unele au depăşit chictr aspiraţiunile de atunci”.

„Proclamaţiunea de la 1848 stabilea egalitatea şi frăţia…

Tot atunci s-a ridicat ideea de a avea toate straturile societăţii reprezentanţi în Adunarea Generală; şi astăzi vedeţi în reprezentaţi unea naţională, Cameră şi Senat, strălucind fiii poporului mai mult decât urmaşii vechilor clase privilegiate…

Proclamaţiunea a dorit, pentru prosperitatea

noastră economică, să avem o Bancă Naţională, şi astăzi această instituţie înfloreşte... pentru binele şi prosperitatea comerciului şi creditului nostru...

Mişcarea de la 1848 fu generoasă şi iubitoare cu toţi românii, ea ne luă de mână, ne călăuzi mintea, ne încălzi inima, ne deschise ochii şi ne făcu să vedem că, precum Dumnezeu făcuse pe toţi oamenii deopotrivă, tot astfel e drept, e bine, e folositor tuturor ca deopotrivă înaintea legilor, înaintea drepturilor şi sarcinilor să fie şi românii toţi.

Comerciantul cetăţean este rodul cugetării şi iubirii oamenilor de la 1848...

Astăzi în epoca de progres şi civilizaţie la care am ajuns, în mijlocul libertăţilor largi de care ne folosim, întoarceţi-vă privirea numai cu 50 ani înapoi şi, lăudând pe Dumnezeu, aduceţi prinosul vostru de admiraţiune şi recunoştinţă giganţilor redeşteptării naţionale..."[425]

Mărire vouă, pöliticianilor români! Voi ne-aţi dat un nume şi o patrie! Voi ne-aţi dat bogăţie şi fericire! Voi aţi creat România de astăzi!...

Şi toate aceste măreţe fapte, numai prin puterea concepţiilor Voastre, cu un singur gest. Niciun om care să se împotrivească; nicio vărsare de sânge! Aţi zis şi s-a făcut, întocmai după cuvântul Evangeliei!

De aceea nu e de mirare că, în urma minunilor săvârşite de voi, s-a înrădăcinat în mintea poporului nostru credinţa că la Dumnezeu

---

425 Din discursurile pronunţate la serbarea din 11 iunie 1898 pentru aniversarea a 50 ani a revoluţiunii din 1848.

şi în ţara românească toate sunt cu putinţă!

CAPITOLUL VI

1. – Creşterea de bogăţie de pe urma reformelor introduse de politicieni. Martirii de la 1848. Suferinţă pasivă şi sacrificiu. Numai sacrificiul contribuie la binele public. 2. – Creşterea de bogăţie explicată prin împrumuturile făcute de stat în străinătate. Statele puternice sunt state tentaculare. Reformele introduse de politicieni sunt spre paguba reală a generaţiilor viitoare.

1. – A necesitat o vreme îndelungată până când în inteligenţele de elită ale omenirii să prindă şi să se întemeieze adevărul că din nimic nu poate să rezulte ceva. *Ex nihüo nihil*! Chiar astăzi imensa majoritate a omenirii – şi o bună parte din populaţia europeană, deşi compusă din popoarele cele mai culte – păstrează încă credinţa că fenomenele naturii se pot improviza prin voinţa unor fiinţe supranaturale. Dar cu toate acestea, adevărul, întrevăzut de inteligenţele de elită, a pătruns şi reformat întreaga ştiinţă omenească; şi prin mijlocirea acesteia el îşi are răspândirea asigurată. Fiecare şcoală nouă este pusă în serviciul lui ca o fortăreaţă care-i asigură înaintarea. Unul după altul se desprind din masa compactă a celor inculţi capetele acelor care rup cu credinţa de până aci şi primesc adevărul fundamental al ştiinţei moderne: din nimic nu poate să rezulte ceva. Fenomenele naturii, deşi

vecinic sub înfăţişări variate, în fond ele nu adaugă şi nici nu ridică nimic din suma constantă a energiei universale. Legea conservării energiei stă la baza tuturor explicărilor pe care ni le dă ştiinţa asupra fenomenelor naturii. *Ex nihüo nihil*.

Numai faptele politicienilor români au pretenţiunea de a face excepţie de la această lege a determinismului universal. Ele rămân în afară din cadrul fenomenelor asupra cărora se poate da o explicare ştiinţifică. Ele sunt adevărate minuni…

O ţară săracă, fără burghezie, fără comerţ, se transformă deodată într-o ţară având în frunte o burghezie care scontează pe piaţa financiară un portofoliu de milioane! O ţară căreia nu i s-a adăugat nici teritoriu nou, nici colonii; şi în care nu s-a schimbat aproape deloc tehnica producţiei, omul producător rămânând la aceleaşi deprinderi; o asemenea ţară se trezeşte deodată cu un buget de sute de milioane şi cu instituţii financiare care dau, în comparaţie cu celelalte instituţii similare din Europa, cele mai ridicate beneficii!

De unde această creştere de bogăţie? De unde această *piusvaloare* care a umplut lăzile burghezilor, ale instituţiilor financiare şi ale visteriei statului?

Misterul acesta îl explică politicienii noştri, cu toată candoarea inocenţii care se cuvine pentru asemenea ocazii, în chipul următor:

Am raţionalizat instituţiile statului; şi cu această raţionalizare s-a improvizat şi bogăţia! Am ridicat de pe grumajii naţiunii lanţurile de sclavie, şi cu aceste lanţuri am ridicat deodată şi sărăcia! Naţiunea, de îndată ce a putut respira aerul

libertăţii, a dobândit şi credit şi fericire. În aceste stă misterul îmbogăţirii noastre. Ne-am culcat săraci, şi ne-am sculat a doua zi bogaţi, fiindcă noi cei dintâi am respirat a doua zi din aerul cel dulce al libertăţii... Dar este destul aer ca să respire tot românul!

Aceasta este explicarea pentru cei de tot naivi.

Mai este şi alta, ceva mai şireată.

Am suferit, domnilor, noi (sau părinţii noştri), cei de la *48, pentru libertăţile şi instituţiile de care ne bucurăm astăzi! Nu vă miraţi de bogăţiile improvizate! Ele au fost răscumpărate de noi cu exiluri şi suferinţe de tot felul! Ele sunt rodul atâtor fapte de martiri! Dacă aţi fi fost atunci în rândurile noastre, nu ne-aţi mai critica astăzi. Aţi fi văzut câte aveam de îndurat. Dar nu, voi (sau părinţii voştri) să găseau în rândurile vrăjmaşilor, a acelor care n-aveau încredere în vitalitatea poporului român! Şi aşa cum aţi fost atunci, aţi rămas până acum: neîncrezători şi duşmani ai prosperităţii poporului!... Ne întrebaţi de originea bogăţiilor noastre? Noi vă răspundem: am avut destui martiri!...

Să ne înţelegem, domnilor politicieni! Martirologia voastră nu v-o contestă nimeni, dar nu vedem ce legătură poate fi între ea şi improvizarea unor bogătaşi dintr-o zi pe alta. Suferinţele voastre, sau ale părinţilor voştri, la ’48, au putut fi reale, admitem, dar realitatea lor nu implică şi necesitatea consecinţelor de prosperitate pe care le-aţi dobândit; ele au putut fi suferinţe curat individuale, fără efecte sociale; aşa

cum sunt de altminteri multe pe suprafaţa pământului. Este o diferenţă fundamentală între suferinţa impusă de împrejurări, suferinţa pasivă, şi suferinţa pe care şi-o dă omul singur, cu voinţă, aceea pe care o numim de obicei *sacrificiu*. Suferinţa pasivă este lipsită de consecinţe sociale. Ea este ecoul unui suflet individual; fenomen interesant de cunoscut din punct de vedere psihologic, dar foarte indiferent pentru binele altuia. Numai sacrificiul făcut cu voinţă este dătător de roade; numai el contează în viaţa socială. Acest adevăr n-are nevoie de multe comentarii; el se impune judecăţii oricărui cugetător. Este drept că, din nenorocire, acest adevăr nu este de natură să întărească optimismul omenesc. Ar fi fost mai bine ca din orişice suferinţă, fie cât de pasivă, să rezulte un bine oarecare social… Dar realitatea este odată dată, şi nimeni nu o poate schimba.

Omul care sufere, bunăoară, de lipsă, din cauza neprevederii sale, sufere real (cine se îndoieşte?), dar din suferinţa sa nu rezultă niciun sprijin pentru prosperitatea publică. Altfel, ce fericite ar fi popoarele constituite din cetăţeni care ar suferi de pe urma neprevederii! Numai suferinţa pe care şi-o impune omul singur, prin sacrificiul voluntar, numai aceea e spornică. Bunăoară, sacrificiul de a renunţa la o plăcere imediată, în vederea unui bun îndepărtat, folositor nu numai ţie, ci şi celor din jurul tău.

Tot aşa este cazul şi cu suferinţele din viaţa politică. Suferinţele pasive sunt şi aci reale (cine se îndoieşte?), dar tot aşa de indiferente binelui

public. Drepturile şi instituţiile politice nu se consfinţesc prin suferinţele acelora care n-au nimic de pierdut şi totul de primit, ci prin sacrificiile acelora care au ceva de pierdut; a acelora care nu numai suferă, ci se sacrifică. Altfel lupta politică s-ar asemăna prea mult cu aventurile haiduceşti. În adevăr, să judecăm puţin asupra acestei asemănări. Răstorni o alcătuire socială care nu corespunde interesului şi ambiţiunii tale, pentru a aduce o alta mai corespunzătoare, îţi expui viaţa, este drept; duci o luptă grea pe riscul şi pericolul tău. Treci prin multe primejdii, negreşit; dar prin aceleaşi primejdii trece şi haiducul. Ai învins. Ce-ţi rămâne ţie acum de făcut pentru a te deosebi de haiducul aventurier? Să-ţi impui sacrificii. Stăpân pe noile instituţii, să dai exemplul de supunere şi moralitate. Să subordonezi interesele tale interesului public, în vederea căruia acele instituţii au fost create. Să fii tu primul care să crezi în realitatea acestor instituţii. Să consolidezi prin fapta ta rolul lor social. Să faci din funcţionarea lor o binefacere pentru popor. Aşa ceva nu va face haiducul, se înţelege. Acesta tolerează mai departe crime şi asasinate; tu însă nu. Ai putea şi tu să abuzezi de instituţiile pe care le-ai creat; ai putea să-ţi organizezi un mare partid din bugetul statului, în fruntea căruia tu stai; ai putea să-ţi votezi recompense naţionale ţie şi prietenilor tăi… dar tu nu faci nimic din toate acestea. Tu lucrezi pentru prosperitatea publică, ştiind că prin aceasta, indirect, lucrezi şi pentru prosperitatea ta personală. Tu eşti un om politic,

iar nu un haiduc!

Aşa procedat-aţi însă, domnilor politicieni?

Să lăsăm la o parte martirologia voastră politică. Ea explică multe, dar numai ceea ce voiţi voi – nu!

2. – Explicarea fenomenului ce cercetăm nu trebuie cerută de la politicieni, căci ar fi să nu o avem niciodată. Să ne adresăm, pentru aflarea ei, judecăţii dezinteresate din care decurg în genere toate explicările ştiinţifice.

De unde această creştere de bogăţie, pe care, deodată cu introducerea civilizaţiei apusene, o constatăm la o parte din publicul nostru şi chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravaloarea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc? Cine a produs mai mult decât producea înainte pentru ca să înlesnească, în urmă, unei minorităţi să consume mai mult decât se consuma înainte?

Şi în răspunsul la aceste întrebări facem abstracţiune de modalitatea distribuire! acestei *supravalori*. În orice mod s-ar fi făcut ea, cinstit sau necinstit, enigma rămâne aceeaşi: înainte de a fi distribuită, de unde a venit această creştere de bogăţie?

Din însăşi faptul introducerii legilor şi instituţiilor apusene? Nu. Legile şi instituţiile, oricât de bine concepute ar fi ele, prin ele însăşi nu sunt un izvor de bogăţie. Ele pot să devină însă, întrucât se adaptează lor deprinderile sufleteşti ale unei societăţi: întrucât, adică, legii scrise pe hârtie corespunde o lege de conduită a

omului, singura lege creatoare de bogăţie. Dar aceasta nu s-a întâmplat la noi. Legile şi instituţiile apusene, este drept, s-au votat şi tipărit în *Monitorul oficial* al regatului, dar de viaţa practică a românului ele au rămas încă departe. Nicio deprindere, din câte ni le-a consolidat trecutul în sufletul nostru, nu s-a resimţit prea adânc de publicarea lor. Legile şi instituţiile apusene sunt încă într-o sferă de ideaţiune transcendentă pentru practica de toate zilele a poporului nostru. Creşterea de bogăţie, în tot cazul, nu provine din faptul introducerii lor.

Să provină ea din spolierea pe care minoritatea, purtătoarea aşa-zisei civilizaţii, o exercită asupra majorităţii poporului român? Până la un oarecare punct, da; aceasta ar fi o explicare. Totuşi nu de explicare suficientă.

Este drept că minoritatea purtătoare a civilizaţiei reţine pentru dânsa din bugetul statului un beneficiu prea mare, disproporţionat de mare în comparaţie cu valoarea serviciilor pe care ea le aduce poporului român. Ea formează clasa stăpânitoare în toată puterea cuvântului. În consecinţă, ea-şi plăteşte din punga contribuabilului un confort material relativ destul de bun. Are strade curăţele; teatre în care se distrează; şcoli care eliberează diplome pentru generaţiile menite a o continua; se îngrijeşte de igiena oraşelor în care ea trăieşte; de funcţie; de pensie şi de poliţie; iar în schimb dă foarte puţin. Minoritatea purtătoare de civilizaţie îşi permite chiar capriţii şi gusturi de milionar american. Îşi construieşte pentru uzul său personal vagoane de

dormit cu duşuri scoţiene, poduri de piatră de Boemia, gări şi palate impunătoare... şi toate din punga contribuabilului. Acesta din urmă – adică imensa majoritate a poporului român – trăieşte la ţară, în bordeie, fără igienă şi fără poliţie, decimat de mizerie. Disproporţia între beneficiul reţinut şi serviciul adus este mare, extraordinar de mare. Minoritatea mai apropiată de buget împarte şi-şi face, netăgăduit, o parte prea mare.

Cu toate acestea, spolierea esercitată asupra imensei majorităţi a poporului nostru nu explică creşterea învederată a bogăţiei publice. Ea ar explica-o numai într-un singur caz, anume: când elementele minorităţii stăpânitoare ar găsi în calităţile lor înnăscute mijloacele de a multiplica beneficiurile spoliate; când aceste elemente ar aparţine unei rase cu mult superioare rasei poporului spoliat, cum sunt, de pildă, englezii faţă de indigenii Indiei! Dar acesta nu este cazul de la noi... Elementele minorităţii noastre sunt mai mult forţe de consumare decât de producţie.[426]

un sprijin pentru prosperitatea publică. Altfel, ce fericite ar fi popoarele constituite din cetăţeni care ar suferi de pe urma neprevederii! Numai suferinţa pe care şi-o impune omul singur, prin sacrificiul voluntar, numai aceea e spornică.

---

426 Marele nostru poet Mihail Eminescu admite chiar că aceste elemente din minoritate – păturile superpuse, cum le zicea din sul – sînt cu mult inferioare rasei poporului român. Reproduc dintr-un remarcabil articol al său, publicat în ziarul Timpul din 8 aprilie 1882, cîteva pasagii foarte interesante în această privinţă. Mihail Eminescu nu-şi întemeia părerile sale pe cercetări ştiin-

Bunicară, sacrificiul de a renunţa la o plăcere imediată, în vederea unui bun îndepărtat, folositor nu numai ţie, ci şi celor din jurul tău.

Tot aşa este cazul şi cu suferinţele din viaţa politică. Suferinţele pasive sunt şi aci reale (cine se îndoieşte?), dar tot aşa de indiferente binelui public. Drepturile şi instituţiile politice nu se consfinţesc prin suferinţele acelora care n-au nimic de pierdut şi totul de primit, ci prin sacrificiile acelora care au ceva de pierdut; a acelora care nu numai suferă, ci se sacrifică. Altfel lupta politică s-ar asemăna prea mult cu aventurile haiduceşti. În adevăr, să judecăm puţin asupra acestei asemănări. Răstorni o alcătuire socială care nu corespunde interesului şi ambiţiunii tale, pentru a aduce o alta mai corespunzătoare, îţi expui viaţa, este drept; duci o luptă grea pe riscul şi pericolul tău. Treci prin multe primejdii, negreşit; dar prin aceleaşi primejdii trece şi haiducul. Ai învins. Ce-ţi rămâne ţie acum de făcut pentru a te deosebi de haiducul aventurier? Să-ţi impui sacrificii. Stăpân pe noile instituţii, să dai exemplul de supunere şi moralitate. Să subordonezi interesele tale interesului public, în vederea căruia acele instituţii au fost create. Să fii tu primul care să crezi în realitatea acestor instituţii. Să consolidezi prin fapta ta rolul lor social. Să faci din funcţionarea lor o binefacere pentru popor. Aşa ceva nu va face haiducul, se înţelege. Acesta tolerează mai departe crime şi asasinate; tu însă nu. Ai putea şi tu să abuzezi de instituţiile pe care le-ai creat; ai putea să-ţi organizezi un mare partid

din bugetul statului, în fruntea căruia tu stai; ai putea să-ţi votezi recompense naţionale ţie şi prietenilor tăi... dar tu nu faci nimic din toate acestea. Tu lucrezi pentru prosperitatea publică, ştiind că prin aceasta, indirect, lucrezi şi pentru prosperitatea ta personală. Tu eşti un om politic, iar nu un haiduc!

Aşa procedat-aţi însă, domnilor politicieni?

Să lăsăm la o parte martirologia voastră politică. Ea explică multe, dar numai ceea ce voiţi voi – nu!

2. – Explicarea fenomenului ce cercetăm nu trebuie cerută de la politicieni, căci ar fi să nu o avem niciodată. Să ne adresăm, pentru aflarea ei, judecăţii dezinteresate din care decurg în genere toate explicările ştiinţifice.

De unde această creştere de bogăţie, pe care, deodată cu introducerea civilizaţiei apusene, o constatăm la o parte din publicul nostru şi chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravaloarea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc? Cine a produs mai mult decât producea înainte pentru ca să înlesnească, în urmă, unei minorităţi să consume mai mult decât se consuma înainte?

Şi în răspunsul la aceste întrebări facem abstracţiune de modalitatea distribuire! acestei *supravalori*. În orice mod s-ar fi făcut ea, cinstit sau necinstit, enigma rămâne aceeaşi: înainte de a fi distribuită, de unde a venit această creştere de bogăţie?

Din însăşi faptul introducerii legilor şi

instituţiilor apusene? Nu. Legile şi instituţiile, oricât de bine concepute ar fi ele, prin ele însăşi nu sunt un izvor de bogăţie. Ele pot să devină însă, întrucât se adaptează lor deprinderile sufleteşti ale unei societăţi: întrucât, adică, legii scrise pe hârtie corespunde o lege de conduită a omului, singura lege creatoare de bogăţie. Dar aceasta nu s-a întâmplat la noi. Legile şi instituţiile apusene, este drept, s-au votat şi tipărit în *Monitorul oficiat* al regatului, dar de viaţa practică a românului ele au rămas încă departe. Nicio deprindere, din câte ni le-a consolidat trecutul în sufletul nostru, nu s-a resimţit prea adânc de publicarea lor. Legile şi instituţiile apusene sunt încă într-o sferă de ideaţiune transcendentă pentru practica de toate zilele a poporului nostru. Creşterea de bogăţie, în tot cazul, nu provine din faptul introducerii lor.

Să provină ea din spolierea pe care minoritatea, purtătoarea aşa-zisei civilizaţii, o exercită asupra majorităţii poporului român? Până la un oarecare punct, da; aceasta ar fi o explicare. Totuşi nu o explicare suficientă.

Este drept că minoritatea purtătoare a civilizaţiei reţine p pentru l dânsa din bugetul statului un beneficiu prea mare, disproporţionat de mare în comparaţie cu valoarea serviciilor pe care ea le aduce poporului român. Ea formează clasa stăpânitoare în toată puterea cuvântului. În consecinţă, ea-şi plăteşte din punga contribuabilului un confort material relativ destul de bun. Are strade curăţele; teatre în care se distrează; şcoli care eliberează diplome pentru

generaţiile menite a o continua; se îngrijeşte de igiena oraşelor în care ea trăieşte; de funcţie; de pensie şi de poliţie; iar în schimb dă foarte puţin. Minoritatea purtătoare de civilizaţie îşi permite chiar capriţii şi gusturi de milionar. american. Îşi construieşte pentru uzul său personal vagoane de dormit cu duşuri scoţiene, poduri de piatră de Boemia, gări şi palate impunătoare… şi toate din punga contribuabilului. Acesta din urmă – adică imensa majoritate a poporului român – trăieşte la ţară, în bordeie, fără igienă şi fără poliţie, decimat de mizerie. Disproporţia între beneficiul reţinut şi serviciul adus este mare, extraordinar de mare. Minoritatea mai apropiată de buget împarte şi-şi face, netăgăduit, o parte prea mare.

Cu toate acestea, spolierea esercitată asupra imensei majorităţi a poporului nostru nu explică creşterea învederată a bogăţiei publice. Ea ar explica-o numai într-un singur caz, anume: când elementele minorităţii stăpânitoare ar găsi în calităţile lor înnăscute mijloacele de a multiplica beneficiurile spoliate; când aceste elemente ar aparţine unei rase cu mult superioare rasei poporului spoliat, cum sunt, de pildă, englezii faţă de indigenii Indiei! Dar acesta nu este cazul de la noi… Elementele minorităţii noastre sunt mai mult forţe de consum acţiune decât de producţie.[427]

427 Marele nostru poet Mihail Eminescu admite chiar că aceste elemente din minoritate – păturile superpuse, cum le zicea din sul – sînt cu mult inferioare rasei poporului român. Reproduc dintr-un remarcabil articol al său, publicat în ziarul Timpul din 8 aprilie 1882, cîteva pasagii foarte interesante în această privinţă. Mihail Eminescu nu-

Rămâne o singură explicare. Ea nu e nouă; a fost mai ales în timpul din urmă chiar prea des repetată. Nou la ea este doar conştiinţa gravităţii ei, pe care nu toţi românii o au.

Creşterea bogăţiei noastre a venit de undeva evident: *ex nihilo nihil*. Ea a venit din economiile străinilor; din împrumuturi. Acestea s-au revărsat cu belşug asupra noastră, cum se revărsa odinioară Nilul asupra câmpiilor egiptene. Ele ne-au ameliorat confortul material în oraşe şi ne-au ridicat cifrele bugetului. Eram săraci până mai ieri, şi nimic nu făcea să se întrevadă bogăţia de astăzi. Dar cu introducerea civilizaţiei apusene, ni se întinse deodată şi o mână binevoitoare; poftiţi, luaţi ce vă lipseşte!

Ce armonie divină în lumea aceasta! Un râu care îşi adună apele din ţări depărtate, trece întâmplător prin câmpii expuse a fi năpădite de nisipurile deşertului, şi el se revarsă asupra lor, prefăcându-le în câmpii fertile, în paradis de; viaţă pentru om! Economii adunate cu atâta amar de sacrificii de către locuitorii unor ţări vechi şi puternice se revarsă deodată, ca o mană cerească, asupra unei ţări mici, aproape necunoscute! Ce armonie divină!

Ce uşoară ar fi viaţa… dacă ar fi aşa.

Din nenorocire, acel care a creat lumea n-a creat-o după concepţia politicianismului român.

ţifice conduse în mod sistematic, ele erau însă izvorâte dintr-o intuiţiune bogată, de poet, care de multe ori, în studiile antropologice,

---

şi întemeia părerile sale pe cercetări ştiin-

înlocuieşte cu succes judecata analitică. Iată acele pasagii: „Am avut neplăcuta datorie de a constata un adevăr despre care mă mir că nu-l formulaseră alţii înaintea mea, de vreme ce plutea în aer şi se impunea de sine însuşi, de-a constata adecă că tocmai în România poporul românesc n-a ajuns – decât cu rare excepţii, – *de a da expresie fiinţei sale proprii*. În viaţa publică, în şcoli, în literatură chiar, s-a superpus o promiscuitate etnică, din părinţi ce nu vorbeau în casa lor româneşte, şi această pătură superpusă e cuprinsă de un fel de daltonism intelectual faţă cu calităţile unuia din cele mai inteligente şi din cele mai drepte popoare, poporul românesc. Întâmplarea m-a făcut ca, din copilărie încă, să cunosc poporul românesc din apele Nistrului începând, în cruciş şi în curmeziş, până la Tisa şi la Dunăre, şi am observat că modul de a fi, caracterul poporului este cu totul altul, absolut altul decât acela al populaţiilor din oraşe, din care se recrutează guvernele, gazetarii, deputaţii ş.a.m.d. Am văzut că românul, nu seamănă nicăieri cu aceştia, că acest popor este, întâi fizic, cu mult superior celor numiţi mai sus, intelectual asemenea, căci arc o inteligenţă caldă şi deschisă adevărului, iar în privirea onestităţii cugetării şi înclinărilor e incomparabil superior acestor oameni. Am observat şi mai mult; că clasa veche superioară, rea, bună cum o fi fost. seamănă în toate cu mult mai mult poporului; că are mai multă francheţă de caracter şi incomparabil mai multă onestitate, că sunt în ea rămăşiţe de vrednicie dintr-o vreme anterioară epocii fanarioţilor. Din câteva izvoare istorice m-am

convins că în decursul evului mediu, care pentru noi a încetat cu venirea fanarioţilor, n-am avut clasă de mijloc decât cu slabe începuturi, şi că această clasă – excepţie făcând de olteni şi ardeleni – e cea mai mare parte de origine străină. De aci abia am putut să-mi explic revoluţia socială petrecută în zilele lui Cuza-Vodă, al cărei apogeu este sub domnia regelui Carol-îngăduitorul. Este, în realitate, nimic mai mult, nimic mai puţin, decât proclamarea perpetuă a predominării elementelor străine asupra poporului istoric, compus până astăzi din ţărani mici şi mari. Odată ajuns la această convingere, totul era hotărât pentru mine; era o datorie de a fi şi de a rămâne în partea poporului istoric din care însumi fac parte, şi în contra păturii superpuse, de venetici. M-am convins că acea ură în contra trecutului, acea aruncare în apă a tuturor tradiţiilor, acel abis creat între trecutul de ieri şi prezentul de azi nu este un rezultat organic şi necesar al istoriei române ci ceva factice şi artificial".

Câmpiile egiptene au devenit fertile nu prin simpla revărsare a Nilului, ci prin munca omului care a ştiut să canalizeze darul naturii în profitul său. În momentul când această muncă a dispărut, a dispărut şi fertilitatea de pe câmpiile egiptene. Astăzi Nilul este acelaşi, şi totuşi Egiptul este o ţară săracă.

Economiile adunate de locuitorii ţărilor mari şi puternice nu se revarsă asupra ţărilor mici cu scopul de a veni în ajutorul acestora, ci pentru a-şi întregi ele procesul lor de dezvoltare. Ele sunt ca nişte uriaşe fiinţe tentaculare care caută peste tot

locul hrană şi adăpost. Ele vin împinse de legea lor de creştere, iar nu de hatârul celor săraci…

„În starea actuală a dezvoltării noastre economice şi a vieţii noastre sociale, nu este adevăr care să fie mai adânc intrat în carnea şi sângele generaţiei de astăzi ca adevărul că un capital moare dacă nu este întrebuinţat: el nu este destul să fie, ci trebuie să aducă procente. Teritoriul german nu este însă suficient pentru sporul capitalului german. Poporul german înaintează şi dincolo, peste hotare. Aşa fiind, este de datoria conducătorilor săi să ştie plasa, conştient şi sistematic, în ţările streine, prisosul de capital şi munca ce – trebuie să rămână în favoarea germanismului; aceasta pe lângă datoria încă şi mai înaltă, pe care o au aceiaşi conducători, de a proteja în ţările străine şi toate interesele ideale ale Germaniei" – scrie – cel mai însemnat istoric contemporan al poporului de la care am împrumutat, germanul Karl Lamprecht.[428]

Şi tot dânsul ne mai lămureşte cu următoarele: „Imperiul german nu sfârşeşte, ca organism politic, la hotarele sale. Francezii au denumit în mod poetic Parisul *la ville tentaculaire*, oraşul care, întocmai ca un polip, întinde asupra ţării tentaculele sale, îmbrăţişând-o şi sugând-o. În înţelesul cel bun al cuvântului, se poate denumi şi imperiul german *un État tentaculaire*".146 „Chiar astăzi, dreptul politic german deosebeşte, în afară de organismul propriu-zis al statului german, ca nişte prelungiri ale acestuia: *coloniile*, care sunt

428 Op. cit., p. 593.

cu totul supuse suveranităţii sale; *teritoriile protejate*; *sferele de influenţă* etc. La aceasta se mai adaugă controlul politic asupra ţărilor independente străine, control care decurge ca o consecinţă din fructificarea capitalului pus în linii ferate şi alte" *Investiţionen*" conduse de germani etc.; în sfârşit, toate acele alcătuiri şi teritorii în care germanul îşi poate spune cuvântul său; adică tot locul unde se poate influenţa prin legăturile de comunicaţie, prin privilegii stabilite în convenţii comerciale, prin *drepturile de creditor*...”[429]

Economiile adunate de locuitorii marelui imperiu trebuiau să se reverse în mod inexorabil asupra noastră. Eram, de altminteri, indicaţi atenţiunii lor încă de mult. Învăţatul istoric german ne-o spune precis: „Dacă a înţeles cineva forma cea nouă a statului şi mai ales imperioasa necesitate a naţiunii de a trăi şi în afară de strâmtele hotare teritoriale ale germanismului, atunci va înţelege uşor că în prima linie nu atât ţările din Extremul Orient, cât ţările intermediare între Orient şi centrul Europei sunt cele mai potrivite pentru întinderea neamului german... Aceasta ne-o arată şi curentul emigrărilor de până acum, care, cu toată atracţia pe care o exercită Apusul, totuşi a întins influenţa şi expansiunea germanismului peste tot în Răsărit: în ţările balcanice, în România, în Galiţia, în Rusia, şi mai ales în Polonia.”[430]

Pe la anul 1880, în special – zece ani după

429 Op. cit., p. 603.
430 Op. cit., p. 537.

victoriosul război purtat contra francezilor –, poporul german, în plină creştere a forţelor sale politice şi financiare, era în căutarea unor noi debuşeuri. Capitalurile lui trebuiau să fructifice, industria sa să se dezvolte. Nilul căuta o gură să se verse. El o găsi în apetiturile născânde ale tânărului popor român atras pe drumul civilizaţiei. Şi acesta înghiţi:

48 milioane lei în 1881.

400. milioane lei în 1881 – 1888.

32 milioane lei în 1889.

50 milioane lei în 1889.

274 milioane lei în 1890.

45 milioane lei în 1891.

75 milioane lei în 1892.

50 milioane lei în 189[3].

120 milioane lei în 1894.

Mai bine de un miliard în 13 ani!

Ce ploaie mănoasă pentru politicieni!

Împrumuturile au continuat şi după 1894, şi ele ar mai fi continuat încă şi astăzi, dacă financiarii germani, ca nişte inteligenţi creditori ce sunt, nu ar fi pus o stavilă.

Ce uriaş instrument de producţie ar fi

reprezintăt însă aceste capitaluri dacă ele ar fi fost puse la dispoziţia unor braţe deprinse cu munca disciplinată şi conduse de o minte prevăzătoare! Din nenorocire ele au fost puse la dispoziţia politicienilor.

Hazardul îngăduitor, care i-a ajutat pe aceştia să dispună de destinele politice ale ţării, le-a permis să facă tot ei şi distribuirea milioanelor... Politicienii au operat cum ştim. Nenorocit hazard îngăduitor!

Iată dar izvorul bogăţiei aparente în care se găseşte o minoritate a poporului nostru...

Stradele bine pavate, cu iluminatul lor electric; palatele administrative; teatrele şi şcolile; gările luxoase şi vagoanele cu duşuri scoţiene etc. etc.; tot confortul material de care se bucură astăzi o parte a orăşenilor noştri şi la vederea căruia se extaziază toate capetele superficiale; toate acestea sunt rezultatele împrumuturilor: un fel de zgură rămasă de pe urma focului mistuitor de milioane...

În tot acest interval, cultura română a rămas aceeaşi.[431] Sub aparenţa sclipitoare a civilizaţiei externe trăieşte mai departe în poporul nostru

---

431 O atestare a acestui adevăr se poate deduce şi din faptul că mîna care a scris Memoriile M. S. Regelui Carol I (Aus dem Leben Königes Karl von Rumänien) şi care pare a fi aceea a unei conştiinţe foarte minuţioase şi sincere, nu a găsit niciodată ocaziunea să se exprime asupra aşa-numitei culturi române. In schimb „memoriile“ sînt foarte amănunţite asupra drumurilor de fier, podurilor, împrumuturilor, publicaţiunilor din Monitor, corespondenţelor etc.

acelaşi suflet din trecut, numai că acum este mai deschis la toate solicitările simţurilor şi la toate hatârurile!

Dar împrumuturile vor trebui odată plătite. Cine le va plăti? Poli ti cianii care le-au cheltuit? Aceasta ar fi drept, dar prea riscat pentru creditori. Şi aci e momentul să intervină civilizaţia.

Legile şi instituţiile pe care politicienii noştri le-au imitat după legile şi instituţiile apusene şi le-au impus apoi ţării, dacă n-au avut vreo influenţă asupra culturii române, ele au totuşi un mare efect politic: ele obligă legalmente generaţiile viitoare de români să cuptorte consecinţele greşelilor de până acum. Ele asigură îndeplinirea procedure! cu acoperirea creanţelor. Civilizaţia are în adevăr un mare rol: ea este unul din multiplele braţe *tentaculare* a statelor puternice.

Politicienii noştri, din punctul de vedere al intereselor lor, sunt îndreptăţiţi să zică: reformele noastre sunt *spre folosul tuturor şi paguba nimănui*, căci ei se gândesc la prezent. Adevărul istoric complet este însă acesta:

Reformele săvârşite în România de către politician! sunt, unele, spre folosul aparent al generaţiilor de astăzi; şi toate, spre paguba reală a generaţiilor de mâine.”

CAPITOLUL VII

1* – Procesul de disoluţie a individualităţii poporului român sub influenţa politicianismului. Ştergerea distincţiunilor de clasă şi rasă.

Sufragiul universal.

2. – Rolul proprietăţii mari. Proiectata ei dizolvare prin Casa Rurală. 3. – Proclamaţia de la 1848 şi electivitatea Domnului. Încercarea politicienilor de a sili pe suveran să abdice în 1871. Nădejdea într-o reacţiune sănătoasă care să ne salveze viitorul de sub influenţa politicianismului parazitar.

1. – Când un individ se lasă a fi târât de plăcerea ce întovărăşeşte practica unei rele deprinderi, atunci acest individ este plecat pe povârnişul pieirii sale. Ceea ce forma până aci tăria sa personală intră de aci înainte în disoluţie. Reaua deprindere are de efect să slăbească stăpânirea de sine; să coboare simţul responsabilităţii şi, cu acesta, pe acela al individualităţii. Caracterul individului se macină, după ce mai întâi se destrunchiază.

Tot acelaşi efect îl are şi practica unei rele deprinderi asupra organismului social. Poporul captivat ei se desmembrează şi se pierde ca individualitate.

Un exemplu îl avem în opera desăvârşită de politicianismul român.

Această plantă parazitară, răsărită din deprinderea „unei munci uşoare”, a distrus, într-un timp relativ scurt, elementele cele mai sănătoase din sufletul poporului nostru. Ea se întinde şi înăbuşe tot ce e bun şi nobil românesc.

Pentru a avea monopolul dreptului de a reprezintă politiceşte p „e oamenii de jos,

politicianismul a sămănat în mijlocul acestora apeţituri şi speranţe nerealizabile. El a făcut din ţăranul român, cunoscut până aci ca un om de „bună cuviinţă”, o fiinţă slugarnică şi falşă. La sate, peste tot locul unde a pătruns nenorocita lui influenţă: vrajbă şi ură. Bisericile s-au golit, şi s-au umplut cârciumile. Aci vine şi preo-s tul, transformat în agent electoral, ca să ţină rătăciţilor predica botezului politic. Politicienii au stârpit toate sentimentele bune din sufletul acestor asupriţi de soartă. Nicio încredere, nicio mângâiere pentru dânşii. Cultul familiei chiar, întemeiat pe vechi obiceiuri strămoşeşti şi în practica căruia găsea şi cel mai nenorocit o clipă de mulţumire şi linişte, acum s-a distrus; vocabularul politicianismului a înlocuit rugăciunile şi formulele prieteneşti cu vorbe veninoase care amintesc nenorocitului, în toată vremea, că este şi trebuie să persiste a fi un animal invidios. Legăturile pe care le crease obiceiul şi le consfinţise biserica ortodoxă, şi care, până acum de curând, asigurau săracului, într-o măsură destul de largă, protecţia celui puternic şi bogat, politicianismul le-a transformat astăzi în legături de clientelă politică, şi prin urmare le-a ridicat toate efectele bune pe care le aveau ele odinioară. Protecţia patriarcală creată de biserică în favoarea săracului, şi care se împrospăta în decursul anului la fiecare sărbătoare mare, astăzi se împrospătează numai la fiecare 3 – 4 ani, cu ocazia alegerilor politice, şi atunci nu în favoarea săracului, ci a patronului, candidat de deputat. Din deplorabilele urme de astăzi abia se mai

recunosc folositoarele instituţii de odinioară…

În lumea de sus, a oraşelor, încă mai trist. Politicienii sunt aci la ei acasă. În jurul lor creşte pustiul răutăţii şi josniciei!

Vechile tradiţii şi deprinderi, care individualizau clasele noastre sociale de până acum, s-au degradat, dispar. Negustorii, funcţionarii, boierii se strivesc astăzi cu toţii laolaltă în dorinţa de a parveni cu orice preţ la un rol politic. Pentru atingerea acestei ţinte ei îşi uită, unii de cinste, alţii de datorie, alţii până şi de omenie. Toţi îşi mortifică sufletul pentru a se scoborî la nivelul noroiului de prin cluburile politice. Ne apropiem, probabil, de epoca în care ameninţarea afişată la 1848 de proclamaţiunea revoluţionară – *Biblia politicianismului român* – nu mai este departe de a se realiza. În adevăr, astăzi ne vedem siliţi să repetăm după dânsa: „Vorbele nobil, nobilitate sunt necunoscute între poporul român. Fapta asemenea şi mai necunoscută.”[432]

Pretutindeni degradare şi disoluţie în individualitatea poporului nostru.

Şi opera politicianismului nu este încă sfârşită.

Mai sunt şi alte ameninţări pe care *Biblia* lui le cuprinde şi la a căror realizare trebuie să ne aşteptăm.

Am pierdut sentimentul distincţiunii de clasă, sentiment ieşit din legea naturală a selecţiei sociale şi care în trecut constituia una din forţele de cocsiune a neamului nostru, şi am primit în

---

432 Din scrierile şi cuvîntările lui Ion C. Brătianu, p. 5.

schimb să ne întoarcem la obiceiul populaţiei balcanice, acela de a merge cu toţi *otova*; totuşi ne mai rămânea încă sentimentul distincţiunii de rasă.

Poporul nostru a avut totdeauna acest sentiment. El a fost tolerant faţă de streini, dar numai întru. cât aceştia s-au mărginit strict în domeniul activităţii economice. Românul a tolerat pe grec, bulgar, sârb, ovrei etc., în meseria lor de cultivatori de pământ sau de negustori; căci ţara era bogată, şi braţele lipseau. Dar toleranţa lui n-a mers mai departe. Obiceiul de a suferi pe străini în rolul de conducători politici el nu l-a practicat niciodată de bunăvoie. Şi era natural să fie aşa. Rolul politic era în mintea poporului nostru strâns legat de rolul comandantului în războaie. Aşa cunoscuse el pe boierii lui Ştefan-Vodă şi pe ai lui Mihai Viteazu; pe ai tuturor Domnilor mari din trecut. Mai în urmă, este drept, împrejurările s-au schimbat. În locul boierilor adevăraţi au venit întâi fanarioţii, şi acum, târziu, descendenţii acestora, politician”. Dar în judecata poporului a rămas totuşi vechea înrudire de înţeles: rolul politic este

exclusiv un drept al elementului nobil[433][434], şi el este cu totul deosebit de rolul economic, pe care îl pot avea şi celelalte elemente străine. Pentru a avea drepturi politice nu este destul să munceşti pământul ţării, ci trebuie să şi aparţii prin origine la aceia care şi-au vărsat sângele pentru apărarea neamului românesc. Judecata poporului nostru nu se conformează teoriei socialiste care confundă calitatea de cetăţean cu calitatea de muncitor în genere, ci ea admite o distincţiune între aceste calităţi; o erezie care va dispărea odată cu întinderea industrialismului, se poate, dar deocamdată ea este aşa cum au făcut-o împrejurările, şi nici noi nu o putem schimba de pe o zi pe alta.

Biblia politicianismului, negreşit, fiind concepută pentru un viitor îndepărtat, nu recunoaşte o asemenea distincţiune. Ea proclama la 1848: „Cetăţeni în general, preoţi, boieri, ostaşi, negustori, meseriaşi de orice treaptă, *de orice naţiune*, de orice religie, ce vă aflaţi în capitală şi prin oraşe, greci, sârbi, bulgari, germani, armeni, israiliţi, armaţi-vă spre a ţine bună orânduială şi a

433 Concepţia lui C.R.M. despre dreptul nobiliar este anacronică ; de altfel el însuşi a insistat, în teoria despre cultură, şi asupra rolului muncii în producerea culturii. Invocarea dreptului nobiliar şi asocierea acestuia cu ideea răsplăţii politice după principiul vărsării singelui atestă voinţa practică a gînditorului de a apăra interesele moşierimii, „distincţiile de clasă“, cum zicea el însuşi, deşi ţara a fost apărată nu atît şi nu în primul rînd de boierime, care nu o dată a trădat intèresele ţării, ci de masele populare (n.ed.).

434 Din scrierile şi cuvîntările lui Ion C. Brătianu, p. 9.

ajuta la fapta cea mare. *Patria este a noastră şi a voastră*. Vouă vă place a şedea într-însa, şi ea vă primeşte. Sistema cea veche nu v-a chemat şi pe voi la masa de obşte. De azi înainte o masă vom avea cu toţii, un ospăţ de frăţie ni se întinde, *aceleaşi drepturi vom avea cu toţii*! u 153

Dispară dar şi sentimentul distincţiunii de rasă, cum a dispărut şi acela de deosebire între clasele sociale! Preoţi, boieri, ostaşi, neguţători, meseriaşi de orice treaptă, de orice naţiune, de orice religie... mergeţi la ospăţul comun al patriei române[435], votaţi în aceeaşi urnă pentru politicianul reformator şi socialist! Credeţi în idealul „sufragiului universal", căci în el stă mântuirea patriei.

Sfărâmă-se orice instituţie care ar putea să deie o alcătuire coerentă vieţii politice a poporului român! Cu cât drepturile vor fi mai egale, mai pulverizate, cu atât ele vor fi mai uşor de călcat în picioare. La o parte cu orice distincţie de clasă şi de sânge! înaintea mesei de ospăţ, să proclamăm egalitatea apetiturilor...

Paraziţii nu pot să prospere decât în corpurile intrate în descompunere.

2. – O neclintită forţă de coeziune în alcătuirea noastră socială a fost în toată vremea

435 E caracteristic cît de des se repetă cuvîntul de ospăţ în proclamaţiunile de la JL848. Drepturile politice par să fi fost în gîndul revoluţionarilor ca un fel de invitaţiune la ospăţ. După psihologia populaiyă, s-ar putea deduce că aceşti revoluţionari erau foarte flămînzi.

marea proprietate rurală[436]. În secolele trecute, ea a făcut cu putinţă rolul clasei boiereşti, şi mult-puţina cultură română ce am avut, prin mijlocirea ei s-a dobândit. Dar mai ales însemnătatea ei este şi mai mare pentru viitor. În marea proprietate rurală stă virtualitatea unei mari industrii agricole, singurul izvor din care ţara noastră ar putea deveni o ţară bogată. Ea este instrumentul cel mai potrivit pentru expansiunea noastră economică şi, prin urmare, instrumentul care ne-ar grăbi emanciparea de sub robia în care ne găsim faţă de creditorii ţării! Ea poate fi în viitor şi pârghia selecţiei noastre sociale; cetatea care ne-ar apăra în contra utopiilor socialismului agrar, din nenorocire atât de ademenitoare pentru imaginaţiunea poporului nostru, care a cunoscut în parte instituţiile comunitare ale lumii slave…

Pe această mare proprietate rurală politicianul o urăşte din instinct. El ar prefera, în locul ei, incoerenţele asociaţiunii săteşti, în mijlocul cărora el s-ar face indispensabil, şi ar putea pescui ca într-o apă tulbure. Împrumuturile la credit, cu insistenţele şi hatârurile indispensabile, Gestiunile de procedură etc., sunt destule mijloace prin care politicianul ar putea să domine politiceşte şi economiceşte masa incoerentă a asociaţilor.

Ah! dacă s-ar raţionaliza şi raporturile proprietăţii rurale precum s-au raţionalizat şi celelalte raporturi economice ale ţării! Sus, la

436 Apărarea fervентă a marii proprietăţi rurale dezvăluie aspectele conservatoare ale doctrinei social-politice a lui Motru (n.ed.).

oraş, instituţiile de credit dând sinecure şi dividende, pe urma privilegiilor acordate în mod gratuit de stat; jos, la ţară, *Casa Rurală* cu o armată întreagă de funcţionari, avocaţi şi samsari de tot felul… Un mare ospăţ de la Severin până la Dorohoi! Fericite timpuri îţi sunt rezervate ţie, politicianule, apostol al *Bibliei* de la 1848!

Casa Rurală şi *Sufragiul universal* sunt încoronarea pe care o aşteaptă de mult opera ta aşa de bine condusă.

Izbuti-vei şi cu acestea?

3. – Organismul poporului nostru are încă destulă vigoare, şi în această vigoare stă nădejdea noastră, a acelora care privim cu durere la progresele politicianismului. Când organismul social e viguros, atunci îndreptare mai este cu putinţă. Boala poate fi alungată prin una din acele reacţiuni de sănătate care survin brusc ca să deschidă un drum vieţii înăbuşite. În urma reacţiunei, forţele se reculeg şi întregesc din nou individualitatea ameninţată să se descompună. De aşa ceva avem noi, românii, atâta nevoie!

O puternică reacţiune de sănătate, şi individualitatea neamului nostru s-ar întregi iarăşi. Treziţi din visul urât al pseudoculturii de astăzi, am reîncepe firul de continuitate al vieţii noastre normale. Ne-am aminti cu groază de timpurile în care politicienii de la 1848 se ridicară, vorbiră şi ne orbiră cu fantaziile lor de improvizatori de ospeţe! Am renaşte iarăşi în rândul popoarelor cinstite şi harnice.

O puternică reacţiune de sănătate!

Avem credinţa că ea se va arăta! Un semn vestitor despre dânsa ne-a fost dat să-l avem încă din anul 1871.

În anul acesta politicienii încercară să realizeze un alt punct principal din programul lor revoluţionar – ameninţarea de căpetenie a *Bibliei de la 1848*: – electivitatea domnitorului suveran. Politicienii doreau să raţionalizeze şi această instituţie supremă. Monarhia constituţională, având de suveran un principe străin, nule. convenea. Interesele lor cereau să se îndeplinească întocmai cuvintele din *Biblie*: „Poporul român leapădă de la sine orice titlu ce i s-a introdus, prin corupţie, de la străini, împotriva vechilor sale datini. Domnul este ales unul dintre cetăţeni, şi după domnie rămâne iar cetăţean, fiu al patriei. Domnul nici nu a fost, nici nu este prinţ; Domn e tot cetăţeanul, Domn e şi capul ţării. Acesta e titlul cunoscut de toţi românii. Vorba de prinţ e cunoscută numai de cei ce-o ştiu din limbile Europei.”[437]

Încercarea însă nu izbuti. Prinţul Carol, şovăitor un moment în faţa dificultăţilor ce-i fuseseră create de către politicienii republicani, reveni în ziua de 11 marte 1871 asupra hotărârii sale de a abdica şi de a părăsi ţara. Devotamentul pe care i-l asigurară bărbaţii din jurul lui Lascar Catargi, îl determină să primească a continua mai departe nobila misiune ce-i fusese încredinţată de poporul român[438]. Din acea zi politicienii pierdură

437 Din scrierile şi cuvîntările lui Ion C. Brătianu. p. 5.
438 Ti tu Maiorescu, Discursuri parlamentare, I, p. 34.

un teren mănos de exploatare. Vântul unei reacţiuni sănătoase le răci pentru totdeauna aspiraţiunile de a mai năzui la treptele tronului…

Ei continuară, din nenorocire, să realizeze aspiraţiunile lor alături, prea alături.

Dar Dumnezeu va avea, în cele din urmă, milă şi de noi. [439]

El a sădit în sufletul poporului nostru, ca în sufletul atâtor alte popoare, o rază din atotputernicia sa: raţiunea!

Toate reacţiunile mari şi sănătoase au pornit aiurea din îmboldirea acestei raţiuni.

Să avem încredere că aşa va fi şi la noi.

Va veni momentul când cetăţeanul român îşi va pune odată în forul conştiinţei sale chinuitoarele întrebări: Pentru ce trăiesc? Care este menirea existenţei mele? Pentru ce o patrie română, când sufletele acelor ce o compun nu se aseamănă între dânsele prin nimic ideal, ci numai prin apetituri josnice? Când religia strămoşească e batjocorită de primul politician reformator? Când şcoala este un câmp deschis în care se experimentează toate elucubraţiile citite prin cărţi? Când limba maternă, sau nu e vorbită, sau, când e vorbită, e pocită de primul venit? Când arta naţională e dispreţuită sau scoborâtă la rolul de excitant pentru erotici? Când viaţa politică este un imens turn a lui Babei, unde fiecare îşi vorbeşte limba pasiunilor şi intereselor sale? Când singura unitate a poporului român rezidă în formele

---

439 Expresia nu are un conţinut religios ; este o formulă mai mult propagandistică, urmărind efecte retorice.

externe ale unei civilizaţii de împrumut?…

Va veni momentul când cetăţeanul român se va întreba: de ce român, şi nu francez, neamţ sau englez? în numele cărui interes superior mi se cere mie, ca cetăţean român, sacrificii şi obligaţiuni? La realizarea cărui ideal contribuie eu cu activitatea mea stoarsă şi chinuită de minciunile convenţionale ale unui politicianism parazitar?

Şi în acel moment raza atotputerniciei divine, raţiunea, va tresări în sufletul cetăţeanului român. Poporul nostru va avea din nou un gând şi o voinţă. Vântul unei puternice reacţiuni de sănătate va goni de pe cerul culturii române nourii cei groşi ai pseudoculturii de astăzi.

Să avem încredere.

PUTEREA SUFLETEASCĂ

„Nu uitaţi că, mai mult decât talentele, caracterele hotărăsc soarta popoarelor şi că forţa morală numai le poate apăra de învingere şi nimicire”.

(Din cuvintele prin care a răspuns M.S. Regele Carol I, la omagiile şi felicitările ce i-a prezentat rectorul Universităţii din Bucureşti, în numele corpului profesoral, în ziua de 13 mai 1906, cu ocazia serbării jubileului de 40 ani de domnie.)

PREFAŢĂ LA EDIŢIA LA

Scrierile cu un cuprins filosofic sunt mai expuse criticei decât celelalte scrieri ştiinţifice, din cauza sistematizărilor preconcepute pe care ele le găsesc în mintea celor care le judecă. Adeseori, din această cauză, ele sunt cu totul rău înţelese. Cititorul citeşte printre rânduri mai mult decât pe rândurile cărţii, şi are totdeauna gata sistemul cu care să completeze, câteodată chiar cu care să înlocuiască, ideile autorului…

Dar de această situaţie defavorabilă nu sunt de vină decât tot scrierile filosofice, fiindcă ele au deprins pe cititor să caute în filosofie asemeni sistematizări. Cititorul nu face decât să aplice criteriul pe care autorii de scrieri filosofice, în cea mai mare parte, îl aplică faţă de ideile timpului pe care le împrumută; adică cititorul sacrifică, după exemplul acestora, fondul gândirii pentru a păstra, sau a face posibilă, înjghebarea măiestrită a unei sistematizări. Când ideea exprimată într-o scriere aminteşte foarte de departe sistematizarea cu care de obicei ea este legată în alte scrieri cunoscute, atunci mintea cititorului suplineşte această lipsă, fără a mai aştepta argumentarea autorului care a înaintat ideea; ideea cheamă de la sine pe cele asociate ei din alte scrieri, formează împreună cu ele sistemul, şi de multe ori pe baza acestui sistem închipuit se judecă întreaga scriere. În cazurile acestea, şi acestea sunt cele mai dese, nu este de mirare ca autorul să nu corespundă aşteptărilor pe care şi le face cititorul. Autorul unei scrieri filosofice se găseşte astfel în delicata situaţie de a fi în faţa unor cititori care, de pe la

jumătatea scrierii înainte, se cred a fi tot aşa de bine informaţi asupra scopului pe care dânsul îl urmăreşte, ca şi el, autorul însuşi, adeseori chiar şi mai bine decât acesta. Asemeni cititori sunt, natural, şi cei mai îndârjiţi critici.

Vina, cum am zis, este în primul rând a autorilor de scrieri filosofice. Aceşti autori, în cea mai mare parte, vor să fie, sau să pară originali – şi, până la un punct, cu drept cuvânt, fiindcă unul din caracterele mai importante ale filosofiei este originalitatea; – dar cum originalitatea este greu de dobândit asupra fondului, autorii noştri se abat, spre a-şi salva situaţia, asupra formei. Forma, adică modul de sistematizare a celor afirmate, fiind mai uşor de variat, apoi fiind şi mai uşor de pus în legătură cu dispoziţiile subiective ale individului, este mai bogată în motive de pseudooriginalitate de cum este fondul afirmaţiunilor. Prin o variaţiune nouă şi bine susţinută în modul de expunere a unor idei vechi se poate produce iluzia originalităţii; şi mulţi autori în ale filosofiei se şi mulţumesc cu atâta. Asupra fondului, variaţiunea este mai greu de încercat, şi chiar când se încearcă, valoarea ei este lesne de controlat. Din această cauză, tendinţa spre paradoxalitate pe care o întâlnim în cele mai multe scrieri cu cuprins filosofic din zilele noastre; căci paradoxalitatea este, în definitiv, un expedient inteligent, prin care un autor, uzând de variaţiunea formei, îşi ascunde lipsa de originalitate în ceea ce priveşte fondul afirmaţiunilor sale. Fiecare autor vrea să aibă nota sa originală, punctul său de vedere, în care să nu

se întâlnească cu nimeni altul care a scris înaintea sa. De aceea, de multe ori, din cauza aceasta, autorul se preocupă întâi să-şi stabilească diferenţierea sa faţă de alţii – adică, cum să spună lucrurile cunoscute de toţi, dar aşa cum n-au fost spuse de alţii –, şi numai pe urmă se gândeşte la materialul cu care-şi va susţine originalitatea dorită. Se trece cu uşurinţă asupra conţinutului ideilor şi, ceea ce este mai grav, se schimbă şi câte ceva din acest conţinut, pentru ca să reuşească, în cele din urmă, punctul de vedere adoptat; adoptat în mod subiectiv şi fără nicio cercetare serioasă. În chipul acesta nu este de mirare că scrierile filosofilor apar oamenilor de bun-simţ ca nişte clădiri de carton, asupra cărora este destul să sufli pentru ca să cadă.

Cititorul, formându-şi criteriul de a judeca scrierile filosofice după chipul cu care cele mai multe dintre acestea sunt alcătuite, caută, înainte de toate, să găsească în cuvintele autorului sistemul pe care acesta îl urmăreşte, potrivirea sau nepotrivirea acestui sistem cu altele pe care el le cunoaşte, şi numai în al doilea rând, aproape excepţional, se gândeşte să caute şi ideile noi cu care autorul se prezintă. Acest criteriu este păgubitor, îndeosebi, scrierilor de filosofie cu conţinut ştiinţific. Cititorul neglijează din aceste scrieri tocmai partea mai principală, pentru a se opri asupra părţilor secundare; trece cu vederea noile idei şi probleme, care se găsesc în scriere, pentru a reţine argumentele pro sau contra în susţinerea unui oarecare sistem filosofic la modă. În loc de a căuta un îndemn pentru o mai adâncă

reflectare, el caută pledoaria care să justifice o convingere stabilită cu anticipaţie.

Acest criteriu se explică, negreşit, din punct de vedere istoric. Filosofia – şi avem în considerare, bineînţeles, dezvoltarea filosofiei din ţările apusene, care procură şi ţării noastre cărţile filosofice ce se citesc – a avut, câteva decenii de-a rândul în secolul trecut, rolul de a face pe avocatul diferitelor cauze; mai ales a cauzelor pierdute, după cum zic detractorii săi. Ea a servit când pentru justificarea concepţiilor teologice, când pentru justificarea conservării instituţiilor sociale, când pentru transformarea acestora; s-a arătat când în tovărăşia ştiinţei, când în duşmănie cu ştiinţa; aşa că, pentru mulţi, înţelesul cuvântului de filosofie ajunsese tot ce putea fi mai nedeterminat. A fost şi un timp, cam pe la jumătatea secolului al XIX-lea, când epitetul de filosof era, întrucâtva, compromiţător.

Noi, contemporanii, asistăm acum la o mişcare în favoarea filosofiei. Din rândul filosofilor n-au dispărut încă, e drept, toţi avocaţii cauzelor pierdute, dar în schimb au intrat mulţi oameni de ştiinţă care se bucură de o autoritate recunoscută. Este destul a cita din numărul acestora pe Wilhelm Wundt, Wilhelm Ostwald, Ernst Mach, William James, Henri Poincaré, Ernst Haeckel etc., care sunt în fruntea oamenilor de ştiinţă din toate ţările, pentru a înţelege importanţa acestei mişcări. Prin munca acestora înţelesul cuvântului de filosofie a revenit din nou la înţelesul precis şi onorabil pe care l-a avut odinioară în scrierile unui Aristotel, Platon, Descartes, Leibniz, Kant etc.

Filosofia, alături cu celelalte ştiinţe, are de scop să contribuie la înmulţirea cunoştinţelor omeneşti. Singura deosebire între ea şi celelalte ştiinţe este că, pe când ştiinţele celelalte ţin seamă de avantajele pe care le aduce specializarea muncii, şi, în consecinţă, se mărginesc la anumite grupe de fapte sau obiecte, pe care le studiază cu de-amănuntul şi pe baza unor metode speciale, filosofia se ridică deasupra acestei specializări şi caută tocmai prin această ridicare să contribuie la cunoştinţa acelor obiecte şi fapte care nu-şi dobândesc o studiare deplină pe baza metodelor aplicate de ştiinţele speciale.

Între filosofie şi ştiinţa specială nu există dar o altă barieră decât cea voită: ştiinţa se opreşte dinaintea problemelor pe care ea nu le poate rezolva prin ajutorul metodelor sale obişnuite, metode controlate şi verificate cu toată exactitatea pentru domeniul său special, şi lasă aceste probleme filosofiei; sau mai bine zis, omul de ştiinţă, de bunăvoie îşi impune barieră cercetărilor sale; dacă continuă însă rezolvarea problemelor mai departe, punând la contribuţie şi alte metode în afară de cele obişnuite lui, atunci el devine filosof. De asemenea, filosoful devine om de ştiinţă, din momentul ce-şi alege probleme speciale, pentru a căror rezolvare sunt suficiente metodele cunoscute într-o ştiinţă specială. Această trecere de la ştiinţe la filosofie, şi de la filosofie la ştiinţe se poate urmări chiar de fapt. Multe probleme au început prin a fi probleme filosofice, până ce s-au putut fixa într-un grup special, cu metode de cercetare definite, şi atunci au devenit

probleme ştiinţifice. Astfel, problemele psihologiei au fost multă vreme probleme filosofice; din momentul ce însă ele au putut fi cercetate prin ajutorul unor metode speciale, bazate pe experienţă şi obşervaţiune, din momentul acela ele au devenit probleme ştiinţifice. Tot astfel pot deveni cu timpul şi problemele de morală şi cele de estetică. Pentru filosofie, ca şi pentru ştiinţă în genere, nu există dar decât un singur scop, acela de a lărgi orizontul cunoştinţei omeneşti.

Dar atunci filosofia e ameninţată ca, odată cu progresul cunoştinţelor, să nu rămână cu nicio problemă pe seama sa proprie, toate problemele sale putând să treacă în domeniul special al ştiinţei? Aşa ar fi, în adevăr, dacă principiul specializării ar avea o valoare absolută în sine, dacă ar avea, adică, posibilitatea să fie aplicat până la extrema limită. Din fericire pentru iubitorii de filosofie, acest principiu nu este absolut, ci depinde de condiţiile care l-au creat, adică de condiţiile care determină însăşi dezvoltarea ştiinţei omeneşti, şi prin urmare şi specializarea acesteia. Vor rămâne totdeauna, din această cauză, probleme ce nu vor putea fi vreodată repartizate în domeniile ştiinţei speciale, ele fiind prea intim legate de funcţiunea din care izvorăşte ştiinţa însăşi. Aşa că filosofia, chiar dacă va fi sărăcită de multe din chestiunile care formează obiectul ei astăzi, totuşi va rămânea pe seama sa cu problemele care privesc funcţiunea cunoştinţei însăşi. Şi aceste probleme, spre fericirea iubitorilor de filosofie, vor fi cu atât mai importante, cu cât cunoştinţa omenească va lua o

dezvoltare mai mare; adică, cu cât ştiinţele speciale vor fi mai numeroase şi mai bogate în rezultate, cu atât şi interesul de a pătrunde mai adânc în rostul funcţiunii din care ele izvorăsc va fi mai mare. Filosofia nu poate avea un sprijin mai sigur ca în dezvoltarea însăşi a ştiinţelor speciale; şi faptul chiar al acestei dezvoltări este o problemă care intră în domeniul filosofiei, şi nu cea mai puţin importantă.

Puterea sufletească – Gestiunea de care se ocupă scrierea de faţă – a fost considerată multă vreme ca aparţinând exclusiv filosofiei, cum de altfel erau considerate toate chestiunile care se refereau cât de departe la sufletul omenesc. Astăzi însă ea este cercetată nu numai de filosofie, ci şi de psihologie şi sociologie. Filosofia îşi rezervă pentru sine, ca un obiect al său special, dintre problemele pe care le ridică Gestiunea puterii sufleteşti, pe acele ce sunt în legătură cu teoria cunoştinţei şi cu determinările culturii omeneşti produse prin influenţa idealului moral; adică pe acele ce se ridică deasupra generalizărilor pe care le poate funda metodele psihologiei şi ale sociologiei. În rândul acestor probleme speciale filosofiei intră, în prima linie: raportul între tendinţa ştiinţei moderne şi idealul moral al religiei creştine, din care raport apoi decurge caracterizarea culturii moderne faţă de alte culturi care au precedat-o; stabilirea unui postulat pentru fenomenele sufleteşti, pe care să se sprijine cauzalitatea acestora, întocmai cum cauzalitatea fenomenelor mecanice se sprijină pe postulatul sumei constante de energie; valoarea

legilor cauzale psihice şi, în genere, a determinismului sufletesc faţă de legile cauzale ale naturii externe. Câteşitrele aceste probleme, deşi au nevoie de adevărurile psihologiei şi sociologiei pentru a ajunge să fie rezolvate, totuşi, din cauza generalităţii lor, depăşesc cadrul acestor ştiinţe speciale şi formează astfel un obiect de cercetare filosofică.

Tot atât de importante însă – şi din punct de vedere practic, încă şi mai importante – sunt şi celelalte probleme pe care le ridică chestiunea puterii sufleteşti: problemele care intră în domeniul special al psihologiei şi al sociologiei. Aşa, între acele rezervate psihologiei, avem problema caracterului personal: în ce consistă şi cum se formează puterea sufletească a individului în viaţa sa practică; iar între acele rezervate sociologiei, problema energiei sociale şi îndeosebi a puterii sufleteşti pe care se sprijină cultura diferitelor popoare.

Greutăţile pe care o activitate filosofică le întâmpină în mediul societăţii româneşti sunt, negreşit, numeroase, mai numeroase ca aiurea, fiindcă aci sistematizările preconcepute, de care vorbeam la început, nu urmează măcar unei tradiţii stabilite, ci sunt ieşite din influenţele cele mai variate şi ca timp şi ca loc. În Germania, bunăoară, nu se mai poate reveni la Christian Wolff după ce a fost cunoscut Im. Kant, sau să se revină la influenţa filosofiei franceze, ori a celei engleze, când există o filosofie germană; precum şi în Franţa, sau Anglia, şi în toate ţările cu o tradiţie formată în dezvoltarea filosofiei, nu este

cu putinţă să se adopte, după moda timpului, cină un sistem filosofic, când altul; în mediul societăţii noastre însă, aceste lucruri sunt cu putinţă. La noi, conştiinţa unei direcţii proprii lipsind încă, publicul este tentat să o înlocuiască cu înclinaţiuni adeseori străine filosofiei, şi în tot cazul străine de filosofia serioasă. Nu rareori întâlnim, în mediul, nostru, publicişti care separă pe filosofi după etichetele cunoscute poli-\ ticei de partid, în conservatori, liberali, socialişti etc., judeCându-i, sau, mai bine, condamnându-i, în urmă, pe unii sau pe alţii, după preferinţele lor politice. După aceştia urmează, în mare parte, şi ceilalţi cititori.

Dar aceste greutăţi sunt trecătoare, şi ele nu trebuie să împiedice activitatea filosofică a cuiva. Dimpotrivă, tocmai aceste greutăţi, odată ce sunt înţelese ca provenind din o scădere vremelnică a culturii noastre, trebuie să constituie un îndemn la muncă.

Unui asemenea îndemn urmează şi autorul acestei scrieri.

26 octombrie, 1907

PREFAŢĂ LA EDIŢIA DEFINITIVA

Ediţia de faţă este retipărirea, fără nicio schimbare, a ediţiei din 1907 [440]1 din care de mulţi ani nu se mai afla un exemplar în librărie.

Am crezut necesar să mă abţin de la orişice

440 Lucrarea a fost scrisă, într-adevăr, în 1907. Prefaţa la prima ediţie este datată 26 octombrie 1907 ; ea a apărut însă în 1908 (n.ed.).

adăugire sau suprimare de text, pentru două motive. Primul priveşte în genere orişice scriere de filosofie. În deosebire de scrierile ştiinţifice de specialitate, scrierile filosofice nu-şi pot prelucra conţinutul lor primitiv, pentru a fi pus în curent cu rezultatele cercetărilor mai noi, fără ca prin aceasta să se producă inconveniente serioase în înţelegerea unităţii lor de concepţie, unitate care constituie un element esenţial al raţiunii lor de a fi. Un cât de mic adaos poate fi în discordanţă cu cele scrise câţiva ani mai înainte, şi poate astfel pune în mare încurcătură pe cititor. Scrierile de filosofie, odată concepute şi publicate, trebuie, în genere, lăsate destinului lor, în forma lor primitivă.

Al doilea motiv pentru care m-am abţinut de la orişice schimbare priveşte în special scrierea de faţă. Puterea sufletească (din 1907) n-a fost scrisă cu gândul anume de a servi pregătirea scrierilor de mai târziu: Elemente de metafizică (din 1912) şi Personalismul energetic (din 1927). Dar după ce aceste două scrieri au apărut, Puterea sufletească a fost dovedită că are de fapt acest rol. Ea a servit gestaţiunei „personalismului energetic”.[441] În aceste condiţii, orisiçe schimbare în textul ediţiei ei originale ar fi fost în detrimentul înlănţuirei naturale dintre cele trei scrieri, şi ca atare am socotit că trebuie evitată.

441 Puterea sufletească are, tocmai pentru că a servit „gestaţiunii personalismului energetic“, o importanţă aparte. Prin teoria despre conştiinţă, persoană, raportul persoană-natură, puterile sociale şi cultură ea deschide calea personalismului energetic (n.ed.).

Cu editarea de faţă a Puterii sufleteşti se întrunesc câteşitrei scrierile privitoare la „personalismul energeticu în biblioteca de popularizare a Casei Şcolilor. Cititorilor români le este astfel înlesnită ocazia de a cunoaşte şi în cultura românească o încercare de sistematizare filosofică susţinută pe o muncă de douăzeci de ani. Dacă durata muncii nu adaugă la valoarea însăşi a operei filosofice, ea adaugă totuşi la încrederea pe care tânăra filosofie românească ambiţionează să o obţină de la publicul cititor român.

14 aprilie 1930

INTRODUCERE

Este un fapt, pe care mulţi l-au putut observa prin experienţă proprie, iar cei cunoscători în ale trecutului l-au putut constata ivindu-se adeseori în decursul vieţii popoarelor, faptul că în momentele de criză socială, de scădere sau de tulburare a activităţii unei societăţi, se face totdeauna apel la formarea caracterelor şi se îndeamnă membrii societăţii, mai ales cei tineri, să-şi cucerească o „putere sufletească”, în faţa duşmănoaselor împrejurări, care în cumpăna vremii ameninţă să iasă biruitoare, omul caută un refugiu în întăririle firii sale proprii. „Caracterul” şi „puterea sufletească” trebuie să lupte, în momentele acestea dificile, în contra cauzelor care aduc decăderea societăţii. De la înrâurirea lor binefăcătoare se aşteaptă îndreptarea tuturor relelor. Scăderea producţiei economice, lipsa de

creştere în statistica poporaţiunii, abuzurile şi viţiile care împiedică bunul mers al instituţiilor publice şi private, şi altele – toate sunt puse în legătură cu lipsa de caracter şi de „putere sufletească”. Dacă apelul ar fi ascultat, răul s-ar curma pe dată. Cumpăna vremii s-ar schimba, şi omul ar ieşi biruitor deasupra împrejurărilor.

Experienţa proprie, şi chiar istoria, nu ne arată când şi unde s-a ascultat acest apel, precum şi ce transformări s-au produs în urma ascultării lui. De regulă, experienţa individuală este prea scurtă pentru a ajunge, la asemeni constatări; iar ştiinţa istoriei nici ea nu este atât de înaintată pentru a duce la afirmări exacte în această privinţă. Singura constatare însă, de care nu ne putem îndoi, este aceea a neştirbitei credinţe în eficacitatea apelului însuşi. Această credinţă este chiar mai adâncă astăzi decât era înainte; şi la popoarele culte mai mult decât la cele sălbatice.

La popoarele culte, în special la cele europene, credinţa în cultivarea caracterului şi a puterii sufleteşti este unanimă. Ea se justifică prin toate sistemele de educaţie mai răspândite; ea dă aproape toate elementele din care se edifică idealul şcolii moderne. Popoarele culte sunt acelea care se laudă cu personalităţi puternice, cu caractere ne în frânte. În întreaga lor literatură, „caracterul”, „personalitatea” joacă primul rol; către ele se îndreaptă prinosul de admiraţie şi iubire.

„Sofort nun wende dich nach innen.
Das Zentrum findest du da drinnen.
Woran kein Edler zioeifeln mag.

Wirst keine Regel da vermissen.

Denn das selbständige Gewissen Ist Sonne deinem Sittentagu.

„Höchstes Glück der Erdenkinder Ist nur die Persönlichkeit” 3, zice nemuritorul Goethe, şi versurile genialului poet pot fi considerate ca o concluzie la argumentările majorităţii scriitorilor de astăzi. Rareori un acord intelectual mai bine stabilit.

„Bărbaţii şi femeile de caracter constituie, după cunoscutul pedagog W. Rein, conştiinţa unei societăţi. Şi această misiune le este îndeajuns. Nu există oare oameni despre care se zice că nu posedă nimic altceva în afară de caracterul lor, şi cu toate acestea ei sunt puternici în viaţă, ca şi cei mai sus-puşi? Fericit poporul la care suprema laudă stă în calificativul: este un om de caracter! w

Acestea sunt scrise de directorul celei mai populare enciclopedii pedagogice germane. 4

Un altul, profesor şi scriitor bine apreciat, tot în Germania, îşi încheie tratatul său asupra *Eticei* cu cuvintele: „Statul, biserica, viaţa naţională şi cultura nu sunt pentru noi bunuri în sine, de hatârul cărora individul trebuie să se plece la toate datoriile ce derivă dintr-însele.

Ele sunt bunuri numai întrucât deschid perspective ademenitoare şi constituie o bază reală pentru desfăşurarea cea mai largă ce o poate avea, în stăruitoarea sa impulsiune de a se manifesta, libera voinţă a unei personalităţi…5

Houston Stewart Chamberlain, apoi, publicistul ale cărui scrieri din ultimii zece ani au

stârnit entuziasmul unui public numeros, face din cultivarea personalităţii punctul central al întregii sale filosofii. 6

Şi cu aceştia, citaţi mai mult la întâmplare, o mulţime de alţi scriitori de toate categoriile; majoritatea celor buni, şi mai cu seamă celor gustaţi, de la toate popoarele. Fr. W. Nietzsche, unul dintre aceştia din urmă, duce cultul personalităţii până la exagerare. El cere ridicarea tipului omenesc, peste cel cunoscut nouă, la un tip dei supraom, în care să se regăsească cele mai înalte calităţi sufleteşti, reunite în jurul voinţei-putere.7

Din majoritatea scrierilor contemporane transpiră o dragoste nemărginită pentru tot ce sufleteşte se distinge şi se ridică peste tipul obişnuit; o admiraţie pentru personalităţile care, prin faptele şi ideile lor.

3 „Neîntârziat apleacă-te în tine Unde vei găsi centrul, nici

Un spirit nobil nu se îndoieşte de acest lucru.

Nu-ţi va lipsi acolo nicio normă Deoarece conştiinţa de sine stătătoare Este soarele zilei tale etice”.

„Cea mai mare fericire a pământenilor Este numai personalitatea” (n. ed.).

4 *Encyclopädische Handbuch der Pädagogik*, von W. Rein, 2-te Auflage, I., p. 840.

5 Max Wentscher, *Ethik*, II.

6 Die Grundiagen des neunzehnten Jahrhunderts, în special, I Lieferung.

7 Aceeaşi poziţie cu privire la exagerările filosofiei lui Nietzsche şi în C. Rădulescu-Motru, *F. W. Nietzsche, Viaţa şi filosofia*, Bucureşti, 1897 (n. ed.).

se opun şi strică cursul monoton al vieţii de toate zilele! În această atmosferă se plămădesc gândurile cele mai diferite ca origine, dar cele mai asemuite ca tendinţă. Poeţi, moralişti, sociologi au acelaşi ideal; şi au şi acelaşi talisman, când li se cere o soluţie în momentele grele de criză socială; ei cred în caracter şi în puterea sufletească!

Şi cu toate acestea, la aceleaşi popoare culte, se bucură de o mare favoare şi o credinţă opusă. Cu mult aparat ştiinţific, dacă nu cu o egală dragoste, în mai toate şcolile din Europa se insistă asupra aplicaţiei universale pe care o are legea adaptării organismelor la mediul înconjurător. Teoriile naturalistului Darwin, la început teorii curat ştiinţifice, dar mai pe urmă prefăcute în dogme de credinţă, când sunt desfăşurate până în ultimele lor consecinţe şi sunt considerate pe o durată lungă de secole, susţin tocmai contrarul de ceea ce văzurăm că susţin poeţii şi moraliştii fermecaţi de strălucirea personalităţilor alese. După teoriile darwiniste, adaptarea la mediu este hotărâtoare. Variaţiunile individuale produse în fiinţa diferitelor organisme sunt tot atâtea victorii repurtate de mediul înconjurător asupra acestor

organisme;[442] şi ele se perpetuează, aceste variaţiuni, fiindcă prin mijlocul lor organismele au devenit mai adaptabile. Variaţiunile acumulate şi transmise prin moştenire produc specii nouă, specii şi ele, prin urmare, mai adaptate aceluiaşi mediu. Totul se transformă în vederea adaptării. Omul, potrivit celorlalte organisme, de asemeni. Cu cât el se învecheşte pe scoarţa pământului, cu atât îşi poleieşte neted asperităţile trupeşti şi sufleteşti şi se „potriveşte mai bine mediului ce-l înconjoară. Au itrebuit să treacă mii şi poate sute de mii de secole de la originea lui, pentru a ajunge să câştige omul calităţile cu care îl vedem înzestrat astăzi. Peste alte mii de secole, calităţile lui au să fie mai numeroase. Are să ştie evita cu mai multă prevedere dificultăţile, şi are să profite cu mai multă pricepere de avantajele pe care le prezintă mediul. Cu simţurile dispuse pentru înregistrarea exactă a impresiunilor externe, cu o elasticitate mai perfectă în mişcări, el are să devină organismul cel mai prevăzător înaintea morţii, adică cel mai bine înzestrat în lupta pentru existenţă. Are să se strecoare printre dificultăţile împrejurărilor externe cum niciun altul pe lume dintre organismele contemporane lui. Prin mici variaţiuni individuale, acumulate prin moştenire, speţa omului are să se transforme, perfecţionându-se. Câteva secole vor fi de ajuns pentru a stârpi până în rădăcini în creierul acestui organism tendinţele pe care le observăm noi astăzi că stau ca o piedică la progresul adaptării.

442 F. Le Dan tec, La lutte universelle, p. 168 şi urm.

Credinţele în puterile supranaturale, ideologia mistică şi exaltată, sentimentele şi deprinderile fără utilitate, toate vor dispărea. Micile variaţiuni individuale, acumulate prin moştenire, vor izbuti să prefacă cu vremea tipul omului de astăzi într-un tip perfect de adaptat mediului; tip fără ideologie, fără sentimente şi deprinderi de lux, ci sufleteşte acomodant, turnat, dacă se poate zice, în tiparul împrejurărilor externe…

Cum se potriveşte cu această perspectivă apelul la formarea caracterelor şi cucerirea puterii sufleteşti? Nu este o nebunie să încerci a menţine în viaţă ceea ce legea universală a naturii condamnă să dispară?

Centrul intern, pe care îl cântă poetul:

y… Wende dich nach innen.

Das Zentrum findest du da drinnen.

Woran kein Edler zweifeln mag”.

pare, după toate acestea, că este în zadar să-l cauţi. Este o iluzie să crezi că îl vei găsi; şi, găsindu-l, că poţi rezima pe dânsul întreaga ta activitate. În vârtejul vieţii universale, el este o flacără intermitentă, gata să dispară din moment în moment, ca netrebuincioasă. Singurul sprijin solid îl formează legea de adaptaţiune la mediu. Studiază condiţiile vieţii şi urmează-le lor. Centrul intern sufletesc este o iluzie: o creaţie ieşită prin vreo variaţiune individuală neconformată cu legea transformării speciei.

Şi partizanii teoriei adaptaţiunii se grăbesc să ne informeze că iluzii de acestea a mai avut spiritul omenesc în cursul dezvoltării sale, şi toate au dispărut, treptat. Poeţii şi moraliştii, care dau

tonul în literatura de astăzi, să se consoleze. Deziluzia lor au mai încercat-o şi alţii.

Cu câteva secole mai în urmă, trecea, ca un adevăr netăgăduit, iluzia că pământul ocupă centrul universului şi că soarele şi cu toate stelele se învârtesc în jurul lui. Ştiinţa, începând de la Copernic, a dovedit contrariul. Astăzi, în toate cărţile de şcoală, se indică pământului nostru – modestul loc de planetă ce se roteşte în jurul soarelui, în rândul lui Marte şi micei Venus. Iluzia geocentrică a fost dar spulberată, cu toate că fusese admisă în toate cărţile de până aci, începând cu cele sfinte. S-au refăcut cărţile, dimpreună cu judecata omului, şi adevărul ştiinţei a triumfat.

O altă iluzie a fost poziţia privilegiată a omului faţă de celelalte organisme: suveranitatea omului-rege al naturii. Şi aceasta s-a spulberat. Ştiinţa a dovedit că omul este o verigă în şirul organismelor produse de natură; un animal cu o constituţie la fel cu a tuturor animalelor; o rudă de aproape cu maimuţa, de la care păstrează, prin moştenire, încă multe deprinderi. Suveranitatea omului-rege al naturii fusese scrisă în cărţi şi cântată de poeţi. După învingerea ei, cărţile au trebuit prefăcute, şi poeţii s-au îndreptat spre alte subiecte.

Acum este rândul unei alte iluzii, tot o iluzie de poziţie centrală nemeritată. E rândul. omului ca suflet, după omul ca animal. Omul ca suflet ocupă, de asemenea, o poziţie uzurpată. El se crede liber în mijlocul determinismului naturii: cauză şi putere prin sine însăşi. În faţa cursului de

fenomene ce-l înconjoară, curs regulat prin legi universale, el se ridică ca un nou erou – în felul lui don Quijote –, voind să schimbe cursul fenomenelor după el, iar nu să se adapteze el la ordinea constatată în natură. Dorinţa de a-şi da o importanţă în univers îi amăgeşte judecata până într-atât, încât se ridică deasupra experienţei controlabile; îşi dă o origine divină, şi, pe baza acesteia, o nemurire. Îşi făureşte singur zeii de care are nevoie, ca pe urmă, cu voia acestora, să-şi dea sufletului său toate calităţile şi toate puterile.

Ştiinţa este însă pe cale să ne dezbare şi de această iluzie. Ipoteza omului-suflet, de origine divină şi nemuritor, se va închide în curând în cămara cu vechituri, alături de ipoteza geocentrică şi de teoria omului-rege al animalelor.

Rămân derivatele ei: iluzia caracterului şi a personalităţii. Aceste două sunt derivate din iluzia ce şi-o face omul asupra rangului pe care l-ar fi având sufletul său în mijlocul fenomenelor naturii. Când această din urmă iluzie va dispărea cu desăvârşire, atunci vor dispărea cu dânsa şi derivatele asupra caracterului şi personalităţii. O fiinţă al cărei suflet este o verigă în şirul manifestărilor sufleteşti din întreg regnul animal – verigă strict determinată şi funcţionând pe baza legii de dezvoltare a tuturor organismelor – nu poate avea decât prin iluzie o personalitate de sine stătătoare. O aşa fiinţă nu poate avea decât personalitatea ce rezultă din concursul împrejurărilor, o personalitate, prin urmare, fără libertate şi caracter propriu; o negaţiune a

personalităţii în înţelesul obişnuit. Şi această din urmă teorie va fi aceea care va triumfa prin ajutorul ştiinţei.

Aşa să fie oare?

Credinţa cu care se face apelul la formarea caracterelor şi puterei sufleteşti să se sprijine pe o iluzie? Să fie o amăgire toate acele manifestări de dragoste cu care majoritatea scriitorilor contemporani întâmpină pe toţi cei aleşi sufleteşte? Să fie idealul cel mai îmbrăţişat astăzi atât de contrariu vederilor ştiinţei de mâine?

Aceasta este problema principală a cărei dezlegare se urmăreşte prin scrierea de faţă.

PARTEA I

AFIRMAREA PERSONALITĂŢII ÎN PRINCIPALELE MOMENTE ALE CULTURII

CAPITOLUL I

1. – Tendinţa personificării antropomorfice. Analogia acestei tendinţe în viaţa sufletească a copilului. Experienţă cu copii de şcoală. Operaţia analogiei la omul matur şi la copil. Cunoştinţele se asimilează în ordinea pe care o impune interesul practic al omului. 2. – Primele sistematizări ştiinţifice pe baza antropomorfismului. Filosofia lui Aristotel. Materia, forma şi scopul după Aristotel. Metoda dialectică, în deosebire de metoda experimentală. Influenţa tendinţei antropomorfice asupra metodei dialectice. Analogia între natură şi opera artistului. 3. – Explicarea filosofiei

aristotelice din punctul de vedere al finalităţii care se găseşte în activitatea socială. Misiunea istorică a acestei filosofii. 4. – Concepţiile antropomorfice neprielnice dezvoltării personalităţii. Lipsa de valoare a individualităţii omeneşti în societăţile primitive. Fatalismul, pesimismul, credinţa în netemeinicia lumii faţă de Dumnezeu, ascetismul şi ceremonialul extern. Antropomorfismul şi puterea de cucerire a omului asupra naturii. 5. – Critica făcută antropomorfismului de către scepticii elini. Noţiunea cauzei şi a cauzalităţii. Argumentarea pro şi contra în chestiunile de morală şi religie. Nihilism şi deşertăciune. 6. – Arta şi tendinţa antropomorfică. Explicarea deosebirii între artă, ştiinţă, morală şi religie.

1. – Tendinţa pe care o are omul de a proiecta asupra mediului înconjurător sentimentele şi motivele activităţii sale proprii este o tendinţă înnăscută lui şi constatată de mult. Ea poartă numele de tendinţa personificării antropomorfice, sau tendinţa animistă, şi a fost studiată de filosofii tuturor timpurilor, începâind cu Xenofane, filosoful elin care a trăit cu mai mult de două mii de ani înainte de noi.

Omul primitiv este cu desăvârşire sub stăpânirea acestei tendinţe. În mintea lui fenomenele naturii apar ca având o personalitate analoagă personalităţii omeneşti; în consecinţă, cu o succesiune motivată de dorinţe şi intenţii. Cauzele producerii fenomenelor sunt cauzele cunoscute mediului său sufletesc. Nourii sunt minaţi pe cer de o voinţă analoagă aceleia care

porneşte războaiele sau turmele unui păstor. Vântul suflă cu putere, sau numai adie, după cum este şi sufletul aceluia care îl trimete, plin de mânie sau liniştit. Marea se înfurie; izvorul din umbra pădurii îmbie pe călător şi-l farmecă; soarele este ochiul divinităţii atotputernice, care aci protejează, aci trimete săgeţi ucigătoare în contra muritorilor. Orişice mişcare din natură este interpretată, prin analogie, după mişcările omului. Mintea omului primitiv nu cunoaşte experienţa propriu-zis obiectivă, ci ea se mulţumeşte cu confirmarea introspecţiunii sale subiective. „Dacă – boii, său. caii, sau leii ar avea mâini să picteze şi să sculpteze, ca oamenii, ei şi-ar face zei în formă de boi, cai şi lei", zice Xenofane, cu drept cuvânt.[443]

În felul omului primitiv procedează şi copilul. Fenomenele nouă necunoscute sunt denumite de copil cu cuvintele prin care el exprimă fenomenele cele vechi şi cunoscute, ceea ce ne probează că analogia este covârşitoare şi la el. Copilul are înţelegerea sa stăpânită de fenomenale de mai înainte cunoscute lui, şi acestea îl opresc de a distinge ceea ce este nou şi caracteristic în fenomenele nouă. „Un copil, ne spune Queyrat, denumea pâlpâiala focului un *lătrat*, un altul denumea lătratul câinelui o *tusa*; un altul, muiarea pâinii în sos o *baie*."[444]

Copilul observat de L. Combes denumea cerul cu numele de *tavan*

443 H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, p. 54.
444 Fr. Queyrat, La logique chez Ventant et sa culture, p. 28.

(*plafond*); bufniţa, cu acela de mi-au probabil fiindcă o asemăna cu o pisică etc! Exemplele se pot înmulţi la infinit. Toţi cei ce au venit în contact cu /copiii au putut observa această tendinţă a lor de a sămui lucrurile nouă cu cele de mai înainte cunoscute. De multe ori omul matur se miră chiar de unde copilul găseşte punctele de analogie. Un copil, observat tot de L. Combes, denumea fulgerul ca *ochiul tunetului*. Un altul, observat de noi, denumea luna ca *mamă* a stelelor. Această tendinţă a copilului reiese încă şi mai lămurit când este exprimată prin desemn. O experienţă în sensul acesta am făcut noi înşine. Am rugat doisprezece copii, dintr-o şcoală primară, băieţi între 10 şi 8 ani, să ne desemneze din memorie o tablă mare de clasă, cu picioarele ei. Băieţii au desemnat, aproape la fel, o tablă în genul celei ce aveau dânşii în şcoala lor. A doua zi i-am dus într-o altă şcoală, în care tabla din clasă era cu totul diferită de tabla cunoscută lor. Tabla cea nouă avea forma exact dreptunghiulară, pe când cea cunoscută lor era un trapez bine pronunţat. Picioare la tabla cea nouă nu existau deloc, tabla fiind spânzurată în cui, pe când la tabla cea veche erau trei, două în faţă şi unul în spate. După ce am aşezat copiii în bancă, le-am arătat tabla cea nouă şi i-am rugat să o desemneze. După un sfert de oră aveam aproape toate desemnurile. În şeapte dintr-însele forma tablei cunoscute, dimpreună cu cele trei picioare, era reprodusă fără nicio modificare; tabla cea nouă, care stătuse în faţa copiilor, nu avusese dar nicio înrâurire asupra a şeapte dintre dânşii. Numai în cinci desemnuri se putea

constata influenţa imagine! celei noi. Dar cu desăvârşire victorioasă n-a fost această imagină în niciunul din desemnuri. În unul învingea forma dreptunghiulară, în altul, suprimarea picioarelor. Intuiţiunea curată a tablei dreptunghiulare, spânzurată în cui şi fără picioare, în niciunul! Această experienţă şi alte multe ce s-au făcut de către mulţi pedagogi[445] probează până la evidenţă cele afirmate mai sus. Inteligenţa copilului nu este liberă pentru a primi şi reţine orişice imagină nouă. El este stăpânit de cele cunoscute şi experimentate de aproape de el, şi prin prisma acestora vede lucrurile noi. Când copilul denumeşte dar lucrurile noi cu numele lucrurilor vechi, el nu face o operaţie logică în genul comparaţiunii pe care o face omul matur, ci el contopeşte numai intuitiv imaginea lucrului nou în imaginile cunoscute lui mai dinainte. În operaţiunea de analogie a omului matur este cu totul altceva. Omul matur şi cult, după ce analizează imaginea cea nouă, reţine elementele comune, şi pe baza acestora stabileşte apoi analogia între imaginea cea nouă şi cea veche.

Copilul n-are încă dezvoltată funcţiunea de analiză. El asimilează în cercul conştiinţei sale numai aceea ce are legătură cu reprezentările familiare lui; restul, pentru el, nu are existenţă. De aceea şi mirarea omului matur în faţa analogiei pe care o stabileşte copilul între lucruri. Pentru omul matur, bunăoară, raportul între lună şi stele este

445 Mai ales în Germania. Revista pedagogică Der Saemann cuprinde mai toate rezultatele dobîndite pînă acum (Verlag Teubner, in Leipzig).

un raport abstract de mărime, care nu are nicio analogie cu raportul între mamă şi copii, dar pentru mintea copilului, raportul între lună şi stele este mai uşor de înţeles ca raport filial decât ca mărime abstractă. Copilul n-a analizat mai întâi cele două genuri de raporturi, pentru ca în urmă să proceadă la stabilirea analogiilor, ci el a contopit direct raportul abstract de mărime cu raportul cunoscut lui între mamă şi copii. De asemenea în toate celelalte cazuri. Omul matur mai întâi analizează intuiţiunile sale şi pe urmă le compară, pe când copilul le contopeşte direct pe cele noi cu cele vechi şi cunoscute. Intuiţiunea lucrului nou nu are la dânsul o existenţă de sine stătătoare, care să poată face posibilă comparaţiunea; ea nu există decât întrucât este asimilată de conştiinţă. De aceea, pentru copil, este cu putinţă o analogie între lucruri diferite, şi chiar prea diferite, căci diferenţa, ca să-i fie lui o piedică la stabilirea unei analogii, ar trebui mai întâi să existe, dar pentru mintea copilului ea nu există.

Omul primitiv imită pe copil. Tendinţa sa de antropomorfizare este o tendinţă naturală a inteligenţei omeneşti în genere, este tendinţa derivată din procesul însuşi al lărgirii cunoştinţelor. Fenomenele şi lucrurile naturii n-au, din punctul de vedere psihologic, o existenţă de sine; nu se bucură de intuiţiuni separate şi clare, pe care apoi mintea omenească să le poată succesiv primi şi reţine; ci fenomenele şi lucrurile naturii există pentru om numai după ce mintea acestuia şi-a elaborat intuiţiuni adecvate acestor

fenomene şi lucruri. Această elaborare se face treptat, într-o ordine stabilită. Intuiţiunile cele dintâi câştigate sunt acelea ale fenomenelor şi lucrurilor legate de un interes al omului, apoi, treptat, ale celorlalte. Trecerea de la unele la altele se face prin asimilarea celor venite în urmă de către cele ce stăpânesc deja cercul strâmt al conştiinţei. Cele neasimilabile, adică intuiţiunile cu desăvârşire deosebite de cele existente în conştiinţă, sunt înlăturate şi, prin urmare, neexistente încă. Ele devin existente de îndată ce conştiinţa s-a lărgit şi este pregătită cu elemente asemănătoare lor. Până la asimilarea lor deplină, ele sau nu există, sau se bucură de o existenţă falsă, sunt intuiţiuni rău interpretate. Astfel, intuiţiunea soarelui, bunăoară, este o intuiţiune clară pentru omul primitiv, întrucât să mărgineşte la punctele de asemănare cu obiectele uzuale. El este o roată de foc şi nu mai mare ca piciorul omului, după cum afirmă marele filosof al antichităţii, spirit critic de altminteri în judecarea multor altor lucruri, filosoful Heraclit. Soarele este nou în fiecare zi, zice acelaşi filosof. Pentru ca intuiţiunea soarelui să ajungă a fi pentru ştiinţă ceea ce ea este astăzi a trebuit o lungă perioadă de pregătire, în care mintea omenească şi-a adunat şi asimilat elementele necesare. Au trebuit să fie asimilate, şi deci înţelese, rând pe rând: intuiţiunea cerului, succesiunea zilei şi nopţii ca o consecinţă a rotirii pământului, apariţia eclipselor de lună şi soare etc., o întreagă serie de elemente mijlocitoare. Tot astfel şi cu celelalte lucruri şi fenomene din natură. Rând pe rând intuiţiunile

primitive ale acestora, adică primele lor intuiţiuni în conştiinţa genului omenesc, au trebuit să fie corectate şi completate prin mijlocirea altor elemente asemănătoare. Intuiţiunea lor de astăzi, în forma ştiinţifică în care se obişnuieşte a se da, este rezultatul unei lungi elaborări, în care tendinţa a rămas aceeaşi. Lucrul sau fenomenul nou şi necunoscut a fost asimilat de conştiinţă prin mijlocirea celui vechi şi cunoscut. Nicio intuiţiune nu s-a bucurat de o cale excepţională în această privinţă. Toate au urmat procesul descris mai sus.

Tendinţa antropomorfizării, pe care a suferit-o conştiinţa genului omenesc un timp aşa de îndelungat, este, aşadar, o tendinţă naturală. Nu este fenomen care se impune cu mai multă întâietate minţii ca acel al personalităţii. Copilul în primul rând se impresionează de mişcările persoanelor din jurul său. Aceste mişcări fiind spontane, deşteaptă totdeauna interesul lui; pe când cu mişcările lucrurilor, el ajunge a se deprinde târziu. Înfăţişarea personalităţii, motivarea activităţii personale sunt elementele cele mai vii care pătrund în cercul conştiinţei şi de la care începe procesul de asimilare al cunoştinţelor în genere. Cunoştinţele noi asupra înlănţuirii fenomenelor naturii trebuie să fie elaborate prin analogie, după cunoştinţele fixate asupra acestor elemente care intră direct în câmpul cel mai apropiat al experienţei.

2. – Primele sistematizări ştiinţifice pe care le întâlnim în istoria culturii omeneşti sunt pătrunse de această tendinţă a antropomorfizării. Dintre

acestea, cea mai bine studiată, şi, în acelaşi timp, cea mai importantă din punctul de vedere al culturii omeneşti, este sistematizarea ştiinţifică a lui Aristotel (+ 322 î. Hr.).

Asupra acesteia vom insista şi noi cu câteva cuvinte.

Ştiinţa sau filosofia lui Aristotel – căci în timpul acestuia nu se produsese încă diferenţierea între ştiinţă şi filosofie, pe care o cunoaştem în zilele noastre – se sprijină pe următoarele principii fundamentale.

În fiecare obiect sau fenomen al naturii se poate deosebi materia şi forma. Materia este posibilitatea pe care o are obiectul sau fenomenul de a primi o formă şi, prin aceasta, de a primi o realitate accesibilă cunoştinţei noastre. Fără formă, care se adaugă materiei, nu am avea nicio schimbare în natură. Schimbarea se produce anume din tendinţa materiei de a îmbrăca o formă. Această tendinţă este imanentă în natură şi este universală. Dar, după cum şi înţelesul cuvântului arată, tendinţa aceasta nu este curat mecanică, nu este o simplă deplasare a obiectelor sau elementelor în spaţiu, ci ea constă în urmărirea unui scop. Materia, ca posibilitate, caută după o formă pentru a se realiza, şi prin formă caută realizarea unui scop. Astfel, împreunarea între materie şi formă nu este lăsată la voia întâmplării, ci ea este determinată de realizarea unui scop. Principiul schimbării, sau al mişcării, este o cauză mijlocitoare între materia ca posibilitate şi forma determinată de scop ca realitate. Fără scopul care procură ţinta, n-ar fi

existentă nici schimbarea în natură; materia n-ar fi solicitată să iasă din starea sa de simplă posibilitate. Bineînţeles însă că şi scopul fără materie nu poate să constituie singur realitatea. Scopul are nevoie de materie, de această pastă din care el scoate obiectele individuale; precum şi invers, materia are nevoie de existenţa scopului pentru a se determina la primirea unei forme.

Asupra constituţiei materiei şi a schimbării sale, Aristotel are iarăşi principii care se deosebesc profund de principiile ştiinţei noastre de astăzi.

Aristoteles nu admite uniformitatea elementelor materiei. Materia nu este constituită din atomi sau elemente care să se poată, din punct de vedere ştiinţific, reprezintă prin simple raporturi cantitative. Materia aristotelică implică elemente deosebite calitativ şi a căror reprezentare niciodată nu se poate reda prin simboale matematice. De asemenea şi tendinţa pentru realizarea unui scop nu are, în gândul lui Aristotel, vreo asemănare cu conceptul mişcării din ştiinţa modernă. În ştiinţa modernă, mişcarea se poate descortipune în liniile forţelor elementare, astfel că mişcarea aparentă este rezultanta acestor forţe componente, pe când, pentru Aristotel, mişcarea aparentă este unitară, întocmai cum este şi scopul. Nu se poate concepe scopul, după Aristotel, altfel decât unitar. Scopul şi tendinţa materiei spre realizarea lui formează un tot ce nu se poate descompune, sau, în tot cazul, nu se poate înţelege decât prin firea sa proprie. Totul este dat înaintea părţilor. Scopul şi

tendinţa spre el este un tot care nu se poate explica din adunarea părţilor componente. Fenomenul mişcării din natură este, aşadar, un tot determinat de un scop unitar.

Sprijinită pe asemenea principii, sistematizarea ştiinţifică a lui Aristotel trebuia negreşit să iasă cu totul diferită de ceea ce cunoaştem noi astăzi. În loc de măsurătoarea exactă a elementelor şi a fenomenelor materiei, întâlnim la Aristotel preocuparea de a da mai întâi definiţiile în care se fixează elementele materiei din punctul de vedere al deosebirii lor calitative. Astfel, el deosebeşte patru elemente ale materiei: pământul, apa, aerul şi focul, pe care le defineşte apoi după calităţile lor de a fi calde sau reci, umede sau uscate. Împerecherea acestor calităţi dă definiţiile următoare: focul este elementul cald-uscat; aerul este elementul cald-umed; apa este elementul rece-umed; şi pământul este elementul rece-uscat. Pentru explicarea direcţiei mişcării, de asemenea Aristotel aleargă iarăşi la contrastul calităţilor de greu şi uşor. Elementul greu se dirijează în jos, cum face pământul. Elementul uşor, focul, se dirijează în sus.

Toate obiectele din natură sunt constituite din amestecul celor patru elemente enumerate mai sus. Dar aceste elemente nu sunt de sine stătătoare, ci ele se pot transforma unele în altele, după cum predomină calitatea care le defineşte pe fiecare. Astfel, apa se poate transforma în aer prin înlocuirea calităţii de rece cu aceea de cald; iar aerul, în foc, prin dispariţia calităţii de umed. Cele patru elemente se găsesc dar într-o continuă

transformare, graţie căreia se şi explică schimbările pe care le vedem în natură.

Cele patru calităţi de cald, rece, umed şi uscat, precum şi cele două de greu şi uşor, sunt toate senzaţii luate din grupa senzaţiilor pe care ni le dă simţul tactului şi simţul muşchiular. Aristotel le alege pe acestea fiindcă, probabil, le consideră pe ele ca mai sigure, în mijlocirea cunoştinţă, decât senzaţiile de gust, miros, auz şi văz, pe care le lasă la o parte. Simţul tactului şi simţul muşchiular au părut filosofului nostru ca nişte porţi mai directe prin care să putem pătrunde la realitatea adevărată a lucrurilor. Înainte de el însă, Platon, alt filosof, tot atât de ilustru, cu puţin înaintea lui, preferase simţul văzului, căci prin mijlocirea acestuia erau date figurile geometrice; şi figurile geometrice erau, după Platon, copiile directe ale realităţii eterne, ce consistă în idei.

Înainte de Platon, apoi, un alt filosof, Democrit, se referise tot la simţul văzului, la care adăugase şi pe acel al tactului. Un altul, iarăşi, Pitagora, ceva şi mai înainte, suise la această cinste şi simţul auzului, prin mijlocirea căruia ne este dat să gustăm ritmul şi armonia muzicală. Singure numai simţul gustului şi al mirosului au rămas în afară de orişice preferinţă. Probabil că relativitatea acestor două simţuri a fost uşor descoperită de oamenii de ştiinţă, şi nimeni nu s-a mai încrezut atunci să fundeze pe datele lor cunoştinţa adevăratei realităţi. Totuşi nu este de mirare că în sistematizări ştiinţifice mai rudimentare, bunăoară la popoarele mai puţin

culte de cum era poporul elin, să se găsească încercări făcute şi cu ele. Dacă câinii ar face şi ei ştiinţă, pentru a imita argumentarea de mai sus a lui Xenofanes, desigur că, pentru ei simţul mirosului ar fi cel mai crezut în stabilirea realităţii adevărate.

Aristotel preferă, după cum văzurăm, tactul şi simţul muşcular, când este vorba să-şi clarifice constituţiunea intimă a materiei şi a mişcării dintre elemente. Dar materia în ea însăşi este numai o posibilitate, câtă vreme nu este împreunată cu o formă. Determinarea formei o dă însă scopul. Cunoştinţa scopului prin ce mijloc se va dobândi ea? Tot prin datele calitative ale simţurilor? Nu, răspunde Aristotel. Simţurile nu se pot ridica până la cunoştinţa scopurilor; pentru aceasta avem raţiunea.

Raţiunea ne procură conceptele în care ne este dat să recunoaştem noi scopurile naturii. Întocmai cum sunt înlănţuite conceptele în raţiunea noastră, tot astfel sunt şi scopurile în natură. Este o ierarhie analoagă, la unele ca şi la altele. Conceptele se supraordinează şi se dobândesc prin deducţiune unele din altele; cele mai de sus formează premise fundamentale şi evidente, din care apoi se deduc cele mai de jos, cele subordinate. O supraordinare analoagă se găseşte şi între scopurile naturii. Înlănţuirea logică a conceptelor se traduce aci, în natură, prin finalitatea formelor pe care le realizează materia. O formă superioară este un scop pentru o formă inferioară, iar o formă inferioară este o materie pentru o formă superioară. Fiecare obiect şi

fenomen din natură serveşte finalităţii totale, constituie un punct de trecere spre realizarea ultimului scop, acela ce reprezintă forma cea mai superioară a naturii, perfecţiunea absolută. sau dumnezeirea. Toate schimbările materiei sunt atrase spre realizarea acestei ultime forme. Ea, ultima formă, prin aceea că nu mai serveşte drept materie pentru nicio formă mai superioară, constituie cea mai curată şi mai înaltă realitate, τό τΐ́ είναι το πρώτον.

În o asemenea sistematizare ştiinţifică, este uşor de prevăzut că foarte reduse vor fi contribuţiunile pe care le vor aduce metodele experimentale! în adevăr, Aristotel nu recurge la metoda experimentală nici când este vorba să verifice, şi cu atât mai puţin când este vorba să inventeze vreuna din ipotezele sale. El practică observaţia mărginită la constatările pe care le dă simţurile, neajutate, şi acestea, de vreun aparat de precizie. Observaţiile lui sunt observaţii descriptive asupra naturii, fără mijlocirea vreunui experiment. El se sprijină în prima linie pe metoda dialectică a argumentării.

Utilitatea metodei experimentale era departe de a putea fi apreciată de Aristoteles, fiindcă pentru acesta schimbările naturii îşi găseau planul de mai înainte determinat în conceptele raţiunii. Numai omul de ştiinţă, care ar fi făcut abstracţiune de orişice amestec al subiectivităţii omeneşti şi care ar fi studiat natura pentru ea însăşi, iar nu cu gândul de a găsi în schimbările ei confirmarea finalităţii raţionale, numai acela ar fi înţeles utilitatea experimentului. Experimentul

provoacă natura ca să dezvelească ea singură legile schimbărilor sale; el nu prescrie însă şi aceste legi, în măsura în care le prescrie raţiunea bazată pe metoda dialectică. Experimentul este o întrebare pusă naturii prin mijloace obiective; pe când meditaţi unea speculativă şi chiar simpla observaţie restrânsă la datele simţurilor sunt întrebări puse naturii prin mijloace subiective.

Mijloacele obiective ale experimentului sunt aparatele de precizie. Acestea înregistrează exact răspunsurile naturii, şi nu pentru un singur observator, ci pentru mai mulţi. Oricine dobândeşte un rezultat prin mijlocirea experimentului, poate supune rezultatul dobândit judecăţii mai multor observatori, care îl pot, la rândul lor, controla şi verifica. Rezultatele obţinute însă prin metoda dialectică a raţiunii nu se pot nici înregistra cu precizie, nici supune aşa de uşor judecăţii altora.

Cel ce vrea să controleze şi să verifice rezultatul obţinut prin metoda dialectică, trebuie să parcurgă din nou întreg drumul parcurs de mintea celui ce a ajuns la acel rezultat; să se regăsească cu acesta din urmă în înţelegere de termeni şi de raţionamente. Ce drum greu de regăsit, în adevăr! Termenii n-au pentru toate minţile înţelesuri identice; fixarea lor se face numai prin identitatea judecăţii; şi judecata este greu să o refaci cu identitate în capete deosebite. La experiment, toate aceste dificultăţi cad de la sine. Aparatul de precizie înlocuieşte vocabularul raţionamentului, şi procesul naturii vorbeşte de la sine. Nu cu desăvârşire de [la] sine, precum vom

vedea mai târziu, dar în tot cazul mai liber de cum vorbeşte în metoda dialectică a unui Aristotel.

În metoda acestui din urmă, în adevăr, natura vorbeşte foarte puţin. Mai tot timpul vorbeşte raţiunea filosofului. Ea arată ce ar trebui să fie, nu aceea ce este. Formele şi scopurile, socotite superioare de raţiunea filosofului, sunt impuse şi naturii. Natura trebuie să realizeze aceea ce filosoful judecă că este bine şi perfect. Tendinţa antropomorfică reiese până la evidenţă din întreaga sistematizare dată de el cunoştinţelor ştiinţifice.

De altfel, Aristotel însuşi nu se fereşte de a afirma această tendinţă. Tendinţa contrară, aceea anume de a explica natura prin ea însăşi, adică din gruparea şi diferenţa elementelor sale, fără a alerga la sprijinul conceptelor raţionale, nu fusese cu desăvârşire necunoscută lui Aristotel. El o cunoştea prea bine din scrierile lui Democrit. Acest filosof, care trăise cu vreo sută de ani înaintea lui Aristotel, făcuse prima încercare de a explica schimbările naturii fără a recurge la analogiile antropomorfice. El afirmase că toate obiectele naturii sunt constituite din nişte mici părticele, atomi, care nu diferă între dânşii decât prin formă, grupare şi locul de ordine; şi că toate schimbările din natură sunt datorite combinării şi mişcării acestor atomi. Aristotel cunoştea această teorie, dar era departe de a o împărtăşi. Principala obiecţiune pe care el o făcea lui Democrit era privitoare la originea şi direcţia mişcării. Cine provoacă prima mişcare a atomilor? Se mişcă atomii de la sine? Apoi, în ce direcţie? Democrit

uitase să dea răspunsul la aceste întrebări, sau probabil că el îl socotea inutil, din momentul ce admitea că atomii se grupau în virtutea unei necesităţi impuse de ordinea naturii. Aristotel respinge, după ce discută, teoria lui Democrit ca insuficientă. Originea şi direcţia mişcării nu pot rămânea fără o explicare. Această explicare Aristotel o găseşte, prin analogie, în activitatea omenească; şi astfel tendinţa antropomorfică revine în toate drepturile sale.

Opera naturii se aseamănă, după ştiinţa lui Aristotel, cu opera artistului. Întocmai cum, în opera artistului, materia brută primeşte o formă, şi prin mijlocirea acesteia capătă o individualitate, tot aşa şi în natură. Natura, ca şi opera artistului, este transformarea posibilităţii în actualitate; este ridicarea materiei la rangul de realitate. În opera artistului direcţia este impusă de concepţia ideală, pe care artistul o are în mintea sa, şi această concepţie, dimpreună cu forma şi materia, formează câteşitrele un tot, în care fiecare stă în raport armonic una cu alta. Tot astfel şi cu natura. Conceptul dă direcţia, şi el, împreună cu forma şi materia, constituie un tot armonic. O singură diferenţă între natură şi opera artistului. În natură, acest tot armonic este nedespărţit. Conceptul este inerent, nu exterior materiei, cum este concepţia artistului faţă de materia pe care o transformă. Analogia suferă dar o ştirbire. Aceasta este poate şi cea mai însemnată din toate câte le aduce Aristotel. În restul sistemului său, analogia se susţine fără şovăire. Ea este readusă şi în această parte, însă nu de el, ci de continuatorii lui

de mai târziu, în timpul când filosofia este redusă a fi „*ancilla teologiae*”. Atunci, tocmai ca şi în opera artistului, conceptul nu este imanent în natură, ci dincolo de natură, în fiinţa creatorului ei.

3. – Am reprodus câteva numai din ideile mai caracteristice ale filosofiei aristotelice, şi anume, ideile asupra autenticităţii cărora toţi comentatorii sunt de acord. Între aceste idei am întâlnit: deosebirea între formă şi materie; tendinţa imanentă a materiei de a lua o formă; rolul conceptului în fixarea scopului pe care îl urmăreşte natura; ierarhia scopurilor într-un tot armonic, analog ierarhiei conceptelor; în sfârşit, caracterul de finalitate pe care îl au toate operele naturii. În stabilirea tuturor acestor idei este neîndoios amestecul tendinţei antropomorfice. Bineînţeles, acest amestec este mult diferit de acela pe care îl are tendinţa antropomorfică în mintea omului de tot primitiv. Aristotel este un geniu al inteligenţei omeneşti şi trăieşte într-o epocă de cultură relativ înaintată, dar amestecul este totuşi, şi la Aristotel, hotărâtor. Însemnătatea foamei, a scopului şi a conceptului este învederată lui, exclusiv prin observarea activităţii omeneşti.

Activitatea personalităţii omeneşti, în adevăr, se dirijează spre un scop şi este considerată ca fiind cu atât mai durabilă cu cât se subsumează unui concept raţional. O activitate omenească întreprinsă fără plan, adică fără nicio prevedere, este o activitate care nu poate da rezultate bune, prin urmare, o activitate care nu contribuie la

realizarea fericirei unei societăţi. Activităţii omeneşti i se poate cere, mai ales, cele două condiţii pe care le stabileşte filosofia aristotelică: finalitatea şi gruparea armonică într-un tot organic. Căci totul are pentru această activitate o realitate: acest tot este cetatea sau statul, înăuntrul cetăţii sau al statului se dezvoltă fiecare individ în parte. Aci, la activitatea omenească, se poate foarte bine zice: totul este înaintea părţii. Individul, ca parte, se determină de activitatea cetăţii sau statului în mijlocul căruia el trăieşte.

Pentru descrierea activităţii omeneşti, aşadar, ar fi fost îndreptăţit Aristotel să edifice sistematizarea cunoştinţelor pe baza ideilor pe care le-am văzut. Dar pentru obiectele şi fenomenele naturii? întrucât obiectele şi fenomenele naturii ne sugerează ele, oare, ideea de posibilitate şi formă, ideea de scop şi ideea de unitate armonică? Numai întrucât închidem ochii asupra însuşirilor lor caracteristice şi nu vedem decât aceea ce se aseamănă cu activitatea noastră; numai întru atât. Atunci, desigur, între obiectele şi fenomenele naturii există o ierarhie de finalitate, precum există, şi pentru copilul de care vorbeam mai sus, un raport de filiaţiune între lună şi stele.

De altminteri, în ceea ce priveşte filosofia lui Aristotel, pentru ea se poate dovedi şi istoriceşte misiunea ce a avut de a fi mai mult o ştiinţă asupra activităţii sociale, decât asupra naturii în genere.

Aristotel continuă filosofia lui Platon, şi prin aceasta pe aceea a lui Socrate. Importanţa

conceptului fusese stabilită, pentru prima oară, de acesta din urmă şi în condiţii bine cunoscute. Socrate voia să aşeze o bază solidă pentru ştiinţa conduitei omului, ştiinţă atât de zdruncinată în urma învăţăturilor răspândite de sofişti, şi pentru aceasta el începea cu stabilirea conceptelor. În realizarea acestor concepte consista, după Socrate, ţelul activităţii morale. Omul care are o cunoştinţă exactă despre binele moral, are şi posibilitatea să-l realizeze. Fapta rea este datorită ignoranţei, şi fapta bună, cunoştinţei binelui. Pentru Socrate practica virtuţii venea ca o consecinţă a cunoştinţei teoretice. Conceptul, odată cunoscut raţiunii, devenea, prin simpla sa înţelegere, scopul întregii activităţi a omului. Acelaşi optimism, în ceea ce priveşte puterea conceptului, îl împărtăşeşte şi discipolul său Platon. Acelaşi optimism, apoi, şi Aristotel. Dar atât Platon cât şi Aristotel nu rămân în limitele activităţii morale, în care se menţinuse Socrate, ci ei doi depăşesc această activitâte şi întind speculaţiile lor asupra întregului univers. Puterea conceptului se extinde acum asupra tuturor schimbărilor din natură, cu observaţia că la Plato puterea lor e transcendentă, pe când la Aristotel este imanentă. Conceptele lui Plato, transformate în *idei*, determinau cursul naturii de la înălţimea lumii depărtate şi ideale; pe când conceptele lui Aristotel erau chiar în sânul naturii şi determinau imanent veşnicele schimbări în formele acesteia.

Dacă mai adăugăm la influenţa lui Socrate şi influenţa atmosferei morale în care trăia Aristotel, convingerea noastră capătă o deplină confirmare.

Contemporanii lui Aristotel n-aveau decât un foarte slab interes pentru cunoştinţele teoretice referitoare la natură. Aceşti contemporani nu cereau de la natură uşurarea muncii şi îmbunătăţirea traiului, cum cer contemporanii noştri bunăoară. Ei n-aveau nevoie să cunoască legile electricităţi ale căldurii şi ale celorlalte forţe cunoscute de ştiinţa de astăzi; pentru că ei îşi închipuiau că singura forţă de producţie care poate fi întrebuinţată este aceea a muncii sclavilor. Natura, pentru aceşti contemporani ai lui Aristotel, era mai mult un cadru de contemplaţiune. În acest cadru, ei priveau prin prisma subiectivităţii, sau, mai bine zis, a prejudecăţilor lor, aşa că multe din natură nu erau văzute, şi, din cele văzute, multe deformate. În schimb, viaţa socială, cu toate nevoile şi aspiraţiunile ei, era o vie realitate pentru toţi. Această viaţă trebuia înţeleasă, şi faţă de ea trebuia luată o poziţie. Platon, predecesorul lui Aristotel, luase o asemenea poziţie. El criticase guvernul democrat al Atenei, şi, în contra aspiraţiunii democraţilor, care deveneau din ce în ce mai numeroşi, el susţinuse prin scrieri superioritatea guvernului aristocrat. Constituţia statului, dat ca model de dânsul, se aseamănă cu constituţia statelor vrăjmaşe Atenei şi în prima linie cu constituţia Spartei. Platon reprezenta dar, faţă de timpul său, aşa-zisa reacţiune a aristocraţilor.

Aristotel nu ia o poziţie atât de radicală, cum luase Platon. El este omul concesiunilor reciproce. El vrea utilizarea tuturor capacităţilor pentru

realizarea binelui comun. El este teoreticianul împăciuirii şi al îndemnului ca fiecare să urmărească realizarea scopului comun şi superior; scopul care dă feluritelor activităţi individuale o unitate armonică, unitate aşa de necesară pentru durata oricărei întreprinderi omeneşti. Pentru timpul în care trăia Aristotel nici nu era o filosofie mai binevenită decât aceea a lui. Divizată prin multiplele interese urmărite de fiii săi, patria lui Aristotel era în ajunul dizolvării. În ideea fundamentală aristotelică se cristalizau aspiraţiunile adevăraţilor patrioţi: „Totul" este înaintea „părţii", adică: statul înaintea individului!

Pe observarea activităţii omeneşti se sprijină, aşadar, în prima linie, Aristotel. Această activitate era şi singura care îi putea lui servi spre verificare, căci obiectele şi fenomenele naturii „atât cât se cunoşteau pe atunci, erau departe de a mulţumi verificarea unor speculaţii atât de vaste.

Filosofia lui Aristotel a servit ca model pentru toate sistematizările pe bază antropomorfică, şi, în acelaşi, timp pentru toate sistemele metafizice.[446]

Cu deosebire, rolul pe care îl dă acest filosof

446 „...jede Metaphysik immer wieder auf den Weg sich gewiesen sieht, den der menschliche Geist seit Urzeit eingeschlagen hat : ein Seelisch-Geistiges ist das eigentlich Seiende, das in den körperlichen Symbolen sich ankündigt ; der „Anthropomorphismus", wenn man so will, ist die Methode der Metaphysik : Deutung der Wirklichkeit aus dem eigenen Innern. Das scheint keine Empfehlung der Metaphysik zu sein ; es wird aber das letzte Wort bleiben ; und ich glaube, man wird sich gewöhnen, den Anthropomorphismus wenn er einmal den

conceptului era atât de ispititor, încât el s-a strecurat în meditaţiile filosofice ale tuturor urmaşilor săi. Acest concept aristotelic era, în primul rând, emancipat de orişice observaţie şi experimentare minuţioasă asupra naturii; el era fructul metodei dialectice. Apoi el era, prin însăşi originea sa, înrudit de aproape cu tendinţele sufletului omenesc. El întrunea, prin urmare, principalele condiţii care să-l facă să fie cu deosebire preferat de către toţi câţi meditau contemplativ asupra naturii.

Şi, cum era de aşteptat, el a şi fost adoptat de mulţi, în adevăr, în tot cursul evului mediu, şi până târziu, în sistemele metafizice ale timpului modern, influenţa filosofiei lui Aristotel, şi în special teoria acestuia asupra conceptului, este uşor de recunoscut. Aristotel rămâne tot timpul marele magistru al speculaţiilor metafizice.

Cu toate acestea, însă, asemănările dintre metafizica lui Aristotel şi metafizica celor de după dânsul, deşi foarte mari, nu trebuie să ne acopere schimbarea radicală pe care o întâlnim în caracterul antropomorfismului din metafizica celor din urmă, faţă de metafizica celui dintâi.

Antropomorfismul lui Aristotel este constituit din cunoştinţele culese din practica vieţii unui cetăţean doritor de a vedea stabilindu-se o armonie în activitatea tuturor concetăţenilor, pe când antropomorfismul pe care se susţin sistemele metafizice de după dânsul, este, în cele mai dese cazuri, constituit din ritualul unei vieţi religioase, sau din îngrijorările unei fiinţe dezrădăcinate din mediul societăţii. Antropomorfismul lui Aristotel

este uman prin excelenţă, adică exclusiv omenesc, pe când acela pe care îl întâlnim în multe sisteme de după dânsul este constituit în vederea unei vieţi omeneşti prelungite şi dincolo de moarte. Tendinţa antropomorfică, negreşit, şi de o parte şi de alta, rămâne în fond aceeaşi: tot activitatea personalităţii omeneşti este aceea care determină sistematizarea cunoştinţelor; dar modalitatea sub care ea se înfăţişează este cu totul alta. Creştinismul introduse o revoluţie în practica personalităţii omeneşti, cu desăvârşire necunoscută lui Aristotel.15

4. – La prima vedere, s-ar părea că epoca în care cultura omenească este stăpânită de tendinţa antropomorfică este şi epoca în care puterea sufletească a individului este apreciată ca fiind principalul element producător al naturii. În această perioadă, tot ce se mişcă în mediul ambiant este pus pe seama activităţii unei fiinţe analoage cu personalitatea omenească; prin urmare, activitatea acestei personalităţi însăşi ar trebui să constituie un fel de primă cauză a tot ce se produce. La popoarele primitive ar fi să găsim dar realizându-se bunele efecte care se aşteaptă după urma apelului la întărirea puterei sufleteşti şi formarea caracterului!

Această concluzie însă este departe de a fi confirmată de realitatea lucrurilor. Dacă este o perioadă a culturii omeneşti în care peiv sonalitatea omului joacă un rol mai şters, este desigur perioada antropomorfică. Personalitatea omenească este anihilată cu desăvârşire, în

această perioadă, de covârşitoarea influenţă a obiceiurilor şi a ignoranţei.

Ori, wo ei nicht lui, gehört, der Physik, vollständig geräumt haben wird, în der Metaphysik als cine unvermeidliche und berechtigte Denkweise zuzulassen", Fr. Paulsen, *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie*, în *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VI p. 405.

15 Ideea „revoluţiei* săvârşită de creştinism în cercetarea personalităţii este, în general, speculativ susţinută de C.R.M. Dezvoltarea ei amplă în *Puterea sufletească* se bazează pe un concept ad-hoc al creştinismului. Motru a făcut abstracţie de istoria reală a creştinismului, de raportul real între creştinism şi ştiinţă. El suprasolicitează „contribuţia" creştinismului la dezvoltarea „ştiinţei sufletului". Creştinismul prezentat în paginile următoare de C.R.M. contrazice în multe privinţe esenţa şi dezvoltarea fenomenului istoric (n. ed.).

A obiceiurilor, fiindcă statul sau comunitatea este absolut stăpână pe destinele unei vieţi individuale. Regulile seculare stabilite de generaţiile trecute se impun absolut şi generaţiilor următoare. Raporturile dintre indivizii diferitelor clase sociale, dintre stat şi cetăţean, dintre divinitate şi om etc., sunt strict determinate printr-un ritual riguros. Nimeni nu se poate abate de la dânsele. „În regulă generală, nu încape o a treia posibilitate între a te conforma întocmai obiceiurilor şi între moarte", zice un bun

cunoscător al vieţii popoarelor primitive din Orient.[447] Această regulă are putere de lege nediscutată până şi la poporul elin, popor cu o cultură cu mult înaintată.

A ignoranţei, fiindcă, deşi activitatea omenească serveşte drept teren de comparaţie pentru explicarea obiectelor şi fenomenelor naturii, nu este totuşi o activitate mai grea de înţeles şi, prin urmare, mai primitoare de explicări greşite ca tocmai cea omenească. Aci legătura între cauză şi efect este prezentată în chipul cel mai aparent, dar şi în chipul cel mai fals. Fiecare act omenesc pare a fi determinat de o voinţă liberă de orişice condiţionare, voinţă care creează sub imboldul patimii sau al capriciului. Prin analogie cu o asemenea voinţă, cauzele fenomenelor naturii sunt închipuite, de omul primitiv, ca nişte obstacole fatale pentru propria sa activitate. Analogia personificării se întoarce în contra omului însuşi. Natura este plină de personalităţi duşmane aceleia care tocmai a servit ca prototip. La tirania obiceiurilor se adaugă astfel tirania ignoranţei.

Pentru ca personalitatea omenească să-şi poată dezvolta liber toate însuşirile şi să fie un centru de energie prin mijlocul căruia să se organizeze şi să se dirijeze fenomenele din mediul înconjurător, trebuie cu totul alte condiţii decât acelea pe care le prezintă epoca culturii de care este vorbă acum. Trebuiau mai întâi realizate condiţiile care eliberează activitatea omenească

447 Steinmetz, Ethnologische Studien zur Strafe, II, 36.

de sub influenţa celor două tiranii omeneşti: o libertate îndestulătoare în sânul vieţii sociale, şi o înţelegere clară, bazată pe prevedere, în rostul naturii. Cu un cuvânt, trebuie cucerite personalităţii omeneşti, pentru a face din aceasta o putere, două poziţii indispensabile; una oare să-i asigure valoarea sa ca element social, şi alta care să-i dea posibilitatea de a prevedea şi, prin acesta, de a dirija fenomenele materiale din jurul său. Aceste două poziţii sunt însă, precum am indicat mai sus, cu neputinţă de cucerit cu ajutorul concepţiilor antropomorfice, chiar când acestea ajung să fie elaborate de o inteligenţă superioară, cum a fost aceea a lui Aristotel. Aparenţa de a fi favorabil personalităţii omeneşti, aparenţă sub care se prezintă antropomorfismul, este înşelătoare. Omul primitiv este un sclav al naturii, şi antropomorfismul său este arma cea mai slabă, când este întrebuinţată ca armă de cucerire asupra naturii.

Aceste afirmaţiuni au însă nevoie de câteva explicări mai dezvoltate, pe care ne grăbim să le dăm, după scrierile oamenilor specialişti în această chestiune.[448]

Lipsa de valoare pe care o are individualitatea omenească în societatea popoarelor primitive este constatată de către toţi. Omul primitiv este lipsit de conştiinţa de sine,

448 In prima linie, după scrierea lui A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, ein Beitrag zur Socialpsychologie, Leipzig, 1896, oare rezumă scrierile lui W. Wundt, Fr. Ratzel, Richard Andree etc. [Vezi şi infra, p. 334.]

care ridică pe omul cult deasupra mediului său înconjurător. El este pasiv, adică fără încredere în sine. Această pasivitate se caracterizează, după A. Vierkandt, prin următoarele cinci înfăţişări sociale: fatalismul, pesimismul, credinţa în netemeinicia lumii faţă de Dumnezeu, ascetismul şi importanţa ceremonialului extern.[449]

Fatalismul decurge din credinţa pe care o are omul primitiv că divinitatea este atotputernică şi că individul nu este decât o jucărie abandonată la capriciul acestei divinităţi. Fatalismul este cunoscut mai ales la popoarele de religie mahometană; răspândit el este însă la toate popoarele primitive. Toate popoarele primitive, întrucât cred că voinţa divinităţii este totul şi omul nimic, sunt fataliste. Fatalismul lor este izvorât din credinţa că, în natura externă, evenimentele n-au o cauzalitate a lor proprie, ci ele toate sunt produse prin impulsul unei personalităţi superioare. Este şi un alt fatalism, izvorât acela din credinţa că natura, dimpreună cu omul, este determinată de lanţul cauzelor mai dinainte predestinate, în care nicio schimbare nu se poate produce, dar acesta nu este fatalismul popoarelor primitive. Acestea din urmă n-au ajuns încă la concepţia unui lanţ de cauze externe şi obiective; popoarele primitive înţeleg lanţul cauzal ca fiind analog motivării subiective a actelor sufleteşti, motivare cunoscută lor din experienţa proprie. Acest lanţ cauzal, analog motivării subiective, este tot atât de nimicitor pentru libertatea individuală

449 A. Vierkandt, Op. cit., p. 145 şi urm.

cum este şi lanţul cauzelor externe, predestinate. Omul primitiv nu câştigă nimic din împrumutul pe care îl face naturii cu atributele personalităţii sale. Aceste atribute se reunesc în existenţa unei divinităţi atotputernice şi nemiloase, divinitate care nu ţine nicio seamă de valoarea vieţii şi a personalităţii omeneşti. Această divinitate sau aceste divinităţi pornesc războaiele şi aduc toate nenorocirile asupra omenirii. Tucidide însuşi, istoricul aşa de luminat al poporului elin, se plânge în repetate rânduri de ursita nemiloasă pe care au destinat-o zeii patriei sale, şi în contra căreia nimeni nu se poate împotrivi.[450]

Din aceeaşi pasivitate sufletească izvorăşte apoi şi pesimismul. Omul primitiv cunoaşte o motivare sufletească foarte redusă. La el, plăcerile şi durerile corporale ocupă primul plan al conştiinţei, şi mai toate actele sale sunt determinate prin excitaţia acestora. Motivele raţionale ale moralei sunt încă prea slabe pentru a ieşi victorioase asupra motivelor datorite sensibilităţii. Dar plăcerea şi durerea corporală sunt elementele cele mai nepriincioase pentru stabilirea unei norme de conduită. Sub motivarea lor, viaţa individului apare ca suspendată la voia întâmplării. O întâmplare fericită sau o întâmplare nefericită este totdeauna decisivă, şi, ceea ce este mai important, o asemenea întâmplare este totdeauna fără niciun raport cu meritul sau dementul persoanei. Astfel omul primitiv se deprinde a considera cu pesimism toate

450 Roscher, Leben und Schriften des Thucydides, p. 195.

îndemnurile şi rezultatele vieţii practice. Divinitatea sau ursita încarcă cu bunătăţi sau despoaie fără milă pe bietul muritor. Pentru voinţa omului nu rămâne nicio speranţă de a deveni odată stăpână pe cursul activităţii sale.

Acest pesimism este întărit încă şi prin despotismul organizaţiei sociale, în care trăieşte, de cele mai multe ori, omul primitiv. Dar şi fără acest despotism apariţia pesimismului este un produs necesar al tendinţei antropomorfice. Omul primitiv îşi taie el singur aripile oricărei încrederi în puterea lui proprie prin proiectarea sensibilităţii sale asupra naturii. Sensibilitatea este tovarăşa nedespărţită a pesimismului. În ea durerea găseşte un ecou mai sigur şi mai prelungit decât ecoul pe care îl găseşte plăcerea. Omul cu sensibilitate prea dezvoltată, sau omul care nu are alte funcţiuni sufleteşti care să-l pună la adăpostul reflexelor sensibilităţii sale, acela este omul care îndeplineşte prima condiţie de a fi pesimist. Astfel este omul primitiv.

Un efect al aceloraşi cauze este, apoi, credinţa în netemeinicia lumii faţă de divinitate. Lumea este o nălucire fără însemnătate, gata să se prăpădească la cel dintâi gest al divinităţii. Omul primitiv nu are în conştiinţa sa ideea de ordine, pentru motivarea divinităţii, nici pe aceea a determinismului ştiinţific, care să-l ajute la înţelegerea lumii externe, aşa că pentru dânsul lumea stă în mâna divinităţii ca jucăria în mâna unui copil. Lumea, în întregimea ei, este fără valoare, cum este fără valoare şi viaţa fiecărui individ în parte. Antropomorfismul nu s-a ridicat

niciodată până la concepţia unei conştiinţe sociale care să întregească lipsurile conştiinţei individuale şi să ridice astfel valoarea persoanei omeneşti în general. Chiar în filosofia elină această ridicare de perspectivă lipseşte. Şcoala lui Socrate, Platon şi Aristotel se menţine în limitele conştiinţei individuale. Conceptele ei morale sunt stabilite pe baza psihologiei individuale.

În sfârşit, ca la un mijloc de apărare în contra atotputerniciei divine, sau, mai bine, ca la un mijloc de îmblânzire al acesteia, omul primitiv recurge la practica ascetismului şi a ceremonialului extern. Prin ascetism şi ceremonial poziţia omului este tocmai contrară de aceea a divinităţii. Exploziunii de patimi el opune liniştea fără simţire iar capriciului de mişcări, rigiditatea gestului. Cu această contrarietate de poziţie omul primitiv îşi închipuie că a găsit mijlocul de apărare şi îmblânzire pe care îl căuta. În adevăr, aceasta era şi singura soluţie pe care i-o putea sugera experienţa sa subiectivă. Aci patimile se cheamă una pe alta, nu după asemănare, ci după antagonismul lor. Ura şi iubirea; frica şi curajul; mânia şi liniştea etc. acesta este ritmul obişnuit al vieţii emoţionale. Înţelegerea unei patimi evocă în conştiinţă prezenţa celeilalte, celei opuse. Slăbirea uneia se va face prin prezenţa celeilalte. În contra unei divinităţi atotputernice, înzestrată cu toate patimile, nu rămâne mijloc de apărare pentru om decât reducerea lui la o viaţă contemplativă, absolut scutită de orişice tentaţiuni; iar în contra mişcării dezordonate, care umple cerul şi pământul, ritualul neschimbat din generaţie în

generaţie, despoiarea omului de orişice spontaneitate.

Astfel, datorită antropomorfismului, omul primitiv îşi anihilează cu desăvârşire activitatea sa personală. În schimbul personificării cu care el înzestrează mediul înconjurător, rămâne persoana lui însăşi fără nicio putere proprie, fără nicio valoare socială.[451]

Pentru înţelegerea şi cucerirea lumii externe materiale, antropomorfismul este încă o armă şi mai slabă. Nu numai că nu înlesneşte, dar el este chiar principala cauză că omul primitiv nu poate să-şi stabilească o cunoştinţă ştiinţifică asupra naturii. Influenţa sa antiştiinţifică se resimte, precum vom vedea îndată, până şi în încercările filosofilor elini, a unui Aristotel, bunăoară, căruia nu i-a lipsit nici geniul, nici dragostea pentru adevăr.

Tendinţa spre personificarea obiectelor şi fenomenelor naturii este, în adevăr, cea mai primejdioasă călăuză în găsirea cunoştinţelor ştiinţifice. Ea transformă condiţiile de producere a fenomenelor în tot atâţia agenţi, sau persoane, care, desprinse din cadrul naturii obiective, stau în legătură cu efectele lor, întocmai cum stă omul faţă de produsele braţelor sale. Cauza şi efectul sunt, astfel, ca două lucruri deosebite, ca două lucruri materiale. Între ele nu există o dependenţă abstractă cantitativă, cum postulează ştiinţa modernă, ci o legătură antropomorfică, la fel cu

451 Cercetările de antropologie culturală nu confirmă concepţia lui C.R.M. despre omul şi cultura primitivă (n.ed.).

legătura între persoană şi obiect, sau o legătură între materie şi formă, materie şi scop. Aceste două din urmă sunt concepţiile filosofiei aristotelice, impuse şi ele tot de tendinţa antropomorf ică. Materia şi forma, materia şi scopul, sunt concepţii împrumutate activităţii omeneşti.

Pe această concepţie a cauzalităţii nu se putea stabili cunoştinţe prin mijlocul cărora să se poată prevedea cursul fenomenelor naturii. Redusă la forma ei primitivă antropomorfică, această concepţie a cauzalităţii putea duce cel mult la credinţa că prevederea omului asupra naturii se poate exercita prin ajutorul vrăjilor, mijloace care imită pe acelea întrebuinţate de puterile divine. Iar sub forma mai abstractă, pe care i-o dă filosofia aristotelică, această concepţie a cauzalităţii era încă şi mai puţin eficace. Cu cunoştinţa formei, sau a scopului, aristotelic, ce orizont se deschidea oare omului de ştiinţă? Niciunul, sau, în tot cazul, acelaşi pe care îl avea el şi înainte de a avea aceste cunoştinţe.

Lipsit de putinţa de a da prevederea, antropomorfismul (sub toate formele lui) este incapabil să lărgească şi sfera puterii omeneşti asupra naturii. Ştiinţa bazată pe dânsul nu este o călăuză de cucerire, ci, în cazul cel mai bun, un registru bine ţinut şi în care se pot regăsi cu uşurinţă meditaţiile şi inspiraţiunile unei conştiinţe contemplativă.

5. – Lipsurile pe care le desfăşură tendinţa antropomorfică în cultura omenească, înainte de

influenţarea acesteia prin creştinism, n-au rămas necunoscute istoriei. O epocă întreagă din istoria culturii poporului elin, şi anume, de la Aristotel înainte, este plină cu discutarea lor. Cugetătorii elini şi-au dat bine seama de aceste lipsuri; au arătat sub toate feţele rezultatele şi contradicţiile la care duce antropomorfismul, dar ei n-au avut fericirea să poată înlocui antropomorfismul cu o altă concepţie.

Ei au rămas numai criticii trecutului, fără să fie şi creatorii viitorului. Această perioadă este perioada cunoscută sub numele de scepticism şi reprezentată prin numele unui Pyrrho, Aenesidem, Arcesilau, Carneade, Sextus Empiricus etc.

Întrebările prime chiar, de la care porneşte Pyrrho, pun în discuţie întreaga concepţie antropomorfică. Cum sunt lucrurile constituite?

Care este raportul nostru faţă de aceste lucruri? Şi, cunoscând acest raport, ce ne rămâne să facem?[452]

Răspunsul la prima întrebare este: Nu pot şti nimic asupra felului cum sunt lucrurile constituite. Lucrurile ajung la cunoştinţa mea prin mijlocul senzaţiilor, şi senzaţiile sunt înşelătoare şi chiar se contrazic de la om la om. Aceea ce-mi apare mie ca dulce, altuia îi apare ca amar; aceea ce mie îmi produce plăcere, altuia îi produce durere. Văzul, auzul, gustul, mirosul, pipăitul, niciunul din simţuri nu procură date sigure şi necontrazise. Ele între ele nu sunt de acord. Şi dacă la simţurile

452 Comp. R. Richter, Der Skeptizismus in der. Philosophie, I, p. 42 şi urm.

omeneşti am adăuga şi pe acelea ale animalelor! Cum este roza în realitate; aşa cum se oglindeşte în simţurile mele, sau în simţurile unui elefant? Contradicţiile se ivesc şi între datele aceluiaşi simţ. După cum individul este sănătos sau bolnav, simţurile lui îi procură senzaţii diferite. Unde este dar adevărul asupra realităţii lucrurilor? în senzaţii nu. În raţiune şi mai puţin. Prin raţiune cunoaştem conceptele despre lucruri, care şi ele însă sunt înşelătoare. Şi scepticul argumentează în privinţa acestora în chipul următor: Conceptul nu are o existenţă reală de sine, sau, dacă o are, această existenţă este cu neputinţă de cunoscut. El cuprinde în sine o contradicţie. Bunăoară, să luăm conceptul de arbore. Acest concept sau cuprinde în sine toţi arborii posibili, sau numai câţiva. Dacă cuprinde numai câţiva, nu este concept propriu-zis, deci nu există. Dacă cuprinde pe toţi arborii, atunci este şi mai puţin existent; căci, cuprinzând pe toţi, el adună în el elemente ce se exclud: frunze rotunde şi frunze dinţate, lemn de o culoare şi lemn de altă culoare, poame de un fel şi de alt fel etc., tot felul de elemente disparate, care, neputând exista laolaltă, fac cu neputinţă şi existenţa conceptului însuşi. Apoi, conceptul, chiar admis, el nu serveşte la ceva. Raţionamentul pleacă de la anumite concepte care ţin rolul de premise. Dar aceste concepte nu pot funda un raţionament, până ce şi ele, la rândul lor, nu sunt fundate pe alte concepte, premisele lor. După fondarea acestor concepte, de a doua ordine, încă n-am sfârşit: trebuie să legăm şi premisele premiselor noastre cu premisele pe care

acestea, la rândul lor, se fondează. Şi aşa la infinit. Raţionamentul dar nu poate duce la câştigarea cunoştinţelor întocmai cum nu duce nici sensibilitatea.

Rând pe rând, pe baza acestui criteriu, scepticii pun în discuţie şi dărâmă toate cunoştinţele pe care le susţinuseră filosofii de până la dânşii: cunoştinţele asupra naţurei, asupra moralei şi asupra divinităţii. Cunoştinţele asupra naturii, cu deosebire, erau uşor de dărâmat. Noţiunea cauzei şi a cauzalităţii fenomenelor naturii concentraseră îndeaproape întreaga lipsă de aptitudine ştiinţifică a tendinţei antropomorfice. Scepticul Sextus Empiricus îşi ia în special el sarcina de a discuta noţiunea cauzalităţii. El demonstrează imposibilitatea unui raport cauzal între cauză şi efect, aşa cum îl înţelegeau filosofii de până aci, şi anume, ca fiind legătura între două obiecte distincte. Căci, argumentează dânsul, cauza nu poşte fi decât sau corporală sau încorporală, precum şi efectul, corporal sau încorporai. Un lucru însă, fie corporal, fie încorporai, nu poate să iasă din aceea ce este şi să devină altceva. Un lucru cauză nu poate deveni un lucru efect, ci va rămânea totdeauna aceea ce este prin natura sa, sau nu va mai fi deloc. Atunci când nu va mai fi deloc, va înceta de a mai fi şi cauză.

Prin urmare, când lucrurile se menţin distincte, unul ca fiind cauză şi altul efect, aceasta este posibil numai prin continuarea existenţei lor neatinse. Dar atunci, care este elementul de noutate pe care îl cuprinde râportul de

cauzalitate? Lucrurile rămân, şi după stabilirea acestui raport, aşa cum au fost mai înainte, fiecare în întregimea însuşirilor sale, numai că primesc fiecare denumirea inutilă de cauză şi efect!

Scepticul avea dreptate. Cauzalitatea înţeleasă ca raportul între două lucruri distincte este o concepţie plină de contradicţii şi, pentru ştiinţă, absolut inutilă. Pentru înlăturarea contradicţiilor trebuia exclusă tocmai din concepţia cauzalităţii intuiţiunea cauzei şi efectului ca două obiecte distincte! Dar această intuiţiune se impunea prin tendinţa fundamentală a antropomorfismului.

Pe cât timp această tendinţă rămânea – şi scepticii n-au fost în măsură să o înlăture –, problema rămânea fără soluţie.

Cunoştinţele asupra conduitei morale şi asupra însuşirilor divinităţii au o soartă identică. Niciuna dintr-însele nu rezistă unui examen mai amănunţit din partea scepticismului.

Asupra binelui şi răului, dreptăţii şi nedreptăţii, se poate vorbi şi *pro* şi *contra*, cu aceeaşi tărie. Carneade a şi făcut încercarea acestei îndoite argumentări înaintea cetăţenilor romani. Succesul lui, din punct de vedere retoric, a fost desăvârşit. Nimeni nu l-a putut contrazice. Pentru a scăpa de dânsul, romanii au fost siliţi să-l exileze.

Nu există niciun adevăr moral, ziceau scepticii. Totul este părere. Conceptele morale sunt schimbătoare după loc şi timp. Un popor venerează ceea ce un alt popor condamnă. Nimic nu este sigur; nimic nu rezistă discuţiei.

Cunoştinţele asupra divinităţii de asemeni. Care este zeul admis de toate popoarele? Care sunt însuşirile care constituie esenţa divinităţii? Câteva din însuşirile pe care le are şi omul? Atunci, divinitatea nu este perfectă, căci n-are toate însuşirile posibile. Are toate însuşirile? Atunci, cu atât mai mult nu este perfectă, fiindcă, având-le pe toate, trebuie să aibă şi însuşiri rele, pe care însuşi omul le condamnă.

Răspunsul scepticului era dar pe toată linia negativ. Despre lume, om şi divinitate nu putem şti nimic sigur.

Atunci, dacă nu putem şti nimic sigur, care trebuie să fie raportul nostru faţă de lume şi de societate? Ce ne rămâne de făcut?

Să ne abţinem de la orice judecată (ércoxfi). Să privim cu pasivitate nălucirea ce se desfăşură în jurul nostru.

Astfel concluzia celei mai rafinate filosofii coincide în iond cu concluzia pe care o scoate şi mintea omului primitiv. Nihilism şi deşertăciune. Antropomorfismul se condamnă prin toate manifestaţiunile sale. Încercările uriaşe, făcute de filosoful Aristotel, de a clădi o sistematizare ştiinţifică pe baza lui, nu-i sunt de niciun ajutor. Scepticismul elin din ultimele secole înainte de Chr. demonstrează lipsa de valoare a antropomorfismului filosofic, precum, sub ochii noştri încă, practica vieţii demonstrează lipsa de valoare a antropomorfismului naiv din mintea omului primitiv.

6. – Şi, cu toate acestea, în tot timpul cât se

urzeşte depreciarea antropomorfismului, una dintre manifestările acestuia rămâne neatinsă de curentul general. Rând pe rând sunt criticate şi dărâmate principiile ştiinţei, ale moralei şi ale filosofiei religioase; toate manifestaţiunile antropomorfismului în domeniul ştiinţei, moralei şi religiei sunt judecate şi condamnate; numai un gen din manifestaţiunile lui, şi anume, manifestaţiunile lui în artă, rămân neatinse. Platon, unicul, avusese de zis ceva şi în contra artei. Dar, în această privinţă, el n-a făcut şcoală. Arta a rămas singura dintre toate ocupaţiunile sufletului omenesc, în perioada antropomorfismului, care n-a găsit decât admiratori. Până astăzi, târziu, produsele ei se bucură de o vie actualitate, pe când produsele ştiinţei, moralei şi religiei din aceeaşi perioadă, sunt menţinute numai în actualitatea artificială a studiilor istorice.

Din ce pricină această diferenţă în favoarea artei? De unde împrumutat-a oare arta această putere de rezistenţă în contra curentului general?

Răspunsul este uşor şi limpede. El va fi încă şi mai limpede după ce vom înainta mai mult în materia cercetărilor noastre.

Arta este unica manifestaţiune legitimă a tendinţei antropomorfice; Arta este însuşi antroporfismul, în forma curată şi ideală.

Sufletul omenesc cuprinde printre funcţiunile sale fundamentale şi o funcţiune care se asociază în modul cel mai natural cu tendinţa antropomorfică. Această funcţiune este funcţiunea imaginaţiei. Imaginaţia tinde, prin firea sa proprie,

la însufleţirea obiectelor şi fenomenelor naturii; ea creează personificări în natură în mod intuitiv, fără intervenirea conştientă a vreunei comparaţiuni sau analogii. Tendinţa spre personificare nu părăseşte niciodată funcţiunea imaginaţiunei; ea constituie o parte integrantă din natura sa însăşi. Creaţiile imaginaţiunei sunt dar, în modul cel mai natural, producţii înrudite cu acele ale antropomorfismului. Tot în sufletul omenesc însă se cuprind şi alte funcţiuni fundamentale, dar* de altă natură şi cu o dezvoltare deosebită. Funcţiunea judecăţii, în primul rând, se deosebeşte de funcţiunea imaginaţiunii prin aceea că judecata numai în perioada sa de dezvoltare rudimentară este asociată cu tendinţa antropomorfică; în urmă, când judecata este în deplină dezvoltare, această asociere, dacă nu este chiar păgubitoare, în tot cazul nu este indispensabilă. Creaţiile judecăţii abstracte se feresc de orişice amestec al tendinţei antropomorfice.

Din această condiţie a sufletului omenesc se explică diferenţa constatată mai sus.

Arta este bazată pe funcţiunea imaginaţiunei; pe când ştiinţa, morala, religia, pe funcţiunea judecăţii.22 De aci inegalitatea efectului produs asupra lor de tedinţa antropomorfică. Artei nu i-a stricat întru nimic deprecierea antropomorfismului. Creaţiile ei în perioada acestuia n-au fost sub influenţa unei tendinţe trecătoare, ci sub o influenţă care durează şi astăzi. Creaţiile în ştiinţă, morală şi religie au trebuit să urmeze evoluţia judecăţii omeneşti şi,

împreună cu aceasta, evoluţia adevărului omenesc.

22 În *Elemente de metafizică* nu numai arta, dar şi religia este considerată produs al imaginaţiei (n. ed.).

Ştiinţa şi morala lui Aristotel, precum şi religia din timpul lui, nu mai corespund astăzi criteriului după care noi stabilim adevărul. Valoarea lor este relativă cu timpul în care s-au produs. Arta lui Homer însă este a timpului nostru, cum este şi a timpului său.

În cartea eternităţii, omul începe istoria personalităţii sale înscriind primele sale manifestaţiuni artistice.

CAPITOLUL II

1. – Melancolia popoarelor din antichitate constatată prin poezie. Lipsa de încredere în sine a omului primitiv, în deosebire de omul cult modern. Criteriul pentru judecata operei de artă. Conţinutul ştiinţific şi moral al operei de artă.

2. – Afirmarea personalităţii omeneşti prin mijlocirea artei. Contemplaţiunea estetică. Caracterul afirmării personalităţii prin contemplaţiune. 3. – Importanţa pe care a avut-o arta pentru poporul elin. Cultura elină izvorâtă din artă. Educaţia şi moralizarea prin mijlocirea artei. 4. – Condiţiile speciale de dezvoltare ale culturii eline. Cauzele de decădere ale acesteia. 5. –

Creştinismul. Părerea filosofului Nietzsche asupra creştinismului. Creştinismul considerat ca o cauză de slăbire a rasei omeneşti. Morala creştină opusă moralei sprijinite pe instincte nobile şi aristocrate. Osândirea creştinismului. Subiectivismul părerii lui Nietzsche. Veracitatea istoricilor elini pusă la îndoială. Adevărata tristă realitate pe care o ascundea cultura elină. Superstiţia şi frica religioasă. Sclavajul. 6. – Bunurile ce le aduce cu sine creştinismul. Pacea sufletească. Liberarea de frica necunoscutului. Puterea educativă a creştinismului. Întărirea simţului de prevedere. Ridicarea valorii personalităţii. Creştinismul pregăteşte pentru luptă şi cucerire: el a multiplicat centrele de energie sufletească.

1. – Perioada în care omul îşi explică obiectele şi fenomenele naturii prin analogie, după actele săvârşite de dânsul, este perioada cea mai puţin prielnică pentru afirmarea propriei sale personalităţi. Aceasta pare, la început un paradox; dar paradoxul subzistă numai în aparenţă. Am văzut cum în mod firesc proiectarea personalităţii omeneşti asupra naturii externe se întoarce contra omului însuşi. Evenimentele istorice şi sociale, fenomenele cele mai indiferente din natură, prin mijlocirea analogiei antropomorfice, se preschimbă în manifestaţiuni produse cu voinţă de către persoane externe şi duşmănoase. Sufletul omenesc, creatorul inconştient al diferitelor zeităţi care locuiesc cerul şi pământul, ajunge sclavul creaţiilor sale. El priveşte cu groază la schimbările din jurul său, fiindcă îşi închipuieşte că în dosul

lor se ascund fiinţe analoage lui, dar răuvoitoare şi fără iubire. Zeităţile au toate patimile omeneşti; ele împing la război şi zavistie; ele întreţin toate bunurile, dar şi toate relele în omenire. Împotriva lor omul nu poate nimic. Ele au în mina lor firul ursitei; ele judecă şi condamnă; omului nu-i rămâne decât să se supună. Nimeni nu scapă de sub puterea lor.

„Zeule, pentru ce se mai vorbeşte de raţiunea ce am avea noi, sărmani oameni? Păpuşi suntem doar în mina ta; şi lucrăm aşa, după cum ţie îţi pare că e dreptu.[453]

După cum zeului i se pare că e bine sau rău, omul trebuie să urmeze. Şi

„Omul trebuie să păcătuiască, când zeul ordonă,[454]

căci omul nu poate găsi în conştiinţa sa proprie criteriul pentru alegerea binelui de rău. În conştiinţa sa proprie nu găseşte omul nici încrederea, nici prevederea:

Dorinţa de a găsi o prevedere în fapte se nimiceşte, de îndată ce privesc la actele şi suferinţele oamenilor.

Astăzi într-un fel, mâine într-altul, se schimbă soarta oamenilor, fără pace şi fără sfârşita.[455]

Aşa cântă poetul, născut în mijlocul poporului celui mai cult din antichitate, poetul Euripide. Impresiunea ce produce asupra lui viaţa socială din jurul său este dureroasă. Fatalitatea nu lasă nicio speranţă, ea e nimicitoare:

453 Hiketides, v. 737, şi urm. (Ed. Kirchhoff).
454 Hippolyt, v. 1427 (Ed. Kirchhoff).
455 Hippolyt, v. 1100 şi urm. (Ed. Kirchhoff).

„Adu-ţi aminte că tu eşti un om, născut pentru suferinţă”.[456]

De aceeaşi melancolie, de nu şi mai adâncă, este pătrunsă poezia tuturor popoarelor din antichitate şi în genere poezia tuturor popoarelor care n-au ieşit din epoca antropomorfismului. În această epocă omul nu este încă sufleteşte pregătit să se ridice cu încredere în faţa naturii, să lupte şi să cucerească. El se crede mic şi lăsat la voia întâmplării. El este „frunza bătută de vânt şi ruptă la întâmplare”... cum zice poetul popular din toate timpurile. El n-are încrederea în sine.

Pentru dobândirea acestei încrederi este nevoie de o îndelungă pregătire sufletească. Când această încredere este însă dobândită, şi versul poetului se schimbă. Poetul din antichitate cunoaşte pe omul plecat fatalităţii; poetul nostru cunoaşte pe omul încrezut sieşi şi care se măsoară cu natura. Diferenţa între ei doi este provenită din distanţa între două epoci de culturi diferite.[457]

Pentru epoca antropomorfică, în care se găsesc popoarele primitive:

„Menschenthat ist wie ein Traum.
Wie cine Palme am Wüstensaum:
Fäulnis wird an die Wurzel greifen.
Ehe am Stamm die Datteln reifen (i.[458]

---

456 Hippolyt, v. 206 (Ed. Kirchhoff).

457 Această diferenţă este foarte bine redată în următoarele două poezii ale lui Kory Towska, pe care le găsesc reproduse în scrierea lui Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, p. 154.

458 „Fapta omenească este aidoma unui vis,
Aidoma unui palmier la marginea deşertului :

Pentru epoca culturii moderne:

„Vertraue der Erde deine Saat Nur ohne langes Säumen;

Im Kern der Welt da steckt die That.

Verflucht ist alles Träumen!”[459]

Dar să fim drepţi cu poeţii antichităţii, şi să nu judecăm valoarea artei lor după ideile împrumutate mediului în care dânşii trăiau. Ideile depind de gradul dezvoltării ştiinţei, pe când arta este o producţie sufletească originară, paralelă cu ştiinţa şi chiar premergătoare acesteia. Arta împrumută timpului conţinutul său, dar nu şi însăşi dispoziţia organică în virtutea căreia ea dobândeşte o individualitate viabilă în cultura omenească. Această dispoziţie organică depinde de o funcţiune elementară şi tot aşa de constitutivă pentru sufletul omenesc cum este şi funcţiunea judecăţii de care depinde ştiinţa; arta depinde de funcţiunea imaginaţiunii. Conţinutul propriu-zis al operei de artă poate fi judecat şi condamnat din punctul de vedere al adevărului ştiinţific; dispoziţia organică însă a conţinutului, forma, adică, pe care artistul a imaginat-o pentru acest conţinut se judecă dintr-un punct de vedere cu totul deosebit. Opera de artă cu o dispoziţie organică viabilă, adică corespunzătoare cu legile funcţiunii imaginaţiei, poate fi apreciată în toate

---

Putreziciunea îi va ataca rădăcina,
înainte ca pe trunchi curmalele să rodească“ (n.ed.).

459 „Pământului să-ncredinţezi sămînţa Fără să-ntîrzii prea mult ;
In sîmhurele lumii zace ascunsă
Fapta, blestem asupra orişicărui visu (n.ed.).

timpurile, cu toate că idşile ce formează conţinutul său nu se mai pot susţine din punct de vedere ştiinţific. De asemenea, se poate întâmpla şi contrariul. Opera cu conţinutul împrumutat pe de-a întregul din ştiinţa timpului să fie uitată, sau neapreciată chiar de la început, cu toate că ştiinţa de la care s-a împrumutat conţinutul rămâne neschimbată. Criteriul după care se judecă conţinutul nu este acelaşi cu acela după care se judecă opera de artă în întregime. Conţinutul se judecă după criteriul judecăţii logice; pe când opera de artă, în întregimea ei, se judecă după criteriul frumosului. Fiecare dintre aceste două criterii, aplicat la aprecierea producţiilor omeneşti; dă rezultate diferite. Operele de artă trăiesc şi după ce conţinutul lor ştiinţific a fost condamnat de judecata logică.

Acesta este cazul tocmai, după cum am indicat mai sus, cu operele de artă ale artiştilor eleni. Poeziile, sculpturile, operele de arhitectură ale acestor artişti sunt apreciate şi astăzi – unii moderni găsesc chiar că unele din poeziile şi sculpturile lor au rămas neîntrecute –, cu toate că fondul lor ştiinţific nu mai concordă cu ştiinţa noastră de astăzi. Aceea ce trăieşte în aceste opere nu este fondul de adevăr pe care artiştii eleni şi-l aprob [r] iaseră, ci fondul imaginativ, dispoziţia formală cu care aceşti artişti îmbrăţişară fondul de adevăr împrumutat mediului.

Artiştii elini trăiau într-un mediu foarte sărac din punctul de vedere al adevărurilor ştiinţifice. Filosofii cei mai de seamă din timpul lor, un Platon

şi un Aristotel, aveau cunoştinţele cele mai greşite asupra fenomenelor naturii. Ei erau departe de a bănui măcar descoperirea legilor elementare după care noi astăzi înţelegem şi avem putinţa de a interveni în gruparea diferitelor forme de energie naturală. Ştiinţa lor era chiar pe un fundament cu totul opus ştiinţei noastre. Ei îşi explicau realitatea externă prin motive de finalitate, pe când noi, astăzi, înlăturăm cu desăvârşire asemenea motive. Ei urmau metoda deductivă, căutând să potrivească realitatea după concept, pe când noi, astăzi, urmăm metoda contrară, căutăm să ne potrivim conceptul după realitate. Fondul ştiinţific pe care artiştii elini îl puteau împrumuta din ştiinţa timpului lor era dar foarte inferior, în comparaţie cu fondul ştiinţei [de] după dânşii.

Aceeaşi observaţie se poate repeta şi în ceea ce priveşte fondul moral. Artistul împrumută fondul moral din mediul în care trăieşte. Originalitatea lui nu se restrânge asupra acestuia, cum nu se restrânge nici asupra fondului ştiinţific. Într-un mediu pătruns de concepţii antropomorfice, cum era mediul poporului elin, artistul, urmând opinia contemporanilor săi, lasă la voia zeităţilor destinul omului, pe când, într-un mediu pătruns de ideile moderne, el înclină mai curând să considere voia omului însăşi ca determinantă a destinului.

Fiecare mediu omenesc îşi are gradul său de moralitate, care se restrânge şi în operele de artă, produse înăuntrul său. Dar nu aceste grade de moralitate formează criteriul pentru apreciarcă

artei. Cel mult acest grad de moralitate constituie o condiţie de selecţie în determinările publicului: opera de artă care nu ajunge nici măcar până la gradul de moralitate răspândit în mediu, este înlăturată ca stricătoare. Dar această selecţie făcută de public are numai o valoare relativă în ceea ce priveşte arta însăşi. Ea nu este un criteriu acceptabil ca o normă generală. Ea este selecţia operată de puterea faptului, întocmai ca şi selecţia operată de condiţiile materiale în care trăieşte artistul. Publicul, ca şi condiţiile materiale ale vieţii, poate să împiedice crearea sau răspândirea unei opere artistice; dar această împiedicare a sa nu are nimic de-a face cu criteriul frumosului. Această împiedicare este, din punctul de vedere al criteriului după care se judecă operele de artă, o împiedicare brutală şi nejustificată: un efect produs de determinismul materiei în care se întrupează şi trăieşte arta, iar nicidecum de determinismul artei însăşi.

Dacă opera de artă s-ar judeca după fondul său moral, atunci niciuna din operele poetice ale poporului elin n-ar rezista criticei. În toate aceste poezii, pe lângă concepţia fatalităţii, care planează peste tot, se amestecă apoi o mulţime de alte concepţii imorale asupra naturii divinităţii. Zeii lui Homer, bunăoară, au toate patimile omeneşti. Sunt mincinoşi, vicleni şi cruzi; îşi fac o plăcere din a porni războaie şi a asista la moartea eroilor. Gradul lor de moralitate ar fi ultimul argument care s-ar putea aduce pentru susţinerea valorii artistice a poemei în care ei figurează!

Dar cine judecă pe Homer, poetul, după

gradul de moralitate al eroilor şi zeilor cântaţi de dânsul? Homer, ca promovator al culturii eline în genere, da, se poate judeca după gradul de moralitate al zeilor inventaţi sau descrişi de dânsul, şi aceasta încă în comparaţie cu timpul dinainte de el, în care aceşti zei au putut fi şi mai imorali; dar Homer poetul nu poate fi niciodată judecat din acest punct de vedere. Homer poetul este judecat şi apreciat după criteriul frumosului; criteriu care este tot aşa de îndreptăţit ca şi acel al binelui şi ca şi acel al adevărului.

2. – După aceste explicări, să revenim acum din nou la afirmarea făcută mai sus. Ziceam, la începutul paragrafului trecut, că perioada în care omul îşi explică obiectele şi fenomenele naturii prin analogie, după actele săvârşite de dânsul, este perioada cea mai puţin prielnică pentru afirmarea propriei sale personalităţi.

Este această afirmare întru totul exactă? Desigur că nu, şi o corecţiune se impune negreşit în ceea ce priveşte manifestaţiunile geniului omenesc pe terenul artei. Cu toată starea înapoiată a omului subjugat concepţiilor antropomorfi ce, nimic în principiu nu împiedică dezvoltarea artei. Arta nu are nevoie de o ştiinţă înaintată, instrument de cucerire a naturii. Ea se mulţumeşte cu o ştiinţă mai rudimentară. Apoi, ea se împacă foarte bine cu însăşi tendinţa antropomorfismului, tendinţă de altminteri [tot] atât de contrară ştiinţei, cât şi moralei. Arta, prin urmare, poate să aspire la creaţii durabile, pe cât timp încă sufletul omenesc nu este în posesiunea

unei ştiinţe şi unei morale durabile. Ea, în afară de toate acestea, poate fi susţinută de activitatea câtorva indivizi izolaţi, aceea ce este o condiţie mai uşor de realizat într-o societate, pe când ştiinţa şi morala au nevoie de colaborarea mai multor, dacă nu chiar a tuturor membrilor societăţii. Funcţiunea imaginaţiunei pe care ea se sprijină cere condiţii mai uşoare de îndeplinit. Când aceste condiţii se îndeplinesc, creaţiile artei se manifestă, cu toată ignoranţa şi imoralitatea mediului înconjurător.

Dar sunt oare creaţiile artei ocazii prielnice pentru afirmarea personalităţii omeneşti? Negreşit. Orice ocazie care este dată omului de-a se ridica în faţa naturii ca o putere independentă de puterea acesteia este prin sine şi o ocazie de afirmare a personalităţi omeneşti.

Creaţiile artei oferă asemenea ocazii. Artistul care creează şi publicul care gustă opera de artă, în momentele lor de contemplaţiune, se desprind din vârtejul naturii şi se ridică deasupra acestuia. Ei, artistul şi publicul, privesc, în aceste momente de contemplaţiune, în chip dezinteresat în jurul lor; adună şi apreciază ceea ce concordă cu criteriul lor subiectiv, iar nu ceea ce deşteaptă interesul lor material practic. Aceiaşi oameni, artistul şi omul din public, în viaţa lor de toate zilele sunt egoişti şi fricoşi. Ei privesc cu groază la schimbările din natură, ca la nişte schimbări voite de către divinităţile duşmane lor. Ei se întăresc în faţa acestora, sau încearcă să le îmblânzească cu vrăji, când viclenia nu le este îndeajuns. În faţa operei de artă însă dispar toate aceste înjosiri

omeneşti. Sufletul lor se ridică, în aceste momente, liniştit şi încrezător. Închipuirea întrupată artistic este o operă pur omenească, din care a dispărut pata ignoranţei şi a scăderii morale. Ea dă iluzia unei lumi voite de artist; unei lumi libere de orişice constrângere exterioară. Cum n-ar fi dar momentele de contemplare artistică ocazii de afirmare pentru personalitatea omenească?[460]

Negreşit, iarăşi, că aceste ocazii de afirmare a personalităţii, pe care le oferă arta, au un caracter sporadic faţă de ocaziile ce le oferă ştiinţa şi morala. Pe baza unei ştiinţe înaintate şi a unei morale de un nivel ridicat, transformarea personalităţii omeneşti se operează într-un mod continuu şi sigur. Afirmarea personalităţii găseşte în ştiinţă, şi morală condiţii mai prielnice de fixare şi durabilitate, decât le găseşte în artă. Dar nici rolul artei nu este, cu toată această deosebire, mai puţin important. Contribuţiunile pe care ştiinţa şi morala le aduc la afirmarea personalităţii vin totdeauna în urma contribuţiunei pe care o aduce arta. Totdeauna în dezvoltarea culturii omeneşti momentele de contemplaţiune artistică, cu liniştea

460 „Solange der Mensch, in seinem ersten psyhischen Zustande, die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, bloss empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie ausser siçh stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben. Eins auszumachen.“ (Fr. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, XXV Brief.)

pe care ele o procură sufletului omenesc, premerg momentelor de cercetare obiectivă ştiinţifică, precum şi momentelor de echilibru moral. Homer premerge, după cum ştim, ştiinţei eline; şi nu o dată noi, cei de astăzi, când studiem începuturile ştiinţei în genere, ne găsim în dificultatea de a şti dacă primii ei creatori sunt poeţi sau oameni de ştiinţă propriu-zisă. Platon, unul din cei mai de frunte filosofi elini, acela care făcuse să se scrie pe poarta şcolii sale că aci nu intră decât cel ce ştie matematică, este şi până astăzi, după aprecierea tuturor, mai mult un poet al idealului decât un om de ştiinţă.

Nu ne întindem mai mult asupra rolului pe care îl are arta ca element de cultură; căci vom avea ocazie să revenim mai jos asupra lui. Deocamdată ne mulţumim să-l constatăm, fără a încerca vreo explicare.

Arta procură popoarelor primitive singurele ocazii de afirmare a personalităţii lor. Încătuşat în impresiunile mediului extern, constrâns la o activitate mai mult instinctivă, poporul primitiv nu rupe lanţul sclaviei sale faţă de natură decât în manifestaţiunile artistice, în jocul liber al imaginaţiei poeţilor şi al artiştilor săi în genere, licăre scânteia propriei sale spontaneităţi. În restul activităţii sale, poporul primitiv este supus şi sclav. Mediul şi tradiţia îi impun tehnica producţiei şi a distribuţiii averilor; conform lor, el îşi organizează practica vieţii întregi. Numai jocul liber al imaginaţiunii câtorva din sânul său îi procură modelul după care el, imitând, reuşeşte a se desprinde ca o personalitate în mijlocul naturii.

O podoabă preferată pe corp; o sculă cioplită măiestru; un edificiu clădit altfel decât în stilul obişnuit; un ritm particular în mişcările danţului; o imagină prinsă în limbajul său primitiv şi mai mult gesticulator etc., toate acestea sunt tot atâtea semne de distincţiune şi de afirmare a personalităţii. Când aceste semne au devenit numeroase, în jurul lor se creează o atmosferă sufletească deosebită, care împinge la caracterizarea poporului întreg. Cei puţini, înţelegători şi făuritori ai artei, aruncă asupra poporului întreg nota lor distinctive, pe care tradiţia apoi o adânceşte şi înrădăcinează pentru totdeauna.

3. – în special, personalitatea poporului elin se susţine pe productivitatea artiştilor săi. Arta a dat acestui popor nota lui distinctive de alte popoare; arta, principalul focar din care s-a răspândit lumina întregii culturi eline.

Aceasta se recunoaşte de altfel în mod aproape unanim de către toţi istoricii şi filosofii. H. S. Chamberlain, care în multe alte privinţe exprimă ideile sale personale, în privinţa culturii eline rezumă ideea dominantă a tuturor cunoscătorilor în această materie. Şi ideea este următoarea: „Elinii îşi datorează cultura lor numai şi numai artei. Viaţa lor atât de bogată: limba, religia, politica, filosofia, ştiinţa (până şi matematica!) toate au la originea lor spontaneitatea imaginaţiunii* Istoria şi geografia, toate formele poeziii, întreaga viaţă publică şi privată a fiecărui elin în parte, totul pleacă de la

această spontaneitate a imaginaţiunii şi toate revin tot aci, ca la un punct central, în care se plămădeşte unitatea vie şi conştientă à tuturor diferenţelor de caractere, de interese şi de aspiraţiuni. În acest punct central stă Homer.”[461]

Homer cel dintâi înlesni inteligenţei elinilor contemplarea lumii divine. El simplifică tradiţia, dând la o parte tot ce era contradictor şi neestetic în legendele transmise, şi reuni la un loc, în forme frumoase, aceea ce convenea poeziii lui. Divinităţile create de dânsul corespund unui ideal artistic, pe când divinităţile dinaintea lui, precum şi acelea ce fură păstrate de popoarele barbare, cum numeau elinii popoarele vecine, sunt divinităţi create fără măiestrie din jocul liber al imaginaţiei. Elinii dobândiră astfel, prin Homer, divinităţi frumoase, în înţelesul artei, pe când popoarele vecine rămaseră cu divinităţile groteşti şi în genere înfricoşătoare, aşa cum le crease imaginaţia sufletului omenesc primitiv.

Acesta era primul pas, şi cel mai hotărâtor, pe care elinii îl făcură spre dobândirea culturii lor. Homer, prin geniul său, le goni din suflet frica superstiţioasă de zei; şi cu aceasta le înlătură din cale principalul obstacol pentru dobândirea unei culturi adevărate. Elinii, în urma poeziii lui Homer, avură putinţa să contemple cu linişte lumea divinităţilor. Niciunul dintre popoarele învecinate lor nu avură această putinţă. La niciun alt popor

461 Explicaţia dată de Chamberlain culturii Greciei antice este unilaterală. Cauzele înfloririi culturii greceşti sînt mult mai complexe şi nu se reduc la „spontaneitatea imaginaţiei“ (n.ed.).

din anttphitate geniul artistic n-a avut o aşa de importantă menire.

De asemenea, în viaţa publică şi privată a cetăţenilor elini, arta avu un rol de linişte şi de înălţare morală. Idealul statuar al sculptorului atrase după sine cultura corpului fizic omenesc, răspândind practica gimnasticei. Corpurile frumoase şi zvelte erau, în lumea elină, obiecte de cea mai vie admiraţie. Acestor corpuri li se ridicau statui, şi istoria aminteşte că pe alocuri aceste statui erau venerate ca simboale ale divinităţii. Muzica şi dansul erau nelipsite de la orice fel de serbare. Toţi oamenii de stat dau practicărei artei o atenţie deosebită. Solon este poet şi cântăreţ; Licurg adună în interesul statului poemele homerice; Pisistrate de asemeni; Cimon protejează activitatea artistului Polignot; Pericle pe aceea a lui Fidias etc. Toate sistemele de educaţie dau o deosebită importanţă poeziii, muzicei şi gimnasticei artiste, precum se poate vedea din următoarea descriere pe care ne-o dă Platon asupra educaţiei tinerilor atenieni: „Din vârsta lor cea mai fragedă, copiii sunt continuu sub privigherea părinţilor. Îndată ce ei încep să înţeleagă ceea ce li se vorbeşte, începe şi activitatea educativă a îngrijitorilor şi e părinţilor. Aceştia le arată ce este drept şi ce este nedrept; ce este 6 un şi este rău; ce este plăcut zeilor şi ce nu… în urmă, apoi, când copiii sunt duşi la şcoală, părinţii îngrijesc să atragă atenţiunea profesorilor, în prima linie, asupra purtării lor. Copiii, după ce au învăţat să citească şi să scrie, încep a lua cunoştinţă de poeziile poeţilor renumiţi şi învaţă

dintre acestea pe dinafară pe acelea în care se cuprind multe sfaturi, precum şi pe acelea în care se cuprind faptele ilustre ale bătrânilor valoroşi, pentru ca şi ei, copiii, admirând şi imitând, să ajungă a fi ca bătrânii. Maestrul de muzică îngrijeşte de asemenea cu aceeaşi atenţiune. După ce copiii s-au deprins a cânta cu lira, maestrul îi învaţă cântecele poeţilor celebri şi se munceşte mai ales să facă a pătrunde în sufletul lor ritmul şi acordul muzical pentru a-i îmblânzi, deprinzându-i în vorbă şi în faptă cu măsura şi tonul, pentru a-i perfecţiona, căci întotdeauna purtarea omului are nevoie de o îndreptare după ritm şi acord. După aceea vine rândul maestrului de gimnastică, care îngrijeşte să dea o bună dezvoltare corpului, pentru ca acesta să se poată supune unui suflet bine intenţionat şi să nu se întâmple ca, în război sau în diferitele ocazii ale vieţii, sufletul să se tragă înapoi din cauza slăbiciunii fizice…”[462]

Dezvoltarea corpului şi a sufletului, având dar să se modeleze după armonia operei de artă! Idealul, pe care numai câţiva romantici îl mai speră în zilele noastre, era practicat la Atena.

Arta este nelipsită din toate ocupaţiunile mai principale ale poporului elin. Regulile ei se impun şi sunt cele mai puţin călcate. O faptă rea şi imorală e reprobată mai mult fiindcă înfrânge regula artei, decât regulile moralei. Fapta morală e aprobată fiindcă este înainte de toate o faptă frumoasă, pornită dintr-un suflet frumos. Idealul artei se ridică şi ţine locul idealului moral încă

462 Platon, Protagoras (trad. F. Schleiermacher), §15.

neformat.

Pentru această epocă a culturii omeneşti se potriveşte de minune teoria, pe care o susţin unii din contemporanii noştri, în privinţa rolului moralizator pe care îl are arta, şi în special teatrul. Mai ales următoarele cuvinte rostite de marele poet Schiller par a fi rupte pe de-a întregul din cugetul poporului elin: „Natura omenească nu suferă să fie încontinuu torturată de grijile vieţii practice; excitaţiile simţurilor trec dimpreună cu îndestularea lor. Omul prea încărcat de plăceri animale, ostenit de o sforţare prea îndelungată şi continuă, turmentat de instinctul spre activitate este dorit de plăceri mai alese; şi când nu le are pe acestea, atunci alunecă în distracţiuni sălbatice, care grăbesc pierderea lui şi strică şi liniştea societăţii. Petrecerile bacantice, jocurile grosolane şi altele multe, pe care le produce lipsa de ocupaţiune, sunt inevitabile, dacă legiuitorul nu ştie să abată la vreme tendinţele poporului lăsat în voia lui. Omul de afaceri este în primejdie să sufere de urât; omul de ştiinţă să cadă în pedantism; plebea de jos să cadă în bestialitate. Scena teatrului este instituţia care face cu putinţă asocierea între plăcere şi instrucţie; între linişte şi sforţare; între superficialitate şi adevărata cultură; ea mijloceşte încordarea sufletului, fără nicio pagubă pentru aceasta. Când supărarea ne stă pe inimă; când melancolia ne otrăveşte ceasurile de linişte; când lumea şi afacerile ne umplu de dezgust; când mii de nimicuri ne apasă sufletul şi ne atrofiază simţirea, atunci ne îndreptăm spre scenă; aci, în lumea iluziei estetice, ne regăsim pe

noi înşine, simţirea ni se redeşteaptă; sentimente sănătoase ne zguduie natura amorţită şi ne pun sângele iarăşi în mişcare. Aci nenorocitul, privind la nenorocirea altuia, se plânge pe sine. Fericitul se trezeşte, şi cel prea sigur prinde a se îngriji. Fricosul se crede curagios, sălbaticul începe să simtă. Şi, în sfârşit – ce triumf pentru tine, sublimă natură, atât de uitată adeseori! –, când oamenii din toate clasele şi din toate ţările, desprinşi din lanţul rutinei şi al modei, scoşi din văgaşul ursitei lor, se înfrăţesc printr-un curent de simpatie generală şi se contopesc din nou în neamul originar omenesc, uitându-şi de ei şi de lume şi apropiindu-se de originea lor divină! Fiecare luând parte la entuziasmul tuturor şi având în pieptul său o singură simţire: aceea de a se simţi om! „[463]

Un artist elin n-ar fi putut cuvânta mai bine pentru lumea din jurul său. Idealul artei este idealul întregii culturi eline. El este impulsul care scoate pe om de sub puterea instinctelor animale; el aduce liniştea şi încrederea dorită. El mijloceşte încă, prin întruparea ce dobândeşte în operele de artă, solidaritatea în viaţa socială. El este dar cimentul acelei minunate culturi care înflori, acum mai bine de două mii de ani în urmă, pe pământul Greciei.

4. – Florile prea delicate nu rezistă la intemperiile naturii. Un vânt prea rece le

463 Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet, vorgelesen bei einer öffentlichen Sitzung der Kurfürstlichen deutschen Gesellschaft zu Manheim, im Jahr 1784.

îngheaţă, şi unul mai cald le usucă. Ele prosperă în condiţii speciale, adesea ori numai printr-un concurs de împrejurări fericite”.

Aşa pare a fi fost chiar cazul culturii eline. Un popor bine dotat sufleteşte, o poziţie geografică admirabilă pentru dezvoltarea comerţului şi colonizării; o organizaţie socială lipsită de caste: toate aceste împrejurări fericite, adunate la un loc, formează piedestalul pe care se înalţă idealul culturii eline. Ele formează încă şi ceva mai mult: un zăgaz pentru înlăturarea şi devierea elementelor păgubitoare acestui ideal. Prin concursul lor, al acestor împrejurări fericite, se făcu în Elada posibilă selecţia individualităţilor puternice care dominară întreg mediul şi deteră tonul vieţii. Graţie acestei selecţii, artiştii fură înţeleşi şi admiraţi. Arta se lăţi şi acoperi cu strălucirea ei orbitoare tot câmpul activităţii eline, făcu să se uite că există în mijlocul acesteia practica sclavajului şi ignoranţa superstiţioasă, şi, într-o iluzie măreaţă, înălţă personalitatea omenească pe aripile idealului.

Era personalitatea câtorva numai aceea pe care arta o înălţa, dar era aşa de frumoasă şi ispititoare această personalitate! Cu tot numărul cel mare al celor mici şi sclavi, aceştia nu se numărară, rămaseră în umbră. În lumină, pe primul plan al scenei, se mişcară şi vorbiră în numele poporului personalităţile de elită, formate de dalta idealului. Şi iluzia fu aşa de puternică, că nimeni nu se îndoi de realitatea culturii în Viaţa poporului întreg. Aspiraţiunile fruntaşilor trecură

drept aspiraţiunile mulţimii. Sensul vieţii celor puţini se restrânse asupra vieţii tuturor. Sclavii şi toţi muncitorii nenorociţi, care stăteau în afară de rândul celor aleşi, erau ca inexistenţi.

Cultura elină persistă cât timp persistară aceste împrejurări fericite. Înălţată pe baza acestora din urmă, ea caută, la rândul său, să şi le cucerească pe acestea pentru totdeauna spre folosul său, statornicindu-le pe loc. Aceasta este ţinta în genere a oricărei culturi. Ieşite din concursul împrejurărilor, toate formele de cultură omenească încearcă să oprească cursul acestor împrejurări şi să aştearnă pe statornicia lor un culcuş sigur, pe care să se eternizeze. Dar culcuşul pregătit e totdeauna vremelnic. Puterea generatoare a împrejurărilor este superioară cucerirei şi cristalizării încercate de cultură; cultura se spulberă şi se preface veşnic în decursul timpului.

Aceasta fu şi soarta culturii eline. Culcuşul în care ea îşi pregătea cristalizarea sa era la înălţimea frumuseţii idealului, dar nu şi etern, în deşert străluceau încă monumentele artistice ridicate sub inspiraţiunea ei; în zadar operele atâtor inteligenţe ilustre; în zadar exemplele de frumuseţe morală pe care le oferea elita societăţii eline; în zadar toată puterea sa de perseverare câştigată prin tradiţie: când condiţiile istorice de odinioară nu mai fură aceleaşi, ea declină şi pieri. Idealul ei nu mai avu trecere şi nu mai fu înţeles. Aspiraţiunile mediului se îndreptară spre alt orizont. Aleşii, care formau elita de altă dată, rămaseră izolaţi şi nu mai găsiră imitatorii. Mintea

şi inima omenească nu se mai mulţumiră cu cultura pe care o ambiţiona un nobil atenian, cu toate bunurile ei sclipitoare; ele cereau o hrană nouă.

Această hrană nouă; pe care nu putea să le-o mai dea cultura elină, o aduse cu sine creştinismul. Înfometaţii de ideal se îndreptară spre creştinism.

5. – Ce aducea cu sine creştinismul?

Dacă ar fi să credem părerile unora din filosofii contemporani nouă, creştinismul aducea cu sine victoria sclavilor în contra nobililor; răzbunarea oropsiţilor de până aci în contra elitei stăpânitoare. Creştinismul venea să dezrădăcineze din suflete toate valorile prin care se afirmau forţa şi încrederea, pentru a pune în locul lor slăbiciunea şi umilinţa. Morala sclavilor se întrona în drepturile moralei stăpânilor. Nobilii cedau locul lor nemernicilor… Aşa se exprimă, între alţii, mult cunoscutul în timpul nostru, filosoful german Friedrich Nietzsche.

Într-un stil plin de imagini, pe care traducerea este în neputinţă să-l redeie, Fr. Nietzsche revine adeseori, în scrierile sale, asupra creştinismului, şi pretutindeni îl condamnă ca pe o boală care a adus slăbirea vitalităţii genului uman: „S-a numit creştinismul religia compătimirii. Compătimirea însă stă în contradicţie cu sentimentele tonice, care sporesc energia spre viaţă; ea aduce depresiune. Prin compătimire se pierde din forţă… Compătimirea pune piedică legii dezvoltării, care este legea selecţiei. Ea păstrează

aceea ce era gata de pieire; favorizează pe cei dezmoşteniţi de soartă, pe cei condamnaţi... şi astfel dă vieţii un aspect arid şi îndoielnic."[464]

Creştinismul n-a sporit încrederea omului în sine însuşi; dimpotrivă, a obişnuit pe om cu ideea că este un vierme ce se târăşte. El n-a sporit valorile afirmative ale puterii sufleteşti. Creştinismul este duşmanul nobleţei sufleteşti: „Viaţa este în fond asimilare, luptă, cucerire a tot ce este străin şi slab, zdrobire, cruzime, constrângere, cotropire şi, cel puţin şi în cazul cel mai blând, exploatare...

Individul, în mijlocul unei aristocraţii sănătoase... va trebui să fie o voinţă îndreptată spre putere; el va creşte, va cuceri în jurul său; va tinde spre dominare, – nu din cauza vreunei aşa-zise morale –, ci din cauză că într-însul este viaţă, şi viaţa este tocmai voinţa spre putere."[465]

„Morala stăpânilor aristocraţi va cere, prin urmare, putere trupească şi o sănătate înfloritoare, bogată şi clocotitoare, dimpreună cu tot ce este necesar pentru conservarea lor: război, aventuri, vânătoare, joc, luptă şi toate câte se leagă de o faptă viguroasă şi liberă..."[466]

Morala creştinismului cere însă, dimpotrivă, iubire şi resemnare. Vechii elini erau egoişti şi mândri, faţă de creştinii ce-i urmară mai târziu. Creştinismul apare lui Nietzsche ca o slăbire a puterii instinctive, ca o negaţiune a tot ce se cade a fi numit nobil. Originea lui nu poate fi, zice

464 Der Antichrist (Voi. VIII N W.), p. 220.
465 Jenseits von Gut und Böse (1891), p. 227.
466 Zur Genealogie der Moral (1892), p. 12.

Nietzsche, decât sentimentul de ură şi de răzbunare, pe care cei asupriţi, şi în special iudeii, îl avură în contra raselor nobile şi puternice: „Acesta este marele eveniment: din tulpina acelui pom al răzbunării şi urii – al urii jidoveşti, al urii adânci şi sublime, ură creatoare de ideale noi, fără seamăn pe suprafaţa pământului –, se produse ceva incomparabil: o nouă iubire, cea mai adâncă şi cea mai sublimă din toate felurile de iubire… Şi să nu se creadă că această iubire se produse ca o negaţiune a setei de ură jidovească. Nu, dimpotrivă, această iubire se produse ca o cunună; ca o cunună triumfătoare şi fâlfâitoare în cea mai luminoasă strălucire; iubire căutând spre acelaşi scop înspre care căuta şi acea ură… Iisus din Nazaret, întruparea evangeliei iubirii, izbăvitorul şi aducătorul de fericire cereasca şi de izbândă pentru săraci, bolnavi şi păcătoşi, nu este el chiar vrăjitorul, sub forma cea mai ascunsă şi ademenitoare, vrăjitorul şi purtătorul spre acele valori jidoveşti şi înnoiri ale idealului? N-a atins oare, poporul lui Israel, tocmai prin mijlocirea acestui izbăvitor – aşa-zis Mesia şi mântuitor al Israelului –, ultima ţintă a sublimii sale sete de răzbunare? Să nu facă parte oare din meşteşugul întunecos şi misterios al unei adevărate mari politici de ură – a junei un prevăzătoare şi calculate de demult la umbră – faptul că Israel însuşi să se lepede de împlinitorul urii sale, ca de un duşman de moarte, şi chiar să-l răstignească pe cruce, pentru ca toată lumea, şi mai ales inamicii poporului lui Israel, să cadă în cursă? Şi se putea oare de altminteri imaginea o cursă mai abilă şi

mai periculoasă? Ceva care să se compare cu puterea ademenitoare, ameţitoare şi distrugătoare a acelui simbol al "sfintei cruci”; cu acel paradox îngrozitor al unui Dumnezeu pus pe cruce; cu acel mister de cea mai neînchipuită cruzime a unei dumnezeiri răstignite pe cruce pentru mântuirea oamenilor?... Cel puţin atâta este sigur: Israel, "*sub hoc signo*”, cu ura şi noua sa morală, a triumfat şi învins pe veci toate idealurile nobile!”[467]

Nu este expresie cât de forţe pe care Fr. Nietzsche să nu o fi aruncat în contra creştinismului şi în special în contra moralei sale! Epitetele cele mai crude, atât de variate de altminteri şi atât de insinuante prin măiestria talentului său stilist, revin continuu, când este vorba de creştinism. Creştinismul a curmat, după dânsul, istoria popoarelor eroice, puternice şi nobile! El a abătut idealul omenesc din avântul său sănătos, cum îl dase cultura elină, şi l-a momit pe un povârniş fatal! Creştinismul este primul obstacol pentru ridicarea omenirii; prima cauză a tuturor relelor ce le constatăm în prezent: „Osândesc creştinismul, şi în contra bisericii creştine ridic cea mai teribilă acuzare din câte a putut vreodată să ridice un acuzator. Biserica creştină este pentru mine cea mai mare corupţiune din câte s-au putut concepe... Ea n-a lăsat nimic nepângărit; a dispreţuit tot ce e bun: a pus minciuna în locul adevărului; josnicia sufletească în locul dreptăţii! Şi să mi se

467 Zur Genealogie der Moral, p. 13 – 15.

vorbească încă de roadele binecuvântate ale creştinismului!

Biserica creştină n-a înlăturat nicio nevoie de pe suprafaţa pământului, pentru că ea trăieşte din nevoi şi creează chiar nevoi pentru a se putea perpetua... Astfel viermele păcatului este o nevoie cu care ea a îmbogăţit omenirea! "Egalitatea sufletelor înaintea lui Dumnezeu", această falsitate care a servit de pretext pentru invidia celor ticăloşi şi a devenit lozinca cu care s-au produs revoluţiile şi ideile moderne asupra organizaţiei sociale, este iarăşi o dinamită adusă prin creştinism... Roadele "umanitare" ale creştinismului! Din umanitate el a făcut o contrazicere şi o artă de a se dezonora cineva singur; a întărit voinţa de a minţi cu orice preţ şi a adus dispreţul asupra a tot ce vine dintr-un instinct bun şi drept. Şi acestea să fie oare roadele binecuvântate ale creştinismului! în domeniul practic, biserica a adus parazitismul preoţesc. Apoi, cu idealurile ei livide şi sfinte, a omorât orice iubire, orice speranţă, orice viaţă; cu ideea unei vieţi dincolo de mormânt a dispreţuit realitatea, a complotat în contra a tot ce-i sănătate, frumuseţe, cumpănire, bărbăţie, spirit, bunuri sufleteşti, viaţă... Semnul crucii este semnul prin care ea trădează acest infernal complot!

Voi scrie acuzarea mea în contra creştinismului pe toate zidurile pe care la voi găsi... Şi am litere care să fie văzute până şi de orbi... Pentru mine creştinismul e unicul mare blestem, unica mare depravare, unicul mare instinct de răzbunare realizat... Alături de dânsul

nu e un mijloc, cât de veninos, cât de ascuns, de infernal, care să pară destul de mic… Pentru mine creştinismul este o nemuritoare pată de ruşine asupra omenirii…”[468]

Aceasta este părerea lui Fr. Nietzsche. Dintre toţi scriitorii contemporani, Fr. Nietzsche este poate acel care ajunge la concluziile cele mai radicale în contra creştinismului. El îl condamnă fără nicio rezervă. Potrivit lui ar urma dar să conchidem că apariţia creştinismului este cea mai mare calamitate ce s-a produs în istoria culturii omeneşti.[469]

Am insistat asupra acestei păreri, şi nu asupra alteia mai conciliante, fiindcă ea, pe de o parte, este simptomatică pentru vremea noastră, şi pe de altă parte, tocmai prin radicalismul ei, ea este cea mai bine aleasă pentru a ne pune într-o lumină vie rolul creştinismului.

Nietzsche, cu toate exagerările de care este cu drept cuvânt acuzat, este totuşi în nota culturii noastre europene. Cultura europeană este, prin toate manifestaţiunile sale, un instrument de creştere a energiei omeneşti. Europeanul de astăzi are ca ideal puterea; puterea asupra sa şi puterea asupra naturii. Toate manifestaţiunile sale sunt judecate după sporul de energie pe care ele îl

---

468 Der Antichrist, sfirşitul.

469 Critica făcută de Nietzsche creştinismului este respinsă fără o analiză aprofundată a ideilor acestuia. C.R.M. opune ideilor lui Nietzsche despre creştinism ca morală a sclavilor, ideile unui creştinism purificator oare ar fi stimulat dezvoltarea ştiinţei, opinie contestabilă în esenţa ei. (n.ed.).

aduc după sine; energie de poziţie (organizaţie socială şi politică), energie actuală (viaţa trăită). Idealul lui Nietzsche, cu toată înfăţişarea sa exagerată, nu stă ca o notă discordantă în mijlocul culturii europeneşti. Nietzsche scrie pe placul celor mai intime aspiraţiuni ale omului modern. El îndeamnă la luptă, la cucerire. Mijloacele pe care el le recomandă pentru această luptă şi această cucerire pot fi discutabile, şi chiar greşite; ţinta însăşi este înţeleasă şi cam în genere admisă. Critica lui în contra creştinismului este aşadar cu atât mai simptomatică.

A adus creştinismul după sine o scădere în puterea de afirmare a voinţei omeneşti? Dacă da, atunci critica sa este înţeleasă şi, după criteriul de judecată al omului modern, justă. Nietzsche are atunci dreptate în fond, indiferent de celelalte explicări ce le dă asupra originii şi asupra motivelor care au ajutat la răspândirea nouăi religii!

Dar aşa să fie oare? Erau, într-adevăr, sufletele acele necucerite de creştinism, aşa precum le descrie Nietzsche: suflete nobile, gata de a înfrunta pericolele în lupta lor cu natura? Era într-adevăr o morală de stăpâni aceea pe care venea s-o nimicească creştinismul, acest vlăstar răsărit, după Nietzsche, din ura şi resentimentul sclavilor?

Istoria nu ne mai lasă nicio îndoială în această privinţă. Răspunsul ei, bazat pe cunoştinţa cea mai veridică a faptelor, este negativ. Nietzsche a fost înşelat de preferinţele sale subiective. El a luat drept realitate aceea ce nu exista decât în

iluzia artiştilor elini. Eroii ridicaţi pe coturne, giganţii imaginativi au fost socotiţi de el drept giganţi reali, care în lumea practică ar fi sfidat cerul şi pământul! Dacă Nietzsche nu ar fi fost el însuşi o fire de poet, şi ar fi dat mai multă atenţiune la datele istorice, părerea lui ar fi fost cu desăvârşire alta. El ar fi văzut atunci în ce sta slăbiciunea culturii păgâne şi, în special, a celei eline, pe care o avea el în vedere, şi ce element de viaţă nouă aducea cu sine creştinismul.

Aceasta este de altminteri o greşeală foarte răspândită la toţi cei care judecă faptele trecutului. Văzute din depărtare, lucrurile dau o impresiune diferită de impresiunea pe care o dau aceleaşi lucruri văzute de aproape. Distanţa, fie în spaţiu, fie în timp, simplifică şi idealizează; ea nu lasă să străbată decât aceea ce este pe placul privitorului. Cu atât mai mult când impresiunile sunt trecute prin imaginaţiunea artistului, cum este cazul mai ales cu impresiunile pe care le avem consemnate de istorici elini!

Nietzsche, şi ca dânsul toţi admiratorii fără margine ai antichităţii eline, a luat miturile poetice drept realitate. S-a entuziasmat de seninătatea sufletelor eline, de nobleţă şi armonia lor, uitând însă că aceste însuşiri sufleteşti nu treceau de pragul vieţii contemplative. El a uitat, sau n-a ştiut niciodată, că ocaziile în care aceste însuşiri vedeau lumina zilei erau ocazii furate din lungul şir de suferinţe din care se ţesea viaţa practică şi obişnuită a elinilor. Seninătatea, nobleţea, armonia nu descindeau decât prea rareori, şi nu pentru toţi, după scena pe care le-o

ridicase artistul. Aci se răsfăţau ele la lumina artificială a unei culturi înţelese de elită. În viaţa practică şi obişnuită însă, în lupta cu natura, locul acestor însuşiri îl ocupă opusele lor: superstiţia, cruzimea, agitaţia. Aci, în viaţa practică şi obişnuită, dacă detractorii creştinismului şi-ar arunca privirile! Ar avea atunci multe de văzut şi, în consecinţă, multe de schimbat în judecata lor.

Negreşit, rolul artei în întărirea personalităţii omeneşti şi a culturii în genere nu este deloc de dispreţuit. Am insistat şi noi, mai sus, asupra lui. Dar, din nefericire, acest rol nu străbate prea adânc. Optimismul lui Schiller nu s-a realizat şi nu se va realiza niciodată. Instinctele brutale, ce constituie fondul animalului omenesc, scapă de sub guvernarea artei. Cu atât mai mult instinctele mulţimii. Un popor, spre a se menţine în ordine şi spre a propăşi, are nevoie de un ritm şi de o armonie, în activitatea lui, cu mult mai adânci decât acelea pe care le procură arta. Influenţa artei nu preface în om decât partea cea mai superficială a acestuia; partea intimă, propriu-zis constitutivă, rămâne neatinsă. Arta nu îmbrăţişează decât culmile realităţii, şi acestea încă văzute din depărtarea idealului. Pentru suflet, ea este mai mult o promisiune decât o hrană îndestulătoare.

Societatea elină, judecată după scrierile poeţilor ei, s-ar asemăna în măreţie şi fericire mai curând cu însăşi societatea zeilor din Olimp decât cu o societate omenească. Curaj fizic şi moral, caractere oţelite, simţul datoriei, patriotism... nimic, după spusa istoricilor elini, nu lipseşte din

mijlocul ei. Este un paradis, care, pentru filosofi ca Nietzsche, ţine prea bine locul paradisului creştinesc. Dar realitatea aşa a fost ea oare? Din nenorocire, nu. Veracitatea istoricilor elini este de multă vreme pusă la îndoială.

„Creditur quidquid Graecia mendax audet în historia", zis-a cu batjocură, odată, Juvenal. Astăzi, cunoscătorii antichităţii îi dau acestuia cu toţii dreptate. Nu este istorie ţesută cu mai multe ficţiuni ca aceea a poporului elin. În ea mai toate evenimentele sunt trecute prin prisma imaginaţiunii poetice. Războiul de la Maraton, bunăoară, ne este expus în proporţiuni gigantice, cu fapte de vitejie neîntrecute, de partea elinilor. Sute de mii de soldaţi perşi în luptă cu câteva mii de atenieni; 6400 cadavre de ale perşilor alături de 192 hopliţi elini; curaj şi strategie de partea elinilor, frică şi confuziune de partea perşilor... Adevărul însă asupra războiului de la Maraton este cu totul altul. Acest război gigantic pare a fi fost numai o neînsemnată hărţuială, „*a very unimportant schirmisch*", cum stabileşte elenistul Mahaffy.[470] Frica, necunoscută istoricilor, era în realitate un sentiment prea cunoscut elinilor. Herodot însuşi povesteşte, în acelaşi capitol unde descrie curajul eroic al atenienilor, cum unul dintre atenieni a orbit de frică.[471] în privinţa cifrelor, pornirea spre exagerare a istoricilor elini este îndeobşte cunoscută. Imaginaţia lor a înzecit cel puţin numărul duşmanilor. De asemenea foarte

470 A Survey of greeck Civilization (1897), la H. S. Chamberlain, Op. cit., p. 93.
471 Herodot, VI, 117.

departe de adevăr este descrierea făcută despre fuga şi confuziunea perşilor. Perşii veniseră chemaţi fiind de câteva din cetăţile Eladei, şi plecară înapoi plini de prăzi şi cu toată liniştea, aşa după cum recunoaşte cu naivitate însuşi Herodot. Şi ca războiul din Maraton sunt narate aproape toate războaiele elinilor. Ficţiuni poetice şi nimica alta.

Cu adevărul asupra patriotismului şi caracterelor ne găsim într-o poziţie încă şi mai tristă. În toată vremea elinii au fost dezbinaţi şi au provocat, ei între ei, venirea duşmanilor şi nenorocirea fraţilor. La niciun popor nu întâlnim atâtea exemple de trădare. Temistocle, „eroul de la Salamina”, îşi vinde compatrioţii, şi trăi apoi, la curtea regelui persan Artaxerxe, ca un duşman neadormit al celor de acelaşi neam cu dânsul, sau, cum îl numeau mai potrivit perşii, ca o viperă şireată. Alcibiade recurse la trădare ca la un principiu practic, aşa că Plutarh, mai târziu, putu să zică despre dânsul că-şi schimbă culoarea mai repede decât cameleonul! Şi Miltiade însuşi, eroul de la Maraton; ce încredere punea el oare în soldaţii de sub ordinele sale? Herodot ne istoriseşte că el a dat ordinul ca să se înceapă atacul contra perşilor cât mai îndată, ca nu cumva trupele ateniene, care înclinau să treacă de partea vrăjmaşilor, să-şi realizeze gândul şi să se întoarcă apoi cu toţii contra Atenei! Eroii elini, în adevăr, erau departe de a practica patriotismul în înţelesul în care îl practică majoritatea soldaţilor din armatele moderne, deşi aceştia n-au fost aşa de mult cântaţi.

Apoi sentimentul lor de libertate! „Elinii”, zice cu drept cuvânt Goethe, „erau foarte doritori de libertate; dar fiecare de libertatea sa proprie”. De aceea această libertate se împacă foarte bine cu sclavajul şi cu tirania.[472]

Dacă pătrundem încă şi mai jos, în alcătuirea vieţii lor economice, tabloul devine şi mai întunecos. Munca era dispreţuită. Nobilii elini urau munca regulată şi continuă. Această muncă era lăsată pe seama sclavilor, care şi ei, la rândul lor, nu o făceau de voie bună, ci de frica torturei. Frumoasa lume elină se îndeletnicea cu ocupaţiunile politice şi militare, ocupaţiuni impuse şi ele de desele războaie care băteau la porţile cetăţii. De voie bună, pentru afirmarea şi çompletarea personalităţii sale proprii, nu muncea nimeni. Legătura între om şi produsul muncii sale nu era consfinţită prin nicio datorie morală în această lume de eroi.

Şi aceste rele toate nu ating încă stratul absolut mizerabil al lumii antice. Acest strat, cel de jos şi cel mai fundamental, cuprinde actele pornite din superstiţiune şi frică religioasă. Eroii admiraţi de Nietzsche, sufletele acelea neatinse de creştinism, sufletele nobile prin instinct, erau în realitate suflete torturate de frica demonilor şi, în genere, de frica spiritelor rele. În contra acestora nu era nicio apărare; doar vrăjitoriile şi îndeplinirea formulelor celor mai stupide ale ritualului. Noi, cei ce trăim astăzi, abia ne putem

472 Comp. Julius Schwartz, Die Demokratie von Athen ; H. S. Chamberlain, Op. cit.f p. 95.

face o idee de ceea ce însemna puterea acestor spirite rele în antichitate. Ca o depărtată analogie ne poate servi întrucâtva numai puterea acestor spirite rele pe care o mai constatăm încă în societatea sălbaticilor de astăzi. De frica demonilor şi spiritelor rele se cutremurau fără excepţie toţi locuitorii Greciei antice. Onoarea, averea agonisită, originea nobilară… nimic nu putea să constituie un scut în contra sorţii nemiloase. Doar în ceasurile rare de contemplaţiune artistică, sufletele, câteva din cele de elită, îşi dobândeau *8* odihnă vremelnică. În restul timpului, în lungile ceasuri sustrase contemplaţiunii artistice, agitaţie şi chin.

Desigur, numai de invidiat nu ni se prezintă viaţa lumii antice, când căutăm să ne dăm bine seama de adevărata ei realitate. Ea se ridica pe un fundament prea slab pentru a suporta edificiul unei culturii durabile, în care să se plămădească sufletul unei societăţi numeroase şi puternice. Întocmai cum o floare crescută în seră are de ajuns o mână de pământ din care să-şi tragă seva şi să se dezvolte, aşa şi cultura elină: ea n-avea nevoie de un fundament mai solid. Dar pe o mână de pământ nu creşte stejarul, cum nicio cultură durabilă pe viaţa societăţilor eline…

6. – Ce a adus cu sine creştinismul? Aproape toate bunurile pe care detractorii săi, tăgăduindu-le pe nedrept, le pun pe seama vechii culturi.

„*Viaţa este în fond o luptă, o cucerire*”… zice Friedrich Nietzsche. Şi el are multă dreptate. Şi tot multă dreptate are când glorifică mijloacele

prin care omul este ajutat la luptă şi la cucerire!

Dar ce sunt ele oare altceva decât mijloace de luptă şi de cucerire bunurile pe care le aduce cu sine creştinismul? Negreşit însă, nu mijloace de luptă cum le cunoştea societatea antică. Iisus Cristos n-a inventat vreo armă nouă de război, prin care să sporească sorţii de izbândă ai unui popor contra altuia. Izbânda câştigată în război nu sporeşte în fapt puterea reală a omenirii; ea mijloceşte numai o deplasare între puterea diferiţilor factori care iau parte la război. După urma atâtor izbânzi repurtate în războaie, ce rezultate au dobândit oare eroii elini? Prăzi bogate câteodată, între care nelipsite au fost lungile convoiuri de sclavi; glorie; cântece războinice…; dar unde este şi sporul puterii lor reale? Eroul victorios se putea întoarce, în urma războiului, încărcat cu prăzi, negreşit, cu numeroşi sclavi mai ales, dar frica zilei de mâine nu era în sufletul lui mai puţin adâncă. Sclav putea deveni şi el, ca mâine, în urma unui război nenorocit. Gloria, mândria? Unde era fundamentul lor sigur, când sufletul tremura la fiecare fenomen al naturii ca înaintea unui semn vestitor de spirite rele?

Adevăratul mare vrăjmaş, care nu lăsa pe om să se înalţe, nu era atât vrăjmaşul care se aţinea la hotare, cât vrăjmaşul din casă, superstiţia, frica de necunoscut. Acesta înjosea purtarea omului până la practica ritualului şi îl făcea pe om nesigur, neîntreprinzător. Lucreţiu, care a trăit în ultima perioadă a culturii antice, şi-a dat prea bine seama:

„Humana ante oculos foede cum vita faceret

în terris, opressa gravi sub religione Quae capul a coeli regionibus ostendebat.

Horribili super aspectu' mortalibus instans".

În contra acestui vrăjmaş venea să lupte creştinismul. El venea să cucerească omului încrederea în voinţa divinităţii, şi astfel, indirect, încrederea în voinţa sa proprie. Divinitatea creştină este „tatăl" tuturor. Dinspre partea acestuia nicio frică. Sufletul omenesc poate fi liniştit, căci spiritele rele nu pot clinti un fir de păr fără voia lui, a tatălui ceresc.

„Şi chemând pre cei doisprezece ucenici ai săi, le-a dat puterea asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată pre ele şi să tămăduiască toată neputinţa.

Pace las vouă, pacea mea dau vouă: nu precum lumea dă, eu dau vouă. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înspăimânteze".

Dumnezeul creştinesc este blând şi mizericordios. Toţi, până şi cei mai păcătoşi, găsesc la dânsul iertare, căci toţi sunt fiii lui, toţi fii aceluiaşi părinte.

Care alte arme decât mila şi bunătatea tatălui ceresc puteau să nimicească superstiţiile religiei antice? Care mijloc putea mai bine să aducă omului liberaţiunea sa de sub tirania fricii necunoscutului?

Dar, odată liberându-l, creştinismul nu lasă pe om să guste în indolenţă fructul liniştei sale sufleteşti!

„Viaţa este o luptă", zice prea bine filosoful contemporan. Creştinismul îndeamnă pe om la lupta cea mai grea de dus; la lupta care va servi ca

model tuturor celorlalte pe care el le va întreprinde în mijlocul naturii, la lupta contra scăderilor sufletului său propriu; la lupta contra viciilor şi contra păcatelor! Puterea se dobândeşte cu preţul sacrificiului. Prima putere pe care omul trebuie să şi-o dobândească este puterea asupra sa însuşi. Primul sacrificiu pe care trebuie să-l facă este înăuntrul sufletului său însuşi. Izbânda repurtată aci este o izbândă reală, definitivă.

„Că ce folos este omului, de ar dobândi lumea toată, iar sufletul său îşi va pierde? Sau ce va da omul schimb pentru sufletul său?

Că mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi.

Iar cela ce va răbda până la sfârşit, se va mântui.

Deci privegheaţi, că nu ştiţi în ce zi Domnul vostru va veni”.

Această luptă este necunoscută lumii antice. Puterea ei educativă asupra sufletului, încă şi mai puţin. Lupta, în înţelesul creştin, dispune la întărirea simţului de prevedere; este o luptă ale cărei rezultate se înşiră în tot cursul vieţii, şi chiar şi dincolo de mormânt. Lupta, în înţelesul culturii antice, este o luptă cu rezultate imediate, actuale. Puterea ei educativă, aproape nulă. „Elinul, fiind fără înţelegerea legilor istorice care guvernează mersul popoarelor, se credea absolut stăpân pe actualitate. În consecinţă, el considera organizaţia statului ca un obiect care se putea transforma oricum, după trebuinţele momentului…”[473]

---

473 B. W. Leist, Graeco-italische Rechtsgeschichte, p. 589 şi urm.

„Elinilor le-au lipsit, în domeniul vieţii publice, cu desăvârşire, consecuenţa şi stăpânirea de sine…”,[474] afirmă B. W. Leist şi H. S. Chamberlain. Anaharsis se plânsese, încă din timpul lor, că „în consfătuirile elinilor nebunii decid”.

Iată dar câteva din bunurile ce le aducea cu sine creştinismul. El gonea din suflete frica superstiţioasă şi pregătea pe om la o luptă din care putea să rezulte pentru dânsul izbânzi reale, definitive.

Dar omul nu trăieşte izolat, fie el cât de puternic ca individ. Însuşi Nietzsche este constrâns să admită, pentru personalităţile sale nobile şi excepţionale, un mediu sufletesc de cooperare, o aristocraţie. Lupta şi cucerirea sunt cu atât mai roditoare cu cât sunt întreprinse de mai mulţi indivizi la un loc. Aşa s-a întâmplat totdeauna în istoria omenirii. Istoria nu cunoaşte pe omul izolat, ci totdeauna pe omul asociat semenilor săi. De felul de asociere, apoi, depinde rezultatul luptei. O asociere impusă cu de-a sila constituie o condiţie neprielnică pentru dobândirea unui rezultat. Cel care luptă fără ca să simtă legătura morală dintre persoana sa şi ţinta comună care se urmăreşte, acela luptă fără încredere, fără energie. Numai acela care simte că valoarea sa personală se leagă de valoarea totalităţii, că una depinde de alta, numai acela este un asociat sigur în urmărirea ţintei comune.

Prima cerinţă dar pe care trebuie să o

474 H. S. Chamberlain, Op. cit., p. 97.

îndeplinească asocierea oamenilor pentru ca această asociere să poată condiţiona o activitate durabilă, cuceritoare, este stabilirea unei legături morale între fiecare individ în parte şi între totalitate; este, cu alte cuvinte, afirmarea valorii personale a fiecăruia. Când fiecare simte că are dreptul să fie în rândul tuturor, atunci şi datoria pe care totalitatea o impune fiecăruia în parte este mai uşor de îndeplinit. Ţinta, pe care asocierea întreagă o urmăreşte, este cu atât mai uşor de ajuns, cu cât fiecare părtaş al asociaţiei recunoaşte în ţinta asociaţiunii şi ţinta sa proprie. Valoarea culturii unei societăţi este cu atât mai superioară, cu cât ea se restrânge şi evocă în sufletele cetăţenilor valoarea personalităţii fiecăruia.

Această primă cerinţă nu o îndeplinea însă, decât foarte imperfect, societatea antică. În ultima sa perioadă, mai imperfect decât la început. O mare mulţime de cei „fără valoare” se îngrămădiseră în rândurile ei. Pentru câţiva numai, onorurile şi bunurile pământeşti; pentru marea mulţime, umilinţa şi sărăcia. Şi, ce e mai trist, acestei mulţimi nu i se acorda măcar dreptul să aibă un cult religios, să intre într-un raport cu divinitatea protectoare. Adevăraţii săraci, cu duhul mai mult încă decât cu averea, aceşti cei mulţi trăiau în afară de templu, priveau cum elita, care îşi împărţise toate bunurile pământeşti, îşi rezervase pentru ea şi dreptul de a comunica cu divinitatea.[475] Elita singură avea suflet, avea

475 Comp. A. Hamack, Das Wesen des Christentums, p. 56

personalitate. Marea mulţime vegeta, ca netrebnică, în afar* de rânduri. Interesele ei, aspiraţiunile ei nu se regăseau cu nicio părticică în interesele şi aspiraţiunile societăţii întregi. Ea era neexistentă în sufletul societăţii.

În contra acestei stări de lucruri se ridică creştinismul:

„Fericiţi cei săraci cu duhul: că acelora este împărăţia cerurilor.

Fericiţi cei ce plâng: că aceia se vor mângâia.

Fericiţi cei blânzi: că aceia vor moşteni pământul.

Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetoşează de dreptate: că aceia se vor sătura.

Fericiţi cei milostivi: că aceia se vor milui.

Fericiţi cei curaţi cu inima: că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

Fericiţi făcătorii de pace: că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.

Fericiţi cei ce se gonesc pentru dreptate: că acelora este împărăţia cerurilor”.

Astfel, la democratizarea ordinii sociale existente, se alătura aspiraţiunea spre o ordine socială justă pentru toţi; şi aceasta din urmă constituie idealul celei dintâi.[476]

şi urm.

476 Textele invocate nu susţin concltfzia lui C.R.M. De altfel, democratizarea ordinii sociale la care ar fi contribuit creştinismul este contestată în paragraful următor din moment ce „se menţin“ diferenţele între bogaţi şi săraci, nobili şi sclavi. Aserţiunea că toţi „oamenii au devenit fiii aceluiaşi părinte“, întrucît au „primit un suflet şi o valoare sufletească“ este infirmată de faptul că oamenii au

Un suflet şi o valoare sufletească primiră cu toţi, bogaţi şi săraci, nobili şi sclavi. Cu toţii devenire fiii aceluiaşi bun părinte!

Care altă religie ar fi dat societăţii omeneşti atâtea forţe dintr-odată? Care altă religie ar fi putut să pregătească mai bine omenirea pentru luptă şi pentru cucerire?

Creştinismul dă culturii omeneşti o bază largă democrată, şi prin aceasta, în acelaşi timp, mai sigură. Numai pe baza constituită de el a fost cu putinţă dobândirea culturii de care se bucură popoarele europene de astăzi. El, prin aceea că a multiplicat centrele de energie, a făcut să crească şi energia totală a omenirii.

Acesta este adevărul asupra creştinismului. El a fost pentru omenire o totală şi adâncă renaştere sufletească; un botez regenerator. El a purificat omenirea de păcatele trecutului şi a implântat în locul acestora motive noi de activitate. A deprins pe om cu lupta cea mai grea de dus, lupta cu sine însuşi. A dezvoltat simţul prevederii; a întregit forţa de cucerire a omenirii prin chemarea tuturor în rândurile societăţii! El a însemnat, în istoria omenirii, momentul celei mai intense încordări.

---

continuat să rămînă, la nivelul vieţii reale, fiinţe scindate. Creştinismul nu a adus nici pacea socială, nici înflorirea ştiinţelor. Sub paravanul religiei creştine s-au purtat războaie care au dus la pierderea a numeroase vieţi umane. In numele creştinismului au fost suprimate mişcări sociale progresiste şi au fost condamnaţi la ardere pe rug savanţi ca Giordano Bruno ; Galileo Galilei, la rîndul lui, a fost persecutat de biserică pentru ideile filosofice (n. ed.).

Osânda contra creştinismului, scrisă de Fr. Nietzsche, osândă pe care am reprodus-o mai sus, trebuie dar schimbată, pentru a corespunde adevărului, în apologie. Adevărata perioadă de sănătate a început, în istoria culturii omeneşti, după creştinism. Înainte de creştinism avem momente fericite, momente de luciditate, dar nu încă o viaţă sănătoasă.

De altminteri, la osânda lui Nietzsche au răspuns de mult faptele istorice. Şi acestea au scris răspunsul lor cu litere în veci nepieritoare, mai nepieritoare decât literele cu care este scrisă osânda lui Nietzsche. Faptele dovedesc că *popoarele creştine sunt sigurele popoare puternice şi cuceritoare*![477]

Istoricul cu judecata obiectivă nu poate decât să recunoască binefacerile creştinismului. Numai poetul se poate îndoi şi poate regreta şi astăzi timpurile culturii antice. Dar pe judecata poetului nu trebuie să ne întemeiem prea mult. Nietzsche, el însuşi poet mai mult decât istoric, scrie despre poeţi:

„Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen; Oberflächliche sind sie mir Alle unde seichte Meere.

Sie dachten nicht genug în die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Grüden”.50

---

477 Afirmaţia nu se susţine, deşi C.R.M. invocă „fapte“ ; nu creştinismul a generat energiile unor „popoare“ de a fi „puternice şi cuceritoare“, ci o serie de alţi factori, cei de natură economică şi socială fiind determinanţi. „Popoare cuce-

CAPITOLUL III

1. – Observaţi une prealabilă asupra modului cum se scrie istoria culturii omeneşti. 2. – Începuturile creştinismului şi cultivarea ştiinţei. Înclinarea teologilor creştini spre speculaţii abstracte. Păreri exagerate asupra obscurantismului din evul mediu. 3. – Neajunsurile ştiinţei antice. Amestecul elementelor sufleteşti şi elementelor materiale. Sprijinul ce-l dedea acest amestec antropomorfismului. Lipsa unei noţiuni clare despre fenomenul mişcării. Lipsa unui public deprins cu abstracţiunea ştiinţifică. 4. – Restrângerea transformării morale produsă de creştinism asupra ştiinţei. Antropomorfismul creştin faţă de cel antic. Deosebirea sufletului de materie înlesneşte specializarea pe terenul ştiinţei. 5. – Noţiunea cauzalităţii dinamice elaborată prin analogie după concepţia pregătirii sufletului pentru viaţa viitoare. Înţelegerea dezvoltării istorice. Puterea divină şi legile mecanice ale universului. Legile mecanice şi Dumnezeu, după Descartes. Atributele divinităţii concepute ca legi fireşti ale naturii. 6. – Cultivarea judecăţii abstracte prin speculaţiile teologilor creştini. Rezumat.

1. – în cele două capitole precedente am indicat poziţiile câştigate de omenire pe terenul artei şi pe acela al moralei. Am văzut că, faţă de viaţa sufletească a omului primitiv, contemplaţiunea artistică este un mare progres. Prin contemplaţia artistică omul se ridică la

poziţia de a fi egalul zeilor; îi priveşte pe aceştia în faţă şi le impune legile gustului său.

Morala creştină este o a doua mare cucerire. Prin ea se lărgeşte baza cooperării sociale şi se deschide calea adevăratei culturi. Filosoful Heraclit, care trăise cu mult înaintea creştinismului, exprimase o ritoare" prin religia lor nu există, după cum nu există, ca atare, prin natura lor „popoare cuceritoare" şi popoare care se cuceresc. C.R.M. confundă poporul cu statul ori cu natura guvernării politice. Într-adevăr pot exista, au existat şi există încă state „cuceritoare", forţe politice reacţionare care gândesc că asuprirea altor popoare este necesară. Ele sunt însă în contradicţie flagrantă cu interesele popoarelor (n. ed.).

50 „M-am săturat de poeţi, şi de cei noi şi de cei vechi; toţi sunt superficiali şi ea marea puţin adâncă. Ei n-au gândit prea adânc, de aceea nici sentimentul lor na ajuns până la fund". (*Also sprach Zarathustra*, II, p. 184).

cugetare, care acum, în lumina nouăi morale, capătă o valoare universală: /" Poporul trebuie să-şi apere legea, întocmai ca şi zidurile cetăţii".

Prin lege, adică prin călăuzirea activităţii publice după norme democrate, juste şi egale pentru toţi, puterea socială creşte şi se desfăşură spre binele tuturor.

Ne rămâne să indicăm acum şi a treia poziţie, aceea a ştiinţei, câştigată de omenire prin mijlocirea creştinismului.

Dar înainte de a întreprinde aceasta, o

observaţie prealabilă.

Înşirarea indicaţiunilor noastre, atât în ceea ce priveşte ştiinţa, pe care o vom da de aci înainte, precum şi în ceea ce priveşte arta şi morala, pe care am văzut-o, nu are deloc pretenţiunea de a se asemăna unei înşirări cronologice. În materia ce ne preocupă pe noi, o înşirare cronologică este foarte greu de făcut, dacă nu chiar cu neputinţă. Este greu în tot cazul, pentru că documentele istorice, în înţelesul obişnuit, se referă foarte rar la evenimentele pe care le cercetăm noi. Acestea sunt aşa de profunde în viaţa omenirii, încât au scăpat atenţiunii istoricilor din trecut. Numai în timpurile noastre istoricii pun preţ pe dânsele şi le consemnează. Istoricii din trecut erau captivaţi aproape exclusiv de evenimentele superficiale ale vieţii omeneşti: de războaie şi de schimbarea regilor pe tron. Acestea erau în adevăr şi cele mai izbitoare. Evenimentele de natura celor ce ne preocupă pe noi sunt mai ascunse ochiului şi prin urmare şi înţelegerii.

Adăugăm, apoi, că ele se desfăşură pe nesimţite, într-un curs lung de timp; timp cu mult mai îndelung decât timpul unei vieţi individuale. Din această cauză de aproape că nu ofereau istoricilor un interes de actualitate. Şi, lipsite de acest interes, ele scăpau atenţiunii. Progresele pe terenul artei, al moralei, al ştiinţei sunt greu de precizat; greu mai ales de pus în legătură cu desfăşurarea vieţii omeneşti în întregime, considerată din punct de vedere cronologic. În afară de aceasta, înşirarea lor cronologică este, într-o privinţă, şi în contra naturii lor însăşi. Arta,

morala, ştiinţa nu se dezvoltă în mod succesiv, ci simultan. Succesive sunt numai momentele mai intense din dezvoltarea lor. Aci găsim manifestându-se arta în produse mai numeroase şi mai de valoare, aci morala, aci ştiinţa. Aceasta însă relativ; căci criteriul numărului şi valorii nu rezidă în ele înseşi, ci în punctul nostru de vedere. Nouă ni se pare că o anumită epocă este însemnată prin producţiile artei, alta prin acele ale moralei, şi alta prin acele ale ştiinţei, fiindcă pentru noi, pentru epoca în care trăim noi, acele producţii sunt mai de valoare, sau mai în legătură cu producţiile pe care în epoca noastră le considerăm a fi mai de valoare. Un criteriu absolut nu există. Singura constatare care nu se poate discuta este, dimpotrivă, că, de la începutul omenirii, toate manifestările omului pe terenul artei, moralei şi ştiinţei au mers simultan. Între ele nu este o separaţie obiectivă, cu atât mai puţin o seriare succesivă. Întocmai cum în sufletul omului găsim, de la începutul vieţii istorice a omenirii, toate dispoziţiile contopite la un loc, şi numai prin abstracţiune, adică superficial, noi le clasificăm şi le dispunem în ordinea care ne interesează pe noi, tot aşa şi cu manifestaţiunile sufleteşti care intră în realitatea vieţii sociale. Toate aceste manifestaţiuni sunt simultane. Arta, morala şi ştiinţa* merg deopotrivă la un loc. Între ele există o intimă legătură, aceea care rezultă din unitatea sufletului omenesc însuşi. Despărţirea lor, precum şi seriarea lor în timp, este o operaţiune logică, impusă de nevoia înţelegerii noastre, dar nu de natura lor.

Prin urmare, indicaţiunile noastre n-au pretenţiunea de a reda istoria culturii omeneşti în desfăşurarea sa cronologică. Ele urmăresc numai caracterizarea principalelor momente pregătitoare ale culturii europene, care ne interesează pe noi, contemporanii. Pentru această cultură, momentele alese sunt cele mai importante, fiind cele mai determinante. Pentru o altă cultură, alegerea ar putea foarte bine cădea asupra altor momente. Noi, europenii, considerăm, în istoria culturii omeneşti, ca valoros aceea ce găsim ca valoros în timpul în care trăim. Judecata noastră poate chiar varia de la o epocă la alta. În această materie nu există criteriu absolut obiectiv. Naşterea unui rege, sau începutul unui război se pot dovedi până la zi şi chiar până la minută; dar începutul unei noua direcţii în artă, morală sau ştiinţă, niciodată. Istoricul care ar încerca să scrie istoria culturii omeneşti pe ani şi zile, ar fi silit, de la început, să renunţe la tot ce face adâncimea şi importanţa acestei din urmă, şi să se mulţumească cu partea ei superficială. Această parte singură poate fi împărţită după voie pe filele unei cronici.

2. – Care a fost, în timpul perioadei antropomorfice, poziţia minţii omeneşti pe terenul ştiinţei, am putut-o judeca după sistemul cunoştinţelor dat de Aristotel. Ştiinţa, în această perioadă, era descriptivă; şi aceasta încă nu în înţelesul exact al cuvântului, cum se obişnuieşte a se lua astăzi, când se vorbeşte de o ştiinţă descriptivă, ci în înţelesul larg, al poeziei; ea era descrierea naturii în concepte, care concepte se

împăcau mai curând cu anumite anticipaţiuni ale sufletului omenesc, decât cu firea exactă a lucrurilor observate. Conceptele lui Aristotel cuprindeau într-însele o prea mare parte de subiectivitate; ele erau anticipaţiuni ale minţii – Aristotel le denumea forme –, sistematizate gata înainte chiar de a veni în atingere cu materia. Aceasta din urmă era posibilitatea. Din întâlnirea posibilităţii cu conceptul se producea realitatea ştiinţifică. O asemenea ştiinţă putea mulţumi dispoziţiile contemplative ale sufletului, dar nu şi dispoziţiile sale spre activitate.

Creştinismul găsi ştiinţa în stadiul în care o adusese Platon şi Aristotel. Pe această ştiinţă el o încorporé înăuntrul speculaţiilor sale, în aparenţă aproape fără nicio modificare. Speculaţiile creştinismului planau în sfere care nu se întâlneau decât foarte puţin cu sfera de aplicaţie a ştiinţei antice; şi chiar acolo unde se întâlneau, erau de aşa natură conceptele ştiinţifice, mai ales cele aristotelice, încât, prin o mică deviaţie în înţelesul lor, ele puteau foarte uşor să fie adaptate şi în sferele speculaţiilor creştinismului. Ştiinţa asupra naturii materiale propriu-zise părea că nu interesa pe creştin. Ea fu aruncată pe al doilea plan, când nu fu uitată cu totul. Ea continuă totuşi să fie cultivată şi mai departe de câteva inteligenţe împinse de curiozitate, fără ca acestea să gândească, bineînţeles, la glorie după urma ei. Gloria era deocamdată apanagiul exclusiv al speculaţiei teologice. Ştiinţa, atât cât. se cunoştea, şi se cunoştea foarte puţin chiar în timpurile de înflorire ale civilizaţiei eline, acum se cunoscu încă

şi mai puţin. Pentru mulţi creştini ea era chiar un fel de rătăcire produsă de spiritul rău; ştiinţa dacă nu fu condamnată, ea nu fu nici recomandată ocupaţiunii omului credincios. Cu o ignoranţă totală asupra naturii materiale se împăca prea bine cultura sufletească a unui bun creştin.

Această stare de lucruri dură mai multe veacuri, şi anume, de la începutul erei creştine şi până pe la începutul timpurilor moderne, început care se poate fixa abia prin secolul al XV-lea. În tot cursul acestor secole, ştiinţa propriu-zisă nu produse nicio cunoştinţă nouă care să merite a fi comparată, necum recunoscută ca superioară, cunoştinţelor produse de ştiinţa antică. Scoasă din actualitate, lipsită de inteligenţele de elită, care erau cu toate atrase spre speculaţiile teologice, ştiinţa rămase sterilă. Unde nevoia cerea, şi aceasta nu pentru interesul dezvoltării înseşi a ştiinţei, ci pentru susţinerea dogmelor creştine, se scoteau la lumină, din cărţile lui Aristotel, câteva sentinţe care ţineau locul oricărei ştiinţe. *Magister dixit*. Cărţile lui Aristotel ajunseseră să înlocuiască şi să fie mai veridice chiar decât simţurile de observaţie ale omului. Ce nu era în Aristotel nu era nici în realitate, chiar dacă obiectul ar fi stat înaintea ochilor. Aşa, ni se povesteşte că prin secolul al XVI [-lea], un secol în care exclusivismul teologic trecuse de maximul său, întâmplarea făcuse ca un călugăr să zărească printr-un ochean petele ce se formează pe suprafaţa soarelui. ’Plin de emoţie, călugărul comunică descoperirea sa superiorului mănăstirii. Acesta îl linişti pe dată cu scrierile lui Aristotel:

„Du-te, fiul meu, petele trebuie să fie în ochiul tău, sau în mintea ta. În soare ele nu sunt, căci altfel ar sta scris în Aristotel”.

Şi cu toate acestea, simultan cu aceasta completă renunţarea la tot ce ar putea constitui o investigaţiune ştiinţifică propriu-zisă, o stăruinţă persistentă, bolnăvicioasă chiar, în făurirea speculaţiilor celor mai abstracte. Inteligenţele care nu aveau răbdarea şi pătrunderea să observe cu exactitate fenomenele cele mai superficiale ale naturii, aveau o răbdare şi o pătrundere extraordinară să deosebească în înţelesul unui cuvânt, de care se lega vreo dogmă religioasă, cele mai ascunse subtilităţi. Cuvintele: dumnezeire, trinitate, graţie, euharistie, păcat, sfântul duh, substanţă, accident, înviere, erezie, taină etc. au fost examinate şi discutate cu cea mai mare fineţe dialectică. Sistemele teologice care se ridicau pe baza lor ar putea sta şi astăzi ca modele de argumentare, dacă premisele de la care ele plecau ar fi încă admise. Nimic nu era trecut cu vederea; toate erau judecate şi rezolvate după cea mai strictă logică. Un om de ştiinţă din zilele noastre, cu toată cultura pe care i-o dă timpul, dacă ar fi să uzeze de inteligenţa sa în vederea aceluiaşi scop în vederea căruia munceau şi teologii evului mediu, n-ar putea reface opera acestora într-un chip mai măiestru. *Summa theologiae* a lui Thomas din Aquino este o operă care nu se poate reface, decât de un geniu al inteligenţii, oricâtă cultură s-ar îngrămădi în societatea omenească! Şi alături de Thomas din Aquino, mulţi şi mulţi alţii. Este indiscutabil dar că

inteligenţa omenească a fost activă în tot acest lung interval de timp. Ea nu a fost îndreptată înspre cercetările care ne preocupă pe noi astăzi, dar, judecată după scopul pe care ea îl urmărea, opera sa este totuşi reală.

Dar, la ce folos – se zice –, la ce folos toată această stăruinţă în speculaţii abstracte, când după urma lor omenirea n-a avut niciun profit? Cu ce a ajutat cultura omenească munca depusă de atâţi teologi care se pierdeau în subtilităţile cuvintelor goale? Cât n-ar fi fost mai de profit dacă se produceau câteva modeste cercetări ştiinţifice experimentale în locul acelor chinuitoare frământări în domeniul abstracţiunii? Cât n-ar fi fost mai înaintată ştiinţa astăzi, dacă ar fi lipsit, sau ar fi fost altfel întrebuinţaţi acei cincisprezece secoli, cât au trecut de la ivirea creştinismului până la începutul timpurilor moderne? 51

Aşa judecă majoritatea, dacă nu unanimitatea oamenilor de astăzi. Şi pare aşa de evidentă vina creştinismului, în această privinţă, încât omul modern, acela care a trecut prin şcoală şi are şi ceva lecturi făcute asupra chestiunii, nici că mai tolerează discuţia, necum o părere contrară. A apăra evul mediu? Dar aceasta, în bună frazeologie de actualitate, înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât a apăra reacţiunea şi obscurantismul. Este lucru bine stabilit că întreaga perioadă a evului mediu este ca o pată în istoria culturii omeneşti. Ea a însemnat întronarea ignoranţei desăvârşite, în scopul de a face posibilă întinderea creştinismului. Sfârşitul ei, când a

sosit, din fericire, cu câte sacrificii de vieţi omeneşti n-a fost legat? Preoţii creştini au făcut tot posibilul să prelungească tirania lor, dar spiritul timpului modern, condus de un Galilei, de un Descartes etc., a învins. Ştiinţa a reînviat şi şi-a continuat, spre gloria omenirii, dezvoltarea sa înăbuşită timp de atâtea secole.

Aşa se scrie istoria, istoria cea superficială şi care are mai multă trecere la majoritate. După concepţia acestei istorii, diferitele forme pe care le ia cultura omenească se înşiră în timp întocmai cum se înşiră obiectele naturii în spaţiu. Omenirea parcurge diferitele forme de cultură întocmai cum călătorul parcurge diferitele plaiuri într-o cale lungă şi obositoare. Aci este un plai frumos şi încântător, în percurgerea căruia inima îi surâde şi pasul devine sprinten, dincolo este un plai posomorât: Vai, de ar trece odată! Şi trece, spre bucuria istoricului superficial, călător şi el pe drumul superficial al culturii omeneşti.

Adevărul este însă şi aci, ca şi totdeauna, de partea opusă superficialităţii. Diferitele forme prin care trece cultura omenească nu se diferenţiază în timp după cum ne-am deprins să vedem obiectele separate în spaţiu; ci ele se îmbină şi se condiţionează ca părţile unui tot organic. Forma de cultură care vine în urmă, este dependinţe de

Poziţia lui C.R.M. faţă de raportul dintre creştinism şi ştiinţă, ca şi cea faţă de rolul disputelor „teoretice” din cadrul scolasticii nu reflectă adecvat sensul acestora. De altfel, imaginea generală a lui C.R.M. despre fenomenele spirituale proprii evului mediu este redusă până la

simplificare în favoarea ideii unui pretins rol al creştinismului de forţă motrice a progresului ştiinţei. În realitate, fenomenul cel mai important din gândirea medievală l-a reprezentat lupta dintre *nominalism*, reprezentat de Bérenger de Tours (aprox. 1.000 – 1088), Jean Roscelin (aprox. 1050 – aprox. 1112), şi *realism* reprezentat de Anselm de Canterbury (1033 – 1109). Nominalismul susţinea ideea realităţii individualului, considerând universalele simple *nomina*; realismul, la polul opus, admitea ca reală existenţa universalelor. Disputa dintre nominalism şi realism depăşea sterilitatea proprie scolasticii, ea referindu-se la una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei: raportul dintre lucruri şi cunoaştere, dintre general (raţiune) şi individual (fenomenele concrete). În general, nominalismul era mai apropiat de cercetarea fenomenelor naturii, favorizând, prin evoluţia sa, ştiinţa experimentală. Roger Bacon (aprox. 1214 – 1294), de pildă, a criticat formalismul scolasticii, demonstrând necesitatea cunoaşterii experimentale. William Occam, la rândul său, a acordat prioritate cunoaşterii senzoriale ajungând să susţină ideea veşniciei materiei etc. (n. ed.).

cea anterioară, întocmai cum este tulpina de rădăcină. Una fără alta nu s-ar produce; cea venită în urmă este dezvoltarea celei precedente. Dezvoltarea, evident, nu implică identitatea – tulpina nu este identică rădăcinii –, ci numai continuitatea.

Istoricii care fac din creştinism un duşman de moarte al ştiinţei, şi care consideră, prin urmare,

că a trecut fără folos pentru aceasta din urmă întregul period de cincisprezece secole, cât a trecut de la începutul erei creştine până la ştiinţa modernă, sunt, după părerea noastră, victimele unei mari erori de judecată. Eclipsa cea lungă în dezvoltarea ştiinţei, pe care o presupun ei, nu poate fi o eclipsă reală. Duşmanul de moarte de altă dată trăieşte şi astăzi; de ce el nu împiedică şi acum dezvoltarea ştiinţei? Apoi, cum se împacă stagnarea absolută din timpul lungului period de întunerec cu dezvoltarea subită pe care o are ştiinţa în cursul puţinelor secole ce urmează începutului erei moderne? Cum s-a produs oare acea ştiinţă nouă pe care o aduce cu sine un Descartes, bunăoară, la puţine secole de distanţă de obscurantismul medieval? Este cu putinţă ca să credem serios în fabula unei ştiinţe ce se creează dintr-odată, cu metode şi cunoştinţe noi cu tot, întocmai cum a fost creată Minerva, înarmată de sus până jos, dintr-odată, din capul lui Jupiter?

Adevărul istoric, pe cât timp admitem continuitatea culturii omeneşti, nu poate confirma o asemenea fabulă. Raportul între creştinism şi ştiinţă trebuie să fie altul decât acela care se prezintă la prima înfăţişare. După convingerea noastră, el este următorul:

Creştinismul, prin conţinutul său teoretic, dă o lovitură de moarte metodelor de care se servea ştiinţa antică, dar în schimb pregăteşte metodele unei ştiinţe noi. El a răscumpărat lunga întrerupere pe care o aduce înmulţirea cunoştinţelor prin o radicală şi binecuvântată transformare a metodei ştiinţifice însăşi.

Această convingere ne vom sili să o justificăm îndată.

3. – Neajunsul principal de care suferea ştiinţa antică era amestecul elementelor subiective, împrumutate experienţei sufleteşti, printre elementele materiei externe obiective. Însuşi Democrit, filosoful cel mai ştiinţific din antichitate, consideră sufletul ca un corp în rândul celorlalte corpuri materiale, compus, ca şi acestea, din atomi. Aristotel, filosoful care exercită influenţa cea mai întinsă, introduce noţiunile de posibilitate şi formă, deopotrivă în lumea subiectivă, sufletească, ca şi în lumea externă, obiectivă. Pentru dânsul, experienţa sufletească este, întrucât privim realizarea progresivă a formelor superioare, un domeniu analog domeniului experienţei externe. Într-însa, dispoziţiile inferioare sufleteşti servesc drept materie dispoziţiilor superioare, precum şi în restul lumii organice şi anorganice organismele sau obiectele inferioare se subordonează în poziţie analoagă sub cele superioare, care servesc drept formă a lor. Între suflet şi materie nu este o deosebire profundă, de natură, ci numai una de poziţie; sufletul serveşte drept formă materiei, precum, la rândul lor, şi diferitele aparenţe ale materiei pot servi drept forme la alte aparenţe mai inferioare. Cu un cuvânt, noţiunile de formă şi posibilitate erau imanente şi deopotrivă de explicatoare, atât pentru experienţa subiectivă, cât şi pentru cea obiectivă. Niciun filosof elin n-a depăşit acest punct de vedere. Platon însuşi, la

care, în urma adâncilor sale tendinţe idealiste, ne-am aştepta să vedem ceva în direcţia căutată, nici el nu depăşeşte teoria generală. Lumea ideilor, pe care dânsul o separă de lumea aparenţelor, nu este o lume sufletească în deosebire de cea materială. În lumea ideilor se cuprind prototipurile elementelor materiale ca şi ale elementelor sufleteşti: această lume a ideilor este o a doua lume totală, suflet şi materie la un loc, alături de lumea văzută şi trăită, cu singura deosebire numai că într-însa, în cea ideală, nu intră decât tipurile eterne, pe care şi le închipuie raţiunea omului că ar fi existând pentru fiecare element din lumea actualităţii. Pentru Platon, ca şi pentru toţi ceilalţi filosofi, nu există o metodă deosebită a ştiinţei care să se aplice la fenomenele sufleteşti şi nu şi la fenomenele materiale, sau invers, la fenomenele materiale şi nu la cele sufleteşti. Toate metodele sunt comune pentru ambele experienţe. Aceeaşi normă de argumentare, acelaşi gen de convingere.

Acest amestec al elementelor sufleteşti printre cele materiale este un mare neajuns pentru ştiinţa antică. Nu este o mare eroare; să ne înţelegem bine; ci un neajuns din punctul de vedere al dezvoltării ştiinţei. Împreunarea sufletului cu materia poate fi, la urma urmelor „mai corespunzătoare realităţii decât deosebirea lor; dar pentru stadiul acela în care se găsea ştiinţa antică, pentru urnirea qcestei ştiinţe din stadiul în care se găsea, împreunarea era un mare neajuns.

În adevăr, această împreunare procura o

bază pseudoştiinţifică concepţiilor antropomorfice. Omul de ştiinţă sau filosoful antic, având înaintea ochilor cele două câmpuri de experienţă la un loc, era veşnic tentat să explice elementele unuia prin elementele celuilalt, după trebuinţa cauzei. Elementele materiale ofereau stabilitatea, ordinea şi forma; elementele sufleteşti, cauzalitatea şi succesiunea. De aci tentaţiunea de a le completa în explicarea lor pe unele prin altele. După analogia însuşirilor corpurilor materiale se concepea substanţialitatea; după însuşirile sufletului, cauzalitatea. Un fenomen era explicat ca constituit din elementele substanţiale puse în mişcare de o cauză analoagă voinţei care pune în mişcare braţele omului.[478] Concepţia cauzalităţii nu era decât concepţia activităţii omeneşti; omul, de o parte, şi obiectul sau mişcarea produsă, de altă parte, serveau drept exemplificare pentru raportul dintre cauză şi efect în genere. Finalitatea care planează deasupra oricărei activităţi omeneşti se întinde şi asupra schimbărilor din natură. Din înţelegerea voinţei şi activităţii omeneşti în genere să deduc şi explicările asupra naturii. Când critica descoperă că înţelegerea activităţii omeneşti este subiectivă şi că scopurile pe care le are această activitate pot varia de la om la om sau de la popor la popor, descoperire pe care o trâmbiţară cu atâta ardoare scepticii, nimeni nu se mai îndoi că ştiinţa omului asupra întregii naturi îşi pierdu şi dânsa drepturile

478 Comp. W. Wundt, Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis, II, Erste Abt., p. 273 şi urm.

la crezământ. Argumentele lui Aenesidem şi ale lui Sextus Empiricus în contra cauzalităţii, argumente pe care le-am reprodus şi noi mai sus, sunt de fapt în contra concepţiei cauzalităţii antropomorfice, adică în contra concepţiei care face din raportul între cauză şi efect un raport analog faptului voluntar, iar nicidecum în contra cauzalităţii cum ar trebui înţeleasă; dar cine putea să vadă această confuziune? Pentru toţi oamenii de ştiinţă din antichitate critica scepticismului trecu drept critică în contra întregii ştiinţe omeneşti.

Dacă amestecul între cele două experienţe ar fi fost evitat, şi oamenii de ştiinţă ar fi studiat pe una făcând abstracţiune de cealaltă, concepţiile antropomorfice nu ar fi fost atât de stăpâne pe cercetările ştiinţifice propriu-zise. Separaţia între suflet şi materie ar fi înlesnit diviziunea muncii pe terenul ştiinţei; ar fi făcut cu putinţă o ştiinţă deosebită pentru materie şi o ştiinţă deosebită pentru suflet; care ştiinţe, dacă chiar de la început n-ar fi putut să se ridice până la speculaţiile vaste ale lui Aristotel, s-ar fi ridicat totuşi treptat şi mai sigur.

Un al doilea mare neajuns al ştiinţei antice este lipsa unei noţiuni clare asupra mişcării. Filosofii şi oamenii de ştiinţă din antichitate n-au reuşit să elaboreze noţiunea abstractă a mişcării fenomen, noţiune în care să se definească mişcarea separat, adică făcându-se abstracţiune de corpurile pe care le observăm mişcându-se în natură.[479] Ştiinţa antică cunoaşte mişcarea ca o

479 Kurd Lasswitz, Qeschichte der Atomistik vom

însuşirea a lucrurilor, şi, ca atare, o studiază dimpreună cu lucrurile. Mişcarea este perfectă sau imperfectă; dreaptă sau curbă; în sus sau în jos; simplă sau compusă etc., după cum este natura obiectului care se mişcă, iar nu după cum este legea mişcării însăşi. O realitate a mişcării fenomen şi care să fie studiată de sine, aşa cum o cunoaştem noi astăzi din tratatele noastre de mecanică, este necunoscută inteligenţei oamenilor de ştiinţă din anticitate. Aceştia se mulţumeau să clasifice diferitele modalităţi sub care le apărea mişcarea în natură, aşa cum, ei clasificau şi celelalte însuşiri ale corpurilor existente; dar de o analiză a mişcării ca fenomen deosebit, din care analiză să rezulte apoi legile dinamice din care se compune orice mişcare aparentă, de o asemenea analiză ei erau departe. Pentru a bănui ei utilitatea unei asemenea analize, era nevoie să se obişnuiască mintea lor, întâi, cu concepţia unei realităţi bazate numai pe succesiunea în timp, cum ar fi bunăoară dezvoltarea unui spirit desprins de materie; şi, al doilea, cu concepţia unei inteligenţe superioare, care, din înălţimea cerurilor, ar privi la desfăşurarea vieţii universale ca la un grup de mişcări armonice create din voinţa sa unică şi neschimbată. Dar cu amândouă aceste concepţii nu erau obişnuiţi oamenii de ştiinţă din lumea antică. Concepţia dezvoltării unui spirit desprins de materie şi care dezvoltare să se *realizeze* în timp, sau lipsea cu desăvârşire din mintea lor, sau era înlocuită cu concepţia transmigraţiei

---

Mittelalter bis Newton, I, p. 270 şi urm., II, passim.

sufletelor, care nu implica o dezvoltare în timp, ci o deplasare în spaţiu. Apoi, concepţia unei inteligenţe superioare, „unui ochi divin atotvăzătorul”, era lor şi mai puţin obişnuită. Platon este singurul care se apropie de ea, fără însă ca el să reuşească a deduce vreo consecinţă folositoare ştiinţei.

În sfârşit, un al treilea mare neajuns pentru ştiinţa antică, „*the last, but not the least*? este lipsa unui public obişnuit cu abstracţiunile, din care să se recruteze colaboratorii activităţii ştiinţifice. Ştiinţa nu poate progresa decât paralel cu progresul dispoziţiilor spre abstracţiune din inteligenţa omenească. O inteligenţă cât de bine înzestrată, sub punctul de vedere al funcţiunilor sale receptive, este neaptă totuşi să servească ştiinţei, dacă nu are într-însa şi capacitatea de a elabora mai departe, prin raţionamente abstracte, datele primite prin canalul sensibilităţii şi păstrate prin memorie. Elaborarea aceasta este aceea ce caracterizează mai ales ştiinţa noastră modernă. Abstracţiunea condensează şi precizează cunoştinţele. O cunoştinţă constituită numai din datele intuitive ale simţurilor, cu toată bogăţia ei subiectivă, este neprecisă şi, prin urmare, inutilă. Precizia ei vine numai după ce ea s-a definit prin abstracţiune. Atunci cunoştinţa intuitivă se condensează în cuvânt, şi cuvântul, având totdeauna un înţeles precis şi identic cu sine însuşi, o fixează pentru totdeauna, şi sub această formă ea duce mai departe, la lărgirea orizontului intelectual prin asocierea sa cu alte cuvinte, rezultate şi ele tot prin acelaşi proces de

abstracţiune. Cunoştinţele neelaborate prin abstracţiune suferă de o veşnică mobilitate. Abstracţiunea singură le face să intre în ordinea logică a gândirii omeneşti, şi nu numai în ordinea logică a gândirii unui singur individ, ci şi în gândirea mai multora. Acordul inteligenţelor se stabileşte numai după ce cunoştinţele se precizează în cuvinte bine definite şi devin, prin acestea, elementele unui raţionament abstract.

Acest adevăr îl înţeleseră foarte bine filosofii elini şi în special Socrate. Toată străduinţa acestuia a consistat în a îndemna pe contemporanii săi să se înţeleagă odată şi pentru totdeauna asupra înţelesului cuvintelor de bun şi rău, just şi iinjust, şi să tragă consecinţe numai după ce înţelesul este bine definit. Dar cu ce greutate îl pricepeau contemporanii pe Socrate! Lucrul care ni se pare nouă aşa de elementar astăzi, pentru ei era de o dificultate enormă. Zile întregi trebuia să insiste Socrate până să obţină consensul tuturor asupra unui cuvânt[480]; iar când, după el, filosoful care-l urmă în aceeaşi direcţie, Aristotel, izbuti să descopere, în cele din urmă, regulile după care cuvintele se definesc şi se înlănţuiesc în raţionamentul cel simplu al silogismului, raţionamentul subsumării deductive, acesta crezu a fi făcut o aşa de mare descoperire, încât nu ezită de a face din acest raţionament tiparul după care se ordonează toate schimbările din natură. În lumea organică şi anorganică toate

480 înainte de Socrate, şcoala eleaţilor, în special Parmenide, nu face decît să lupte contra aceloraşi dificultăţi.

fenomenele urmează, după metafizica lui Aristotel, procesului de subsumare al silogismului. Raportul între concepte este prototipul între fenomenele naturii[481]. Aristotel credea a fi găsit în silogism cheia care deschide uşa spre înţelegerea întregului univers. Şi el era un geniu al inteligenţei omeneşti.

Contemporanii săi, care nu erau genii ca dânsul, probabil că vor fi considerat silogismul ca o operaţiune şi mai extraordinară. Contemporanii lui Socrate încă, dacă ar fi să credem celor arătate de Aristofane, considerau pe Socrate, din cauza speculaţiilor sale abstracte, că umblă cu capul prin nori. Şi Socrate nu se ridicase decât până la definiţia noţiunii.

4. – Acestej trei principale neajunsuri ale ştiinţei antice nu puteau fi înlăturate fără o transformare profundă în metodica ştiinţei însăşi. Oricâte sisteme noi s-ar fi adăugat la cele produse de filosofia antică, valoarea propriu-zisă a ştiinţei n-ar fi crescut. Am fi avut, desigur, şi alte sisteme noi filosofice, în genul sistemelor lui Platon şi Aristotel, dar nu şi adevăruri noi. Acestea, puţinele câte s-ar fi produs, ar fi fost ascunse

481 „In dem Begriffe der Ableitung (’atiôôeiçiç, Deduction) konzentriert sich somit die Wissenschaftstheorie des Aristoteles : die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen aus dem wahrhaften Sein ist derselbe logische Prozess wie das wissenschaftliche Beweisen, nämlich die Ableitung des in der Wahrnehmung gegebenen aus seinem allgemeinen Grunde“. (W. Windelband, Geschichte der Philosophie, p. 104).

totdeauna sub plăsmuirile pe care le impunea imaginaţiunea. Experienţa sufletească ar fi servit, ca şi înainte, drept completare la experienţa externă, şi, reciproc, cea externă, drept completare la cea internă, falsificându-se fiecare în parte prin explicaţiunile pretinse evidente, împrumutate una de la cealaltă, şi, în definitiv, consolidând amândouă concepţia antropomorfică. Fără o transformare de metodă, iarăşi, nici noţiunea mişcării nu s-ar fi impus omului de ştiinţă. Noţiunea ştiinţifică a mişcării în univers nu se putea elabora în mintea omului, cât timp această minte era prinsă în mreaja fenomenelor însuşiri concrete. Trebuia o nouă perspectivă, din care întregul univers eternizat să apară ca susţinându-se pe legile unei voinţe eterne; voinţă care nu numai dispune ordinea în spaţiu, ci şi *succesiunea* în timp. Apoi interesul pentru abstracţiune, fără de care ştiinţa în genere nu poate prospera, cum s-ar fi putut oare răspândi în rândurile unei lumi iubitoare de artă şi stăpânită de simţuri?

Pentru înlăturarea tuturor acestor neajunsuri, trebuia o mare şi radicală transformare de metodă în cugetarea omenească; trebuia o zguduire puternică, în urma căreia să se producă o schimbare de direcţie în atenţiunea lumii. Trebuia o regenerare a sufletului omenesc însuşi.

O asemenea regenerare o aduse creştinismul. Departe de a fi o vină pentru el faptul că a întrerupt dezvoltarea ştiinţei antice, acest fapt este tocmai acela care a avantajat mai

mult dezvoltarea ştiinţei noi, aceea pe care se fundează cultura noastră de astăzi. Nimicind vechea direcţie ştiinţifică, el a făcut posibilă producerea uneia noi. Meritul creştinismului este de a fi favorizat, prin credinţele şi concepţiile sate, elaborarea noilor metode care constituie această nouă direcţie.

În adevăr, nimic nu era mai bine venit pentru progresul ştiinţei decât separaţia hotărâtă între suflet şi materie. Materia era lăsată de o parte, urmând pasiv legilor ei; sufletul, de altă parte, străduind la o comunicaţiune cu puterea divină. Între materie şi suflet, nicio completare, niciun împrumut. Omul de ştiinţă scăpa astfel de tentaţiunea de a mai alerga pentru explicarea fenomenelor materiei la analogiile sufleteşti; căci sufletul, în gândul lui, sta departe, foarte departe. De asemenea, acel ce medita asupra sufletului se ţinea în sfera lui, departe de materie. Baza antropomorfismului pseudoştiinţific era dărâmată. Rămânea antropomorfismul celălalt, cel religios, celcare explica înţelesul existenţei în sine faţă cu divinitatea; dar aceasta, pentru adevărata ştiinţă, era cu mult mai puţin periculos. Acest antropomorfism se putea împăca prea bine cu multe din afirmările ştiinţei noi, în tot cazul cu toate afirmările ştiinţei asupra materiei. Existenţa lui Dumnezeu, binevoitorul şi în veci prevăzătorul, nu împiedică întru nimic ca materia să-şi urmeze legile sale. Dimpotrivă, cu cât mai neschimbate sunt aceste legi, cu atât ele dovedesc puterea divină. Cu antropomorfismul religios suntem departe de antropomorfismul aristotelic. În cel

religios, conceptele individuale nu au ce căuta, toate sunt spulberate înaintea conceptului superior şi divin. De aceea pe baza antropomorfismului aristotelic nu era cu putinţă ştiinţa în înţelesul modern, pe când pe baza etericului antropomorfism creştin poate fi foarte uşor. Câţi oameni de ştiinţă exactă nu sunt şi astăzi pe deplin convinşi de atributele lui Dumnezeu tatăl? Cât împiedică oare aceste convingeri activitatea lor? între astronomi, mai ales, sunt mulţi foarte religioşi; a modificat această religiozitate ceva din calculele lor?

Separaţia între suflet şi materie se adânci, prin credinţa creştinismului, până într-atâta, încât nimeni nu mai gândi din nou la amestecul lor. Se lăsa teologilor, pe de o parte, câmpul liber al abstracţiunii, în care ei puteau defini sufletul după voie; iar celor împinşi de curiozitatea ştiinţifică, pe de altă parte, domeniul naturii materiale. Şi se înlesni astfel tuturor specializarea muncii şi, în acelaşi timp, şansa de a nu cădea prea uşor în rătăcire. Este drept că această separaţie se făcea la început cu scopul de a păstra pentru suflet toate onorurile şi toată atenţiunea. Dar scopul acesta nu se realiză decât pe jumătate. Rămaseră încă destui oameni de ştiinţă care continuară cercetările asupra materiei şi fenomenelor ei, deşi aceste cercetări nu duceau la glorie şi la câştig. Aceşti oameni de ştiinţă grămădeau prin activitatea lor modestă elementele din care avea să se clădească odată, mai târziu, edificiul ştiinţei, când planul acestui edificiu era să fie gata. Nemaifiind tentaţi de speculaţiile vaste ale

filosofiei, căci aceste speculaţii priveau de aci înainte numai cunoştinţa sufletului, ei adunau puţinele cunoştinţe datorite experienţei, se interesau de fabricarea instrumentelor de cercetare, instrumente rudimentare, dar totuşi suficiente pentru a deştepta curiozitatea. Astfel se scurse viaţa lor, în umbră, dar nu şi fără folos. Când planul ştiinţei noi fu gata, ca prin minune zoreau lucrătorii la clădirea edificiului ei. Unii adunaseră din curiozitate toate cunoştinţele experimentale despre organisme; alţii, despre corpurile anorganice; alţii adunaseră invenţii de matematică; alţii, în sfârşit, se deprinseseră a mânui instrumentele de măsurătoare şi precizie. Fiecare studiase materia din propria pornire a curiozităţii sale, din iubirea pentru adevăr, şi de-aceea cunoştinţele modeste ce aduceau cu sine erau toate utilizabile. Aşa se şi explică cum, la sfârştiul evului mediu, în mai puţin de un secol, când odată metodica nouăi ştiinţe fu gata, materialul ei se grămădea ca prin minune[482]. Galileo Galilei, unul dintre creatorii nouăi ştiinţe, îşi începe nemuritoarele sale *Dialoguri şi demonstraţii matematice asupra mecanicei şi legilor căderii corpurilor* cu următoarele simptomatice cuvinte: „Nesecata activitate a renumitului vostru arsenal, domnilor veneţieni, îmi pare mie că pregăteşte cugetătorilor un câmp vast de cercetare, mai ales în ceea ce priveşte *mecanica*, căci fără întrerupere se construiesc aci

482 Comp. Fr. Pricavet, Esquisse dfune histoire générale et comparée des philosophies médiévales, ch. VIII.

maşini şi aparate de către foarte numeroşi măiestri, între care se găsesc bărbaţi cu vaste cunoştinţe şi cu mare îndemânare”.[483]

Istoricii explică, de obicei, această exuberantă activitate pe terenul ştiinţei prin ipoteza aşa-numitei *renaşteri* a ştiinţei antice. Renaştere a cărei ştiinţe? A ştiinţei lui Aristotel, pe care imediat, după primele cuvinte, avea s-o combată aşa de nimicitor Galilei în chiar scrierea citată mai sus? Ştiinţa care se găsea prin textele de retorică, pe care le aduceau cu dânşii filosofii goniţi din Constantinopol, în urma căderii acestei cetăţi în mâna turcilor? Care ştiinţă a renăscut, când ştiinţa în înţelesul pe care îl cerea un Galilei nu exista deloc în lumea antică?

Cuvântul „renaşterea” este o imagină de stil, el nu redă realitatea decât foarte unilateral. Foarte unilateral o redă mai ales în ceea ce priveşte dezvoltarea ştiinţei. O renaştere a ştiinţei antice, în înţelesul propriu al cuvântului, n-a existat la începutul erei moderne. Şi din fericire că n-a existat, căci dacă ar fi existat, ea ar fi fost un puternic obstacol pentru stabilirea culturii moderne. Aceea ce a indus pe istorici în eroare şi i-a făcut să vorbească de o renaştere a ştiinţei a fost un alt fapt, care este în adevăr asociat cu progresul ştiinţei, dar care nu constituie însăşi ştiinţa. Este faptul renaşterii *gustului* pentru ştiinţele naturii. Acesta, da, este indiscutabil. La începutul erei moderne elita inteligenţilor a

---

483 Galileo Galilei in Ostuiald’s Klassiker der exakten Wissenschaften, nr. 11,

revenit la cultivarea ştiinţei propriu-zise, părăsind speculaţiile teologice; ştiinţa a redobândit, în societatea modernă, prestigiul de care se bucura în societatea antică. Dar gustul şi prestigiul care reveneau acum ştiinţei, după atâtea secole, nu aduceau cu dânsele şi întronarea din nou a ştiinţei antice. Dimpotrivă, prima manifestare a oamenilor de ştiinţă din timpul modern a fost combaterea fără milă a ştiinţei tradiţionale care se găsea păstrată tocmai în cărţile teologilor. Aşa a făcut Galilei, Bacon, Descartes şi aproape toţi, fără excepţie.

5. – O altă credinţă, propagată de biserica creştină şi care a fost favorabilă indirect dezvoltării ştiinţei, a fost credinţa în pregătirea sufletească a omului pentru viaţa cea eternă. Prin această credinţă s-a deprins inteligenţa omenească să privească desfăşurarea vieţii sufleteşti ca desăvârşirea unei activităţi ce îşi aşteaptă sancţiunea de la viitor. Sufletul, desfăcut de lanţurile care îl legau de materie, eterizat, devenea un fel de entitate dinamică, cu o cauzalitate proprie istorică, în funcţiune de timp.[484] Pregătirea lui în timp era o realitate, şi

484 „Dem Christentum war die Geschichte unvergleichlich viel mehr ; nichts unterscheidet es mehr von allem Platonismus als der Aufbau einer geschichtlichen. Ordnung gegenüber seiner zeitlosen Betrachtung der Dinge. Dem Christentum galt die Geschichte als etwas schlechterdings Einziges und Einmaliges, das Eintreten des Göttlichen in den menschlichen Kreis und die sonst so flüchtige Zeit hob unermesslich die Bedeutung des

încă cea mai însemnată realitate pe care o duce sufletul cu sine şi dincolo de mormânt. După perfecţiunea acestei pregătiri îşi capătă el rangul şi recompensa. În ceruri, el aşteaptă judecata unei fiinţe atotştiutoare şi atotprevăzătoare. Astfel credinţa pregătirii şi credinţa judecăţii finale deprinseră inteligenţa omenească să vadă în fapte şi în activitate în genere un fel de realitate aparte, care se subsuma unei ordine aparte, unui determinism de succesiune, diferit de ordinea în spaţiu, care procura principalele caractere ale substanţialităţii, de care se ocupase exclusiv ştiinţa de până aci. Sufletul, şi după el, prin analogie, natura întreagă, se înţelege dinamic, după legile nestrămutate ale divinităţii.

Voinţa divină era motorul suprem, care punea în mişcare toate, pentru ca în urmă toate să se mişte după legile sale. Legile acestea deveniră un fel de legi mecanice superioare, care planau peste întreg universul văzut din înălţimea unui ochi divin.

În privinţa aceasta sunt caracteristice următoarele reflecţii ale lui Descartes, unul din creatorii ştiinţei moderne şi contemporan al lui Galileu. Le reproducem în întregime, fiindcă, după

---

zeitlichen Lebens ; innerhalb seiner sah sich der Mensch vor einer grossen Aufgab egestellt und zu einer folgenschweren Entscheidung aufgerufen, der endlose Rhythmus des Naturlaufes wich damit einem ethischen Drama, das alle einzelnen Zeiten zusammenhält“. R. Eucken, Philosophie der Geschichte, p. 250 (in Hinneberg's Kultur der Gegenwart, Systematische Philosophie).

părerea noastră, ele sunt decisive în această chestiune. „Pentru a putea spune mai liber aceea ce cuget, fără a fi obligat a urma, sau a critica diferitele păreri ale învăţaţilor, m-am decis să las toată această lume la disputele ei şi să vorbesc numai de ce s-ar întâmpla într-o lume nouă, dacă Dumnezeu ar crea acum undeva, în spaţiul imaginar, destulă materie pentru a compune o asemenea lume; aducând-o (Dumnezeu), mai întâi prin agitarea diferitelor sale părţi într-un fel de haos cum numai poeţii ştiu imaginea, *şi pe urmă lăsând-o să se desfăşure conform legilor stabilite de dânsul, fără a-i da alt ajutor în afar** *de acela pe care îl dă el de ordinar naturii*. Aşa, mai întâi, am descris materia dată şi am căutat să o reprezint pe aceasta mai clar decât orice pe lume, ferindu-mă înadins de a-i atribui fie vreo formă sau calitate dintre cele care formează obiectul discuţiilor filosofice, fie orice alt lucru a cărui cunoştinţă să nu fie îndeajuns de naturală minţii noastre, încât ignorarea ei chiar să nu se poată simula. *După aceea am arătat care sunt legile naturii*; *şi*, *bazându-mi argumentele mele pe niciun alt principiu în afar-de acela al perfecţiunii infinite a lui Dumnezeu*, *am căutat să demonstrez că toate aceste legi sunt aşa de evidente*, *că însuşi Dumnezeu*, *dacă ar fi să creeze mai multe lumi*, *în niciuna din aceste lumi ele n-ar putea să lipsească*. După aceea am arătat, cum cea mai mare parte din materia acestui haos, în conformitate cu legile sale, se dispune şi aranjează în aşa fel încât compune cerul; cum alte părţi compun pământul; altele, planetele şi cometele; altele, soarele şi

stelele. Şi, ajuns aci, am explicat pe larg lumina soarelui şi a stelelor; cum această lumină traversează într-o clipă spaţiul imens al cerului şi cum ea se restrânge după planete şi comete asupra pământului. Am adăugat apoi, multe alte cunoştinţe în ceea ce priveşte substanţa, situaţia mişcărilor şi toate celelalte diverse calităţi ale cerului şi ale stelelor, aşa încât asemănarea între lumea imaginată de mine şi cea reală să fie cât mai vizibilă. În special am arătat cum diferitele părţi ale pământului tind spre centrul acestuia; cum din cauza dispoziţiei cerului şi a astrelor, dintre care mai ales a lunii, se produc fluxul şi refluxul apelor etc... Cu toate acestea (cu toate multele asemănări dintre lumea imaginată şi cea reală), nu voiesc să deduc că lumea reală a fost creată în modul presupus de mine, căci e mai probabil că de la început Dumnezeu a făcut-o deodată ceea ce este. *Dar este sigur, şi aceasta este o părere admisă în genere şi printre teologi, că acţiunea prin care el (Dumnezeu) susţine acum această lume este aceeaşi acţiune cu aceea prin care el a şi creat-o: aşa că şi în cazul că această lume reală ar fi început prin a fi un haos; din momentul ce Dumnezeu a stabilit legile naturii şi le împrumută acestora ajutorul său ca să se desfăşure după firea lor, atunci trebuie, să conchidem (fără a aduce prin aceasta vreo atingere miracolului creaţiei), că şi prin desfăşurarea lor toate lucrurile materiale ar fi devenit aceea ce le vedem că sunt în prezent*; şi natura lor este cu mult mai uşor să o înţelegem, când le vedem desfăşurându-se încetul cu încetul,

decât când le vedem împlinite deodată. w 59

Astfel, după părerea filosofului care a contribuit mai mult decât oricare la stabilirea concepţiei mecanice asupra universului, Dumnezeu însuşi n-ar putea, la o eventuală creaţie a lumii, să urmeze alt plan decât acela pe care îl indică legile mecanice. Puterea dumnezeului creştin este infinit de mare, o recunoaşte şi Descartes, dar cu toate acestea oamenii de ştiinţă, de acord în această privinţă cu teologii, sunt cu toţii convinşi că această putere nu înfrânge legile universului, odată stabilite. Legea şi puterea divină se definesc una prin alta: puterea divină se desfăşură prin legi; legea este puterea divină manifestată sub forma succesiunii. Nu tot aşa era cu puterea divinităţilor înainte de creştinism. Puterea acestor divinităţi se manifesta după trebuinţele momentului, când favorabil, când nefavorabil omului, fără să urmeze o lege eternă; singura lege eternă era pasivitatea omului faţă de această putere.

Cauza schimbării produse în înţelegerea puterii divine, precum şi legătura stabilită între puterea divină şi legile mecanice sunt datorite, în primul rând, schimbării de perspectivă din care priveşte acum omul destinul său propriu. În timpul culturii antice omul era stăpânit de grijele momentului; atenţiunea sa era îndreptată spre actualitate. În urma creştinismului, această atenţiune se îndreaptă spre viitor. Dar această schimbare nu s-ar fi putut produce fără o adâncă comoţiune sufletească care să ridice violent pe om de sub gri jele momentului. Schimbarea de

perspectivă nu se putea produce prin convingere teoretică, ci prin o profundă credinţă religioasă. Această credinţă o aduse, precum spuserăm creştinismul.

De-acum înainte ştiinţa omenească avea posibilitatea să apuce şi altă direcţie decât aceea cunoscută filosofiei antice; interesul pentru cunoaşterea legilor de cauzalitate era aţâţat; ea, ştiinţa, avea să descopere aceste legi. Perspectiva era dată, acum mai rămânea de găsit metodele speciale şi cunoştinţele noi care aveau să satisfacă noile cerinţe sufleteşti. Creştinismul nu merse mai departe: el se mulţumi să deştepte în sufletul omului interesul pentru noua perspectivă; metodele speciale şi cunoştinţele veniră de sine în urmă, prin activitatea dezinteresată a inteligenţii omeneşti. Dar rolul lor nu fu oare, şi fără acestea, destul de însemnat? Nu fu el chiar hotărâtor?

6. – Cultivarea inteligenţii omeneşti, sub punctul de vedere al abstracţiunii, este meritul care se tăgăduieşte mai puţin creştinismului. Mai toţi istoricii, chiar şi cei care văd în evul mediu grămădite tot felul de aberaţii, nu se pot sustrage totuşi de a admira dialectica dobândită, în timpul acesta, de către mintea omenească, în domeniul abstracţiunilor. Păcat numai că această dialectică este întrebuinţată, zic ei, pentru un scop aşa de puţin folositor. Cuvinte şi iar cuvinte: acestea singure constituie întreaga materie a discuţiilor medievale. Pentru un cuvânt, cum, bunăoară, trinitatea, se duce o discuţie de secole; şi, ce este mai trist, din discuţie rezulta mai adeseori

persecuţie şi sacrificii de persoane.[485]

Bizantinii chiar pentru un cuvânt erau în stare să pornească un război civil. Cât mai folositor ar fi fost pentru cultura omenească dacă discuţia s-ar fi învârtit în jurul Gestiunilor ştiinţifice, chestiuni precise şi uşor de controlat!

Dacă… negreşit; dacă mintea omenească ar fi fost în stare să întreţie o discuţie asupra Gestiunilor ştiinţifice, era mai folositor să se scurteze, sau să se elimineze chiar cu desăvârşire, toată acea lungă pregătire pe care o vedem continuându-se mai bine de zece secole! Ce departe am fi fost astăzi dacă, imediat după ce creştinismul şi-a răspândit practica sa morală şi a deschis în inteligenţe o nouă perspectivă, activitatea ştiinţifică şi-ar fi reluat cursul întrerupt şi, cu un nou avânt, ar fi aşezat bazele mecanicii în secolul I s-au al II-lea după Crist, fără să mai fi aşteptat pe un Galilei şi Descartes! Dacă timpul n-ar fi şi el o condiţie reală a dezvoltării culturii omeneşti şi, prin urmare, dacă el s-ar putea scurta după voie, negreşit că aşa ar fi fost prielnic unui adevărat progres i Din nenorocire, în mâna omului nu stă scurtarea timpului după voie; nici măcar a timpului care condiţionează dezvoltarea unui singur individ, necum a timpului care condiţionează cultura popoarelor. Înainte de a deveni un mare filosof, individul Descartes a fost obligat, când a fost copil, să înveţe literele, ca toţi copiii. Şi tot astfel s-a întâmplat şi cu istoricii care

485 Descartes, Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, Cinquième partie.

regretă timpul pierdut în discuţiile evului mediu: înainte de a fi ajuns istorici au fost copii, şi au pierdut o vreme însemnată cu asimilarea abstracţiunilor. De ce în dezvoltarea culturii popoarelor s-ar petrece contrariul?

În rezumat: Creştinismul a însemnat pentru cultura omenească un impuls puternic spre o viaţă mai largă şi mai intensă. Prin concepţia unei ordini ideale, opuse ordinii după pământ, el a trezit în suflete o încordare, din care a rezultat motive de activitate necunoscute celor vechi. A trezit, în primul rând, în conştiinţa omenească, prin îndatorirea impusă sufletului de a se pregăti pentru judecata finală, înţelegerea menirii istorice, şi prin aceasta a îndreptat cercetările ştiinţifice spre o nouă direcţie. Legile de dezvoltare ale sufletului au cerut o confirmare în sistemul legilor de dezvoltare ale naturii întregi; şi din această confirmare a rezultat treptat înlocuirea preocupaţiunii de a cunoaşte substanţialitatea lucrurilor, preocupaţiune ce o găsim la baza ştiinţei antice, cu preocupaţiunea de a cunoaşte cauzalitatea lor, sau legile după care fenomenele naturii să desfăşură în timp. Cu această nouă direcţie, activitatea ştiinţifică este – adusă să pregătească culturii moderne caracterul său esenţial: acela de a fi un mijloc de prevedere.

Tot prin creştinism, şi anume prin direcţiile pe care el le provoacă până la constituirea dogmelor sale, se dete ocazie inteligenţii omeneşti să se deprindă cu întrebuinţarea abstracţiunilor; cu precizia cuvântului asociat gândirii. Fără această deprindere, nici direcţia cea nouă luată de

activitatea ştiinţifică nu ar fi ajuns la vreun rezultat. Legile cauzale ale naturii nu se pot preciza aşa de bine prin imagini intuitive, cât se precizează prin simboale abstracte. Unii dintre oamenii de ştiinţă de astăzi, şi din cei mai de seamă[486], au chiar convingerea că imaginea intuitivă mai curând strică decât ajută înţelegerii ştiinţifice. Cum s-ar fi pregătit mai bine funcţiunile de abstracţiune ale inteligenţii omeneşti, dacă nu prin disputele pline de patimă care au umplut perioada evului mediu? Singură numai credinţa religioasă era în măsură să ridice importanţa cuvântului la importanţa la care îl vedem astăzi.

Numai biserica care propovăduia adepţilor săi că:

„La început era cuvântul şi cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era cuvântul.

Intru dânsul viaţa era; şi viaţa era lumina oamenilor", numai ea putea să împlânte în mijlocul societăţii omeneşti forţa de sugestiune a ideilor şi dragostea luptei pentru idei.

Aceasta n-ar trebui să se uite de oamenii de ştiinţă de astăzi. Lupta pentru idei este necunoscută lumii antice.[487] Dacă timpul nostru o

---

486 Aşa, între alţii, W. Osţwald, chimist şi filosof de frunte în mişcarea ştiinţifică contimporană. (A se vedea cuvîntarea sa : Die Ueberwindung des Materialismus).

487 Istoria culturii demonstrează contrariul. Filosofia şcolii eleate, a lui Democrit, Socrate, Platon, Aristotel, a stoicilor etc., era caracterizată prin pasiunea luptei pentru idei. De altfel, C.R.M. ignoră ceea ce datorează creştinismul filosofiei greceşti. „Cuvîntul" a fost descoperit nu de creştinism, ci de Socrate ; „lumea perfectă" se datorează lui Platon ; ideea „primului motor" – lui

cunoaşte şi foloseşte după urma ei, aceasta este graţie lungului şir de discuţii pătimaşe ale evului mediu.

Prin aceste discuţii, astăzi judecate ca sterile, s-a format deprinderea de a lupta cu patimă pentru triumful unei idei abstracte!

CAPITOLUL IV

1. – Publicul cel mare presupune o adversitate naturală între religie şi ştiinţă. Sufletul şi corpul religiei, după F. Buisson. Religia considerată ca un nume colectiv pentru artă, morală şi ştiinţă. 2. – Constatare istorică. Rolul atributelor divinităţii în formarea postulatelor ştiinţei moderne. Matematica şi metodele experimentale. Matematica considerată, către sfârşitul evului mediu, ca o ştiinţă divină. Părerea lui Galileo Galilei. 3. – Impersonalitatea ştiinţei după filosofia materialistă. Ştiinţa considerată ca oglinda fidelă a unei realităţi obiective. Erorile filosofiei materialiste. Legile mecanice nu sunt legi fundamentale. Ştiinţa nu oglindeşte fidel realitatea obiectivă. Filosofia kantiană. Teoria „lucrului în sine”. 4. – Panpsihologismul dedus greşit din filosofia lui Kant. Idealismul magic al poeţilor romantici. 5. – Continuatorii filosofiei kantiene. Metoda criticistă şi metoda genetică. E. Mach, H. Poincaré, Félix Le Dantec. 6. – Caracterul ştiinţei moderne. Ajutorul ce-l dă ştiinţa pentru afirmarea personalităţii. Pretinsul ei

---

Aristotel. „Originalitatea“ creştinismului este astfel serios atenuată de izvoarele sale teoretice (n. ed.).

faliment. Rezumat. – 1. – În cercul acelora care nu s-au ocupat mai de-aproape cu evoluţia ştiinţei, apropierea făcută mai sus între ştiinţă şi religie, şi mai ales concursul pe care îl constatăm că l-a dat creştinismul la dezvoltarea ştiinţei moderne poate surprinde. În cercul publicului celui mare, religia trece de obicei ca o vrăjmaşă a ştiinţei. După judecata acestui public, ştiinţa n-a împrumutat nimic de la religie, atât în aceea ce priveşte conţinutul, cât şi în ceea ce priveşte metoda. Ştiinţa, zice acesta, s-a ridicat pe aripile sale şi îşi urmează elanul într-o direcţie cu totul opusă religiei. Religia încătuşează mintea şi opreşte libera dezvoltare a personalităţii omeneşti, pe când ştiinţa, dimpotrivă, deschide minţii perspective grandioase, şi cu acestea înmulţeşte motivele de dezvoltare ale personalităţii. „Noi nu avem dreptul de a rândui lucrul cert sub lucrul incert; evidenţa, sub conştiinţa semiobscură; raţiunea, sub tradiţie; conştiinţa de sine, sub conştiinţa altuia. Decât să condamnăm spiritul omenesc să se plece, la vârsta sa de maturitate, înaintea idolilor pe care el şi i-a cioplit odată, în copilărie, mai bine am primi fără ezitare aceea ce s-a denumit cu mândrie "ireligiunea viitorului". Această denumire nu ne face spaimă şi am primi-o fără greutate, dacă ni s-ar demonstra că ea este tocmai termenul propriu şi numele legitim al adevăratei noastre stări sufleteşti.”[488]

Autorul acestor rânduri, Ferdinand Buisson,

488 F. Buisson, La religion, la morale et la science (1901), p. 117.

cunoscutul pedagog francez, printr-o subtilă distincţiune între *corpul* şi *sufletul* religiei, găseşte mai la vale că această demonstraţie nu este încă făcută decât în ceea ce priveşte corpul, nu însă şi sufletul religiei. Corpul, adică întruparea în instituţii, dogme, mituri, ritual etc., constituie partea schimbătoare şi trecătoare a religiei; sufletul religiei este partea care persistă etern. F. Buisson se opreşte la jumătatea drumului. El îngăduie încă religiei să aibă o parte nepieritoare, parte foarte eterică, ce-i drept, căci în ea se confundă la un loc animismul, buddhaismul, creştinismul, mahometanismul etc., adică toate formele trecute şi viitoare ale religiei; dar, în sfârşit, tot mai păstrează un ce care să-i atragă stima noastră. Majoritatea scriitorilor care aparţin şcolii lui Buisson n-au însă această îngăduinţă. Pentru ei religia e condamnată cu desăvârşire.

Iar de o eventuală înrâurire a ei asupra ştiinţei, nici vorbă. Ar fi o lovire adusă prestigiului ştiinţei. Ştiinţa nu a primit şi nu va primi vreodată un ajutor din partea religiei!

Această părere, sub ambele ei forme, este totuşi departe de a corespunde istoriei adevărate a culturii omeneşti. Această istorie ne dovedeşte, din contră, că înrâurirea religiei asupra ştiinţei a fost continuă şi indispensabilă. Şi nu înrâurirea numai a părţei aceleia nepieritoare, pe care o distinge F. Buisson, numind-o sufletul religiei, ci înrâurirea şi a părţei schimbătoare şi trecătoare, adică înrâurirea corpului religiei. S-ar putea chiar zice că mai ales aceasta din urmă a fost

hotărâtoare în dezvoltarea ştiinţei, căci ea este singura care a putut aduce o diferenţiere de la o epocă la alta. Înrâurirea sufletului religiei, a acelui suflet care, după definiţia lui F. Buisson, se reduce la vaga aspiraţiune a omului spre divinitate[489] – divinitate care poate fi un idol, un zeu, sau un dumnezeu creştin –, era o înrâurire prea lipsită de elemente diferenţiate pentru a fi folositoare ştiinţei. Pentru progresul ştiinţei se cere o înrâurire pornită dintr-o sferă mai puţin omogenă. Şi o asemenea sferă o poate constitui numai corpul religiei: dogmele, instituţiile, ritualul etc. Acestea stabilesc o deosebire între trecut şi viitor; acestea introduc motive noi de activitate, dau ritmul încordării. Aspiraţiunea vagă spre divinitate este incapabilă să producă comoţiuni puternice, care să determine schimbări de perspectivă. În ea totul se confundă şi se diluează. Ea este starea potrivită sentimentelor de admiraţiune şi de linişte visătoare. Dogmele, instituţiile, ritualul etc., corpul religiei, cu un cuvânt, în el stă mişcarea; de aci pornesc îndemnurile pentru schimbările sociale. Religia, redusă numai la sufletul său – la sufletul în înţelesul dat de Buisson –, ar fi planat prea sus şi n-ar fi agitat deloc lumea muritorilor. Ea ar fi fost chiar inutilă alături de ştiinţă, artă şi morală, care au avut, ca şi dânsa, în toate timpurile, acelaşi fond de aspiraţiune spre ideal.

F. Buisson, de altminteri, vede el însuşi că această concluzie se impune: „Morala, arta şi

489 Op. cit., p. 120 şi urm.

ştiinţa, iată substanţa însăşi a religiei viitorului. Această religie nu poate şi nici nu vrea, de acum înainte, să aibă o altă substanţă. În loc de a perpetua iluzia ei din copilărie, care o făcea să caute raze de lumină supranaturală pentru a deveni mai învăţată ca ştiinţa, mai artistică decât arta, şi mai morală decât morala; ea, religia viitorului, va şti că valoarea ei nu consistă decât în valoarea pe care i-o vor da ştiinţa, arta şi morala; şi că faţă de acestea ea va fi ca un nume colectiv, întocmai cum este şi numele de filosofie pentru grupul studiilor psihice.”[490]

Religia, în rezumat, este eliminată cu desăvârşire, sau adusă la rolul unui concept cu oarecare utilitate didactică…

Pedagogul francez, desigur, exagerează.

2. – Religia, judecând după datele istorice de până acum, a avut un rol covârşitior în dezvoltarea ştiinţei; religia creştină, în special, după cum am arătat mai sus. Din acestea se poate deduce că rolul său nu va înceta nici pe viitor.[491]

După ce concepţiile religiei creştine zguduiră până în temelie cultura antică şi deschiseră alte perspective minţei omeneşti, bărbaţii de ştiinţă nu gândiră deloc să pună în evidenţă contradicţiile în care cădeau aceste concepţii nouă faţă de

490 Op. cit., p. 127 – 128.

491 Din faptul că a avut un rol, cîndva, nu rezultă cu necesitate că îl va avea totdeauna. C.R.M. a exagerat rolul creştinismului spre a demonstra că acesta va continua să împlinească – şi în condiţiile eflorescenţei tehnico-ştiinţifice – o funcţie morală (n. ed.).

afirmările ştiinţei artistotelice. Toată ştiinţa veche fu socotită ca o mare rătăcire. Direcţia el fu cu desăvârşire părăsită. Nimeni nu gândi să apere aceea ce părea condamnat pentru totdeauna. Şi aceasta fu de mare ajutor tocmai ştiinţei; căci numai astfel i se putea făuri ei noi metode şi o nouă direcţie.

În adevăr, curând după ce dogmele creştine se consolidară şi sistematizară, începu o nouă epocă şi pentru ştiinţă. Cultivatorii ei începură să aleagă din materialul adunat de ştiinţa antică aceea ce convenea concepţiilor ’creştine. Elementelor bune din acest material li se dete putinţa să se elibereze de sub vechea direcţie; ideile să se aşeze într-o lumină nouă, mai intensă şi mai favorabilă progresului. Tendinţa antropomorfismului îşi schimbă caracterul. Ea deveni mai cuprinzătoare. Atributele lui Dumnezeu „tatăl atotştiutorul şi atotprevăzătorul” se substituiră atributelor raţiunii omeneşti, înaintea căreia se închinaseră filosofii elini. Criteriul adevărului se dislocă, şi din noua sa poziţie împinse la noi cercetări, cu totul nebănuite de ştiinţa antică. Natura începu să fie privită din punctul de vedere al fenomenelor sale, al legilor sale. Mişcarea capătă o realitate, fiindcă în ea se oglindesc mai clar manifestările voinţei dumnezeieşti. Bărbatul de ştiinţă întreabă de aci înainte natura asupra viitorului, fiindcă asupra viitorului erau îndreptate şi poruncile nouăi religii.

„Să nu socotiţi că am venit să stric legea, sau prorocii: nu am venit să stric, ci să împlinesc.

Că amin zic vouă: până ce va trece cerul şi

pământul, o iotă sau o cirtă nu va trece din lege, până ce vor fi toate”.

Toate se vor întâmpla cum este scris în ceruri. Lumea în care trăiesc muritorii, cu toate patimile şi năzuinţele ei, nu mai este lumea copie după o altă lume eternă şi în veci aceeaşi, cum învăţase un Platon, ci ea este însăşi lumea reală, în care toate se leagă ca într-un imens proces de desfăşurare spre un scop anumit. Fiecare moment al acestui proces îşi are realitatea sa, înţelesul său. Legile acestei lumi sunt legile lui Dumnezeu.

Şi bărbaţii de ştiinţă încep să iscodească legile care s-ar împăca cu atributele divinităţii. Din această străduinţă se produseră câteva postulate conducătoare. Legile naturii urmară să fie simple; să fie armonice ca şi dumnezeirea. Şi nu numai legile naturii moarte, ci şi legile naturii organice. Societatea oamenilor, precum şi gruparea atomelor materiale, trebuiră să urmeze după nişte legi universale şi necesare, căci numai astfel se realizează în ele planul admis de divinitate. Ce nu corespunde postulatelor fixate în armonie cu atributele divinităţii se înlătură ca neprobabil, ca eronat. Astfel ştiinţa nouă găseşte în concepţia divinităţii creştine trăirea postulatelor sale conducătoare.

Acest serviciu, pe care creştinismul l-a adus altă dată ştiinţei, se uită astăzi foarte uşor. Ştiinţa de astăzi, dimpreună cu înlăturarea acelor postulate conducătoare, înlătură şi orice titlu de recunoştinţă în favoarea creştinismului. Omului de ştiinţă de astăzi îi se pare că rolul acelor postulate n-a fost tocmai important şi că activitatea

ştiinţifică s-ar fi susţinut şi fără ele. În această privinţă însă dânsul se înşală: postulatele au avut un rol foarte însemnat; fără ele nu s-ar fi putut ajunge la metodele experimentale moderne. Ele au fost schela care pune pe zidar în poziţie să zidească la înălţime. Fără postulatele simplicităţii şi armoniei legilor naturii, în primul rând, nu s-ar fi putut ajunge la presupunerea că între legile naturii şi raporturile matematice există o analogie; iar fără această presupunere, nici plămădirea ştiinţei moderne n-ar fi fost cu putinţă. Ştiinţa modernă îşi datorează metodele şi avântul său, înainte de toate, uzului ce s-a făcut de raporturile matematice. Introducerea metodelor experimentale n-a urmat decât cerută fiind de aplicaţia matematicei. Raportul matematic constituia ipoteza pe care omul de ştiinţă avêa să o verifice în lumea experimentală. Dar la presupunerea că raportul matematic poate constitui o ipoteză valabilă, cum s-ar fi putut ajunge oare, dacă imaginea naturii nu ar fi fost mai înainte simplificată şi armonizată prin ajutorul postulatelor sugerate de atributele divinităţii?

Aceea ce omul de ştiinţă uită astăzi, se găseşte în istorie consemnat în chipul cel mai cert. Scrierile ştiinţifice din secolul [al] XVI-lea], ţal] XVI [-lea] şi al XVII [-lea]; adică din perioada de formare a ştiinţei moderne, certifică până la evidenţă însemnătatea influenţei venite din partea creştinismului. În special sunt foarte convingătoare în această privinţă scrierile matematicianilor din secolul [al] XV [-lea] şi [al] XVI [-lea] y acelea care deschid era ştiinţei

moderne.

Majoritatea acestor matematiciani se luptă cu dificultatea de a lărgi câmpul de aplicaţie al măsurătoarei exacte. Gândul acestor matematiciani era încă departe de a bănui că va veni timpul odată în care, prin ajutorul simboalelor matematice, se va putea exprima mare parte din varietatea fenomenelor naturii; el nu bănuia decât că matematica avea înaintea ei o epocă de înflorire, în care se vor inventa simboale nouă, peste cele cunoscute de ştiinţa antică. Matematica antică fusese mărginită la numerile întregi şi raţionale, al căror câmp de aplicaţie era, negreşit, foarte restrâns. Matematiciană evului mediu, prin ajutorul împrumuturilor făcute de la indieni şi arabi, ale căror cunoştinţe matematice depăşeau pe acelea ale elinilor, izbutiră treptat să lărgească vechiul concept al numărului prin completarea lui cu numerile fracţionare şi iraţionale. De aci un pas încă, şi ideea că simbolul matematic poate prinde intuiţiunea continuităţii şi a mişcării fenomenelor nu mai era departe. Odată aceste intuiţiuni prinse şi redate prin simboale numerice, câmpul de aplicaţie al matematicei câştiga o extensiune enormă. Matematiciană îşi vedeau speculaţiile lor abstracte confirmate în lumea experimentală. Dar pasul decisiv, acela de a considera matematica ca o ştiinţă superioară, care să serve drept normă pentru celelalte cunoştinţe, aceasta nu putea să rezulte din conţinutul însăşi al matematicei de până atunci, ori cu cât entuziazm ar fi fost el pus în evidenţă. Acest conţinut era prea sărac pentru a susţine o asemenea

convingere. Pe autoritatea matematicianilor, de aşijderea, nu se putea încerca pasul. Această autoritate fusese ridicată, ce-i drept, foarte mult prin scrierile şcolii lui Platon; dar nu atât de mult ca să dea matematicei un rol aşa de important. Fără un sprijin din afară, aristotelismul nu ar fi cedat drepturile sale de superioritate câştigate în urma atâtor veacuri de răspândire. Trebuia sprijinul unei autorităţi străine de ştiinţa însăşi: sprijinul unei autorităţi nediscutate şi superioare atât lui Platon, cât şi lui Aristotel.

Acest sprijin veni din partea credinţei pe care o avea creştinismul în perfecţiunea ştiinţei lui Dumnezeu. Dumnezeu „atotştiutorul" şi „prevăzătorul" nu cugeta în imagini sensibile, căci atunci s-ar fi scoborât până în a se asemăna omului; ştiinţa lui trebuia să fie dezbrăcată de ceea ce ar fi putut reaminti materia. Ştiinţa lui Dumnezeu nu se putea concepe decât ca asemănată matematicei: ştiinţă pur ideală şi dezbrăcată de orişice însuşire subiectivă. Susţinuţi de această credinţă, matematicianii câştigară pasul dorit. Matematica deveni ştiinţa normativă pentru toate celelalte ştiinţe, căci în conceptele matematice se restrâng, după credinţa creştină, razele luminii divine în chipul cel mai curat. Orişice om de ştiinţă trebuie să ia ca model matematica.

Aşa se ridicară la mare cinste cercetările matematice. Pe lângă matematicianii specialişti care o cultivau cu entuziasm, toţi voiră să facă matematică: filologi, teologi, artişti, până şi medicii şi comercianţii. Titlurile scrierilor

matematice, mai cu seamă acelea asupra proporţiunilor, care sunt premergătoare geometriei analitice de mai târziu, trădează misticismul conţinutului. Paciulo şi Finaeus scriu tratate asupra proporţiunilor *divine*; Albertus de Saxonia amestecă în sfera cercetărilor de matematică preocupaţiuni de teologie şi astrologie; Nicolaus Cusanus, bazat pe metoda coincidenţelor, pe care o găseşte în matematică, pretinde a fi în stăpânirea adevăratei ştiinţe universale etc. Matematicianii dau tonul şi direcţia ştiinţei ce se pregăteşte.[492]

Un ecou apropiat al acestui imn de admiraţiune pentru matematică îl găsim în scrierile lui Galileo Galilei. Iată ce zicea acesta în *Dialogo supra i duc massimi sistemi*: „Cuvântul de înţelegere omenească poate fi întrebuinţat în două moduri, şi anume: în înţelesul de cunoştinţă intensivă, şi în înţelesul de cunoştinţă extensivă. Ga extensivă, adică judecată după mulţimea lucrurilor ce se pot cunoaşte, lucruri care pot fi infinit de multe, înţelegerea omenească nu înseamnă aproape nimic, chiar dacă ea ar cuprinde mii de lucruri; căci miile sunt nimica în comparaţie cu infinitatea. Ca intensivă însă, adică judecată după perfecţiunea cu care ea ne dă adevărul izolat, înţelegerea omenească, socot eu, este în măsură să pătrundă la adevăruri aşa de perfecte şi să fie aşa de sigură de ele, cum nu se

492 Comp. Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, II, Cap. 48 şi urm. ; Rădulescu-Motru, Zur Entwickelung von Kant*s Theorie der Naturcausalität, p. 7 şi urm. (In Wundt*s Philosophische Studien, 1893 – 1894).

mai poate altfel în natură. Aci, la înţelegerea intensivă, aparţin cunoştinţele de matematică pură, şi anume, cele de geometrie şi aritmetică. Desigur, spiritul lui Dumnezeu cuprinde cu mult mai multe cunoştinţe matematice decât spiritul omului, el le cuprinde pe toate absolut. Dar şi înţelegerea omenească, în atât cât cuprinde ea din cunoştinţele matematice, se asemănă, după părerea mea, cu însăşi înţelegerea spiritului lui Dumnezeu; căci şi înţelegerea omenească pătrunde până la cunoştinţa necesităţii adevărului matematic, şi un mai înalt grad de existenţă nici nu există”.

Apoi, mai departe: „Oa să mă exprim mai bine, declar dar că adevărul, a cărui cunoştinţă o mijloceşte demonstraţia matematică, acelaşi este cu adevărul pe care îl cunoaşte şi înţelepciunea dumnezeiască; cu deosebirea numai, pe care mă şi grăbesc să o acord, că felul în care cunoaşte Dumnezeu infinitul număr de adevăruri, este cu mult superior felului în care cunoaşte omul. Noi, oamenii, procedăm pas cu pas, de la o concluzie la alta, pe când Dumnezeu cunoaşte totul prin simplă intuiţiune. Astfel, noi, s. ex., ca să ajungem la cunoştinţa câtorva proprietăţi ale cercului, care sunt în număr infinit de multe, stabilim mai întâi definiţia uneia, a celei mai simple, şi apoi procedăm treptat, din argumentaţie în argumentaţie, la stabilirea unei a doua, unei a treia, unei a patra, şi aşa mai departe. Dumnezeu însă pătrunde dintr-odată, fără să aibă nevoie de argumentări făcute pas cu pas, toate proprietăţile câte le are cercul, prin simpla intuiţiune... Cu

toată această deosebire, eu nu dispreţuiesc deloc înţelegerea omenească... Dimpotrivă, cu cât privesc mai atent la câte cunoştinţe a dobândit omul, cu atât mă conving că spiritul acestuia este o operă a lui Dumnezeu, şi încă o operă dintre cele mai perfecte.”[493]

Un ecou mai îndepărtat al aceluiaşi imn de admiraţiune îl găsim până în scrierile lui Newton.[494]

3. – Dar ne grăbim să intrăm în miezul chestiunii şi să răspundem la întrebarea pe care, probabil, o au pe buze mulţi dintre cititorii care ne-au urmărit până aci.

Foarte bine, ni se va zice, admitem că pentru a se desface de tendinţa antropomorfică, care stăpânea cultura antică, ştiinţa a avut nevoie de sprijinul creştinismului, căci fără o comoţiune puternică religioasă nu s-ar fi putut schimba perspectiva judecăţii omeneşti; dar, odată acest sprijin dat, legătura între ştiinţă şi religie încetează. Fiecare îşi urmăreşte drumul său aparte. Religia de astăzi, şi în special cea creştină, rămâne tot antropomorfică, deşi într-un înţeles mai înalt decât era religia popoarelor primitive; pe când ştiinţa, dimpotrivă, eliberându-se treptat de sub antropomorfism, reprezintă tocmai tendinţa opusă.

Nu e om cult din ziua de astăzi care să nu

493 Galileo Galilei, Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsystemet das ptolomäische und das kopemikanische (trad. E. Strauss), p. 108-r-110.
494 Isaac Newton, Opticae, Lib. III, Quaestio XXVII – XXXI.

facă această deosebire dintre ele. Religia răspunde la cerinţele sufleteşti ale omului, şi, ca atare, pune semnificaţia personalităţii omeneşti mai presus de orice; pe când ştiinţa răspunde la cerinţele adevărului obiectiv, şi, ca atare, nu este angajată să dea personalităţii omeneşti o importanţă mai mare decât o au şi celelalte lucruri ale naturii. Cum se poate vorbi atunci de o influenţă între ele? Religia nu poate influenţa ştiinţa decât în rău, adică numai pentru a o face să devieze de la drumul său natural, sau a o face să se reîntoarcă la vechiul său stadiu de antropomorfism, asupra căruia cu toţii suntem de acord că trebuie condamnat. Idealul fiecărei religii consistă în adoptarea din partea prozeliţilor săi a unui tip de viaţă realizat într-o persoană sublimă, cum este aceea a lui Christ pentru creştini, bunăoară; pe când idealul ştiinţei este, înainte de toate, impersonal; în el se restrânge determinismul obiectiv al universului. Cum poate fi dar vorba de o legătură între religie şi ştiinţă, şi încă, mai ales, cum poate fi vorba de o influenţă folositoare din partea religiei asupra ştiinţei?

Care este răspunsul nostru la aceste obiecţiuni?

Mai întâi vom începe printr-o constatare. Caracterizarea dată mai sus ştiinţei, şi care se bucură de o mare trecere în judecata publicului, nu este recunoscută astăzi de către toţi oamenii de ştiinţă. În timpul din urmă, vocile celor care susţin că ştiinţa este şi ea legată de cerinţele sufleteşti ale omului sunt în creştere. Acei care susţin, din contră, şi fără rezervă, teoria deosebirii

fundamentale între ştiinţă şi religie şi care fac din ştiinţă o disciplină intransigentă pentru tot ce reaminteşte cerinţele personalităţii omeneşti, sunt astăzi numai o parte din lumea oamenilor de ştiinţă şi o parte care, după toate probabilităţile, tinde să se micşoreze. Importanţa lor era mai mare cu un secol, două, în urmă. Sub numele de filosofi materialişti şi fiziciani mecanicişti, ei au stăpânit altă dată opinia publică europeană şi au vorbit în numele ştiinţei în mod exclusiv. Astăzi însă, importanţa lor a scăzut mult; şi nu e departe timpul când are să scadă şi mai mult. Filosofii şi fizicianii contemporani se depărtează din ce în ce mai mult de teoria materialismului şi mecanicismului de odinioară. Publicul cel mare, dacă nu a prins încă în conştiinţa sa începutul acestei transformări ce se pregăteşte în înţelesul ştiinţei, acesta nu împiedică deloc ca mersul acestei transformări să se urmeze. De altfel, mai totdeauna publicului îi plac transformările deja împlinite. Când fildsofii materialişti şi mecanicişti nu vor mai avea niciun partizan în cercul oamenilor specialişti, atunci, probabil, şi numai atunci, favoarea publicului se va întoarce de la dânşii. Până în momentul din urmă, concepţiile materialiste şi mecaniste trăiesc în judecata publicului în virtutea legii inerţiei. Dar să intrăm în discuţie, fără a ţine seama de constatarea aceasta de fapt.

După concepţiile materialiste şi mecaniste, ştiinţa se desparte, în adevăr, de toate celelalte manifestaţiuni ale culturii omeneşti prin caracterul său de o absolută impersonalitate. Pe

când toate celelalte manifestaţiuni păstrează caracterul unor opere omeneşti, şi, ca atare, se pot explica din utilitatea lor pentru un anumit moment istoric, ştiinţa singură apare ca desprinsă de orişice determinare de natură istorică. Ştiinţa planează deasupra contingenţii istorice. Ea este aceeaşi pentru toate timpurile şi pentru toate locurile. Rezultatele ei privesc universul întreg, fără o deosebită preferinţă pentru personalitatea omului. Ea cuprinde adevărul, aşa cum acesta este în sine, indiferent de mintea care îl percepe; relativitatea omenească nu o atinge câtuşi de puţin. Dinlăuntrul ei s-a eliminat tot ce poate fi în legătură cu subiectivitatea omenească. Din această cauză dezvoltarea ei îşi are asigurată o cale cu desăvârşire aparte şi independentă. Formele culturii se pot schimba, dimpreună cu bazele vieţii sociale, ştiinţa însă rămâne neschimbată; ea trece din o formă de cultură în alta, fără să se resimtă de schimbările istorice produse.

Iar pentru a ne întări convingerea că acesta este adevăratul caracter al ştiinţei, concepţiile materialiste şi mecaniste ne dau în acelaşi timp următoarele teorii asupra universului şi în special asupra omului.

Universul întreg, corpul şi sufletul omenesc dimpreună, este un produs al materiei, şi materia este neinfluenţabilă de spiritul omenesc. Materia se poate descompune în atomi, sau părticele elementare, identice, ca natură, între dânsele. Mişcarea acestor atomi, sau părticele, este cauza primordială a tuturor fenomenelor din univers.

Toate schimbările pe care le percepem noi, cu simţurile noastre, se pot reduce în definitiv la mişcarea atomilor sau a părticelelor materiale. Materia este ultimul substrat al naturii, şi legile mecanice ale mişcării atomilor sunt prototipul tuturor legilor care guvernează fenomenele naturii. Cunoscând legile mecanice, cunoaştem legile fundamentale ale universului, la care toate celelalte legi trebuie odată să fie reduse. Cunoscând substratul materiei, cunoaştem substanţa firii însăşi, a universului din afară de noi, precum şi a lumii dinlăuntrul sufletului nostru. Materia şi legile de mişcare ale părticelelor ei constituie obiectul principal al ştiinţei adevărate. Cum însă materia şi legile mecanice ale acesteia nu pot fi influenţate de subiectivitatea omului şi nu se pot schimba după cerinţele acestei subiectivităţi, nici ştiinţa nu poate fi influenţată şi nu se poate schimba. Întocmai ca materia, care îi serveşte de obiect, ştiinţa este desprinsă de aceea ce constituie personalitatea omenească, ea nu are deci nicio legătură cu cerinţele religioase şi, în genere, cu nicio manifestare a culturii în care trăieşte această personalitate; ştiinţa planează, fără atingere, deasupra personalităţii omeneşti.

Concluzia aceasta apare, la prima vedere, cum nu se poate mai clară şi mai bine fundată. Ea derivă din premise pretinse sigure, şi anume: Premisa întâi – materia şi mişcarea, care formează obiectul ştiinţei, sunt eterne şi strict determinate de cauzalitatea mecanică; ele apar în lumea noastră experimentală aşa cum lanţul acestei

cauzalităţi le condiţionează să fie. O influenţă externă asupra lor n-are loc, din nicio parte. Celui care ar afirma o asemenea influenţă, i se poate răspunde cu cuvintele cu care Laplace a răspuns lui Napoleon I, când acesta l-a întrebat dacă în scrierea sa, *Traité de mécanique céleste*, a lăsat vreun loc şi pentru Dumnezeu. Laplace răspunse atunci: „N-am avut nevoie, sire, de o asemenea ipoteză!”. Aşa poate zice orişice om de ştiinţă care admite că totul se reduce, în ultimă analiză, la atomi materiali şi mişcare. Nu este nevoie de vreo cauză externă, în afară de acele care rezultă din distribuirea materiei. Apoi, a doua premisă e tot aşa de sigură: Ştiinţa este ţinută să se mărginească la obiectul său şi să fie oglinda fidelă a acestuia. Un obiect cu desăvârşire independent de subiectivitatea omenească, guvernat de legi externe şi strict mecanice nu poate fi bine cunoscut decât prin mijlocirea unei ştiinţe cu caracterul de necesitate şi universalitate, pentru toate timpurile şi pentru toate locurile. Altminteri, ştiinţa n-ar mai fi oglinda fidelă a obiectului ce este să fie cunoscut. Şi acum concluzia de mai sus se impune: între ştiinţă şi personalitatea omenească nu poate fi nicio legătură. Chiar dacă ştiinţa s-ar ocupa cu studiul personalităţii omeneşti însăşi, şi totuşi ea n-ar ieşi din această normă. Personalitatea omului, ca să formeze obiectul ştiinţei, trebuie să se reducă şi ea mai întâi la materie şi mişcare, şi odată redusă la aceste două elemente, pierde orişice caracter de subiectivitate. Ştiinţa asupra ei devine atunci tot aşa de obiectivă ca şi ştiinţa asupra materiei.

Aşa raţionează filosoful materialist sau mecanicist; adică omul de ştiinţă care socoteşte că se pot explica toate fenomenele naturii prin proprietăţile materiei şi legile mişcării mecanice.

De unde provine greşeala acestui raţionament, dacă greşeală este. Ea nu poate proveni decât din neexactitatea uneia sau a ambelor premise, deducţiunea, ea însăşi, fiind făcută după toate regulile logicei formale.

În adevăr, neexacte sunt aihbele premise, atât afirmarea că totul se reduce la materie şi mişcare, cât şi afirmarea că ştiinţa este o oglindă fidelă a obiectului real cu care ea se ocupă. Să le arătăm pe scurt pe una şi pe alta.[495]

Neexactitatea primei premise a fost pusă în discuţie de mult de către filosofii spiritualişti. Aceştia au susţinut, în toate timpurile, că materia nu constituie substanţa fundamentală şi unică a realităţii. Materia este „o posibilitate", „o aparenţă", „o faţă a realităţii" numai, şi nu întreaga realitate. Dar filosofii spiritualişti după vremuri nu se mulţumeau cu simpla arătare a neexactităţii pe care o comiteau materialiştii prin afirmarea lor, ci ei aveau pretenţiunea să restabilească adevărul asupra substanţei reale, punând substanţa spirituală în locul celei materiale şi legile sufleteşti în locul celor mecanice. Această pretenţiune a lor, bazată şi dânsa pe o neexactitate, prelungea prestigiul teoriei materialiste. Între două neexactităţi, omul

---

495 Cu privire la critica adusă de C.R.M. materialismului, vezi studiul introductiv (n.ed.).

de ştiinţă, în loc de a renunţa la amândouă, prefera pe cea mai puţin neexactă în aparenţă, şi astfel adeseori prefera neexactitatea materialistă. Numai de la jumătatea secolului al XIX-lea înainte începe să-şi pericliteze prestigiul său teoria materialistă. La sfârşitul secolului al XIX-lea acest prestigiu nu mai exista. Astăzi filosofia materialistă şi mecanicistă este în continuă descreştere în ceea ce priveşte numărul adepţilor. Dar această descreştere nu este provenită din cauza victoriei repurtate de filosofia spiritualistă, care i-ar fi ocupând locul. Nimicirea materialismului provine din răspândirea pe care o câştigă din ce în ce mai mult o nouă teorie asupra universului, şi anume teoria *energetică*. După această teorie, ultima substanţă a realităţii consistă nu în materie şi mişcare, ci în energie. Materia şi mişcarea sunt numai nişte forme ale energiei. Legile transformării energiei sunt legile fundamentale ale universului. Materia cunoscută nouă este numai un moment în procesul acestei transformări. Energia este singura, adevărata realitate de care are ştiinţa să se ocupe. Concepţia materialistă, sau mecanicistă, este o concepţie recunoscută ca exagerată şi deci neexactă. Prestigiul său în trecut se reazemă pe prestigiul pe care l-a avut ştiinţa mecanicei. Această ştiinţă a fost, la începutul erei moderne, cea dintâi constituită; pe baza ei, apoi, s-a ridicat concepţia filosofică după care totul în natură se explică prin legile mişcării. Faptul că legile mecanice au fost descoperite mai întâi, a atras după sine presupunerea greşită că legile mecanice sunt şi

fundamentale pentru explicarea universului. „Părerea că mecanica trebuie considerată ca bază pentru toate celelalte ramuri ale fizicei şi că toate fenomenele fizice trebuie explicate prin mecanică este, după noi, o prejudecată. Aceea ce a precedat istoriceşte nu trebuie să devină totdeauna o bază pentru înţelegerea a tot ce vine în urmă. În măsura în care se cunosc mai multe fapte nouă, pot să fie introduse şi principii nouă. Astăzi nimeni nu poate şti care din fenomenele fizice sunt mai fundamentale. Poate că fenomenele mecanice sunt tocmai cele mai superficiale; poate că toate sunt egal de fundamentale. Chiar şi în mecanică, noi nu considerăm prima lege descoperită, legea pârghiei, ca fiind o lege fundamentală pentru toate celelalte.

Concepţia mecanicistă ne apare nouă ca o concepţie explicabilă istoriceşte: scuzabilă chiar, până la un punct; pentru timpul său, utilă; dar, în definitiv însă, ca o ipoteză cu totul artificială.”[496]

Astfel se exprimă cea mai recunoscută autoritate ştiinţifică în materie de istorie a ştiinţei mecanice.[497]

Înlocuindu-se însă legile mecanice ale părticelelor de materie cu legile de transformare ale energiei, concepţia mecanicistă cu concepţia energetică, nu ajungem însă la acelaşi rezultat în ceea ce priveşte Gestiunea ce ne preocupă? Legile energiei nu sunt şi ele legi necesare şi universale, şi, ca atare, în nicio legătură cu cerinţele

496 E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, p. 467.
497 Comp. A. Rey, La théorie de la Physique chez les physiciens contemporains, p. 78 şi urm.

personalităţii omeneşti?

Această nouă întrebare, care ne introduce în inima filosofiei ştiinţifice contemporane, o rezervăm pentru mai târziu. Deocamdată ne mărginim la constatarea neexactităţii concepţiei, aşa cum am găsit-o formulată de filosofia materialistă, şi trecem la a doua premisă enunţată mai sus. Ştiinţa este ea o copie fidelă a obiectului cu care se ocupă?

Aceeaşi neexactitate o constatăm şi aci. Ştiinţa este departe de a fi o copie fidelă după obiectul studiat. Acesta este un adevăr recunoscut astăzi aproape de unanimitatea oamenilor de ştiinţă. Meritul de a-l fi pus în evidenţă revine în primul rând filosofului Kant.

Ştiinţa cea veche, precum şi ştiinţa din apusul Europei până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, au trecut pe lângă problema raportului dintre ştiinţă şi obiect, fără a-i da o deosebită atenţiune. Se părea că problema nu prezintă o soluţie alta decât aceea împărtăşită de credinţa naivă a omului de bun-simţ. Obiectul, după credinţa acestuia, se răsfrânge în conştiinţa omenească prin mijlocirea simţurilor, şi aci, pe baza imaginii obiectului, copia fidelă a realităţii, se constituie cunoştinţa despre obiect. Între obiect şi cunoştinţă există un raport direct de echivalenţă, cea din urmă fiind traducerea celui dintâi. Simţurile, negreşit, pot să înşele câteodată; această bănuială au avut-o de mult oamenii de ştiinţă; prin urmare, nu toate cunoştinţele pot fi adecvate obiectelor lor externe; dar acele obiecte care reuşesc să înconjure nesiguranţa simţurilor şi pătrund în

conştiinţă pe cale directă, prin revelaţiune, bunăoară, sau prin raţiune, acelea sunt însoţite totdeauna şi de o cunoştinţă exactă. Afirmările asupra acestor obiecte sunt tot atât de evidente ca şi obiectele însăşi. Aşa de evidente încât se poate deduce existenţa acestora din urmă, adică a obiectelor din afară, din existenţa celor dintâi. Aşa în celebrele argumentaţii ontologice ale filosofiei medievale şi ale filosofiei din secolul al XVIII-lea. În acestea se deducea existenţa unei substanţe reale din evidenţa unei cunoştinţe sau unei idei pe care o concepea raţiunea. „Prin substanţă, zice Spinoza, înţeleg aceea ce se poate înţelege de sine, adică aceea ce se poate înţelege din conceptul său, fără a fi nevoie de ajutorul unui concept străin”.[498] Tot ce se înţelege clar şi de sine, trebuie să şi existe; căci de unde existenţa conceptului, dacă nu din existenţa obiectului?

Această problemă a raportului dintre obiect şi cunoştinţă nu fu cu destoinicie supusă discuţiei decât deodată cu apariţia nemuritoarei scrieri a lui Im. Kant, *Kritik de reinen Vernunft*, din 1781. De la această dată începe o nouă epocă în istoria filosofiei şi în special în istoria problemei ce ne preocupă.

Intenţia noastră nu este să dăm rezumatul întregii filosofii a lui Kant, deşi aproape întreaga această filosofie se referă la problema ce urmărim. Ne mulţumim a rezuma părţile sale mai puţin controversate, afirmările trecute în domeniul adevărurilor împărtăşite de majoritatea oamenilor

498 B. Spinoza, Die Ethik (trad. I. Stern), I, 3.

de ştiinţă din timpul nostru.

Kant, prin critica ce întreprinde asupra funcţiunilor intelectului, ajunge să răstoarne raportul stabilit mai sus, dintre obiect şi cunoştinţă. În loc de a considera cunoştinţa ca o copie a obiectului, el consideră obiectul ca depinzând de condiţiile cunoştinţei. Formele şi funcţiunile cunoştinţei impun obiectului modul său de apariţie. Obiectul ne apare ca existând în timp şi în spaţiu, nu datorită existenţei sale dintr-un timp sau spaţiu real, ci fiindcă timpul şi spaţiul sunt intuiţiunile *a priori* ale perceperii noastre omeneşti. Fără aceste intuiţiuni nicio imagină nu se poate forma în conştiinţa noastră. Obiectul apare, de asemenea, ca o unitate împrejurul căreia se grupează atributele sau proprietăţile sale, şi pe baza unei asemenea unităţi noi procedăm la stabilirea diferitelor judecăţi asupra obiectului. Dar, iarăşi, această unitate nu e datorită obiectului însuşi, ci intelectului nostru, care apercepe impresiunile externe numai subsumându-le unităţii sale funcţionale. Fără intuiţiunile, înnăscute, de timp şi de spaţiu, n-ar fi posibilă imaginea intuitivă a obiectului. Fără unitatea de apercepţie, n-ar fi posibilă constituirea experienţei externe, cu legătura dintre obiecte şi însuşirile sale. Intuiţiunile *a priori* ne face posibilă imaginea obiectului presupus în afară de noi; unitatea apercepţiei şi conceptele care decurg din această unitate ne fac posibilă, apoi, judecata asupra. obiectului. Obiectul există aşa cum ni-l prezintă condiţiile *a priori* ale intelectului nostru, căci imaginea lui externă este produsul acestor

condiţii; cu alte sau cu mai numeroase intuiţiuni *a priori*, sau cu o funcţiune aperceptivă neunificată, imaginea obiectului extern ar deveni alta. Nu intelectul este oglinda în care se răsfrânge fără modificare impresiile lumii externe, şi ştiinţa, prin consecinţă, nu e o însumare a acestor impresiuni răsfrânte; ci lumea externă este oglinda în care ne zărim noi chipul de organizare a intelectului nostru, restrângându-se în afară, iar ştiinţa, o elaborare impusă de condiţiile *a priori* ale aceluiaşi intelect. Este dar tocmai contrariul de ceea ce susţinuseră filosofii antici şi filosofii până în secolul al XVIII-lea. De-aceea, cu drept cuvânt, consideră Kant filosofia sa ca o revoluţie în domeniul cunoştinţei. El o şi compară cu revoluţia pe care, cu trei secole înainte, o produsese Copernicus în domeniul astronomiei. În loc de a pleca de la obiect pentru a explica organizarea datelor conştiinţei noastre în experienţă şi ştiinţă, el pleacă, invers, de la organizarea conştiinţei pentru a explica apariţia obiectului. Şi Kant analizează pe larg organizarea acestei conştiinţe, din care decurge apoi modalitatea experienţă şi, în consecinţă, principiile fundamentale ale ştiinţei. El enumeră astfel diferitele genuri de judecată care se subsumează unităţii de apercepţie şi după felul cărora se clasifică afirmaţiunile omeneşti: judecăţile de cantitate, de calitate, de relaţie şi de modalitate. Pe baza acestei analize, el alege, în domeniul ştiinţei, aceea ce este necesar şi universal, adică aceea ce se leagă cu necesitate şi universalitate de condiţiile *a priori* ale conştiinţei omeneşti şi aceea ce este contingent şi supus

controlului experienţei. Rezultatul acestei alegeri este o reconfirmare în parte a teoriilor pe care oamenii de ştiinţă le stabiliseră înainte de dânsul. Kant ajunge la rezultatul că matematica şi ştiinţele naturale pure (adică tocmai mecanica) sunt ştiinţele care ne dau cunoştinţe universale şi necesare, în deosebire de celelalte ştiinţe, care ne dau cunoştinţe aproximative, supuse adică la verificarea experienţei viitoare.

Acest rezultat pare, la prima înfăţişare, că micşorează importanţa revoluţiei pe care gândise Kant că o produce în filosofie. Dar această bănuială nu se susţine decât înaintea unui examen superficial. Importanţa filosofiei kantiene nu stă în rezultatele sale privitoare la clasificarea ştiinţelor, ci în punctul de vedere nou pe care ea îl introduce în judecarea raportului dintre obiect şi cunoştinţă. Deşi Kant ajunge la acelaşi rezultat, în ceea ce priveşte clasificarea matematicei şi mecanicei, ca şi majoritatea filosofilor materialişti şi mecanicişti dinainte de dânsul, totuşi, între modul cum el ajunge la acest rezultat şi cum au ajuns ceilalţi, şi mai ales între caracterizarea pe care el o dă matematicei şi mecanicei, în deosebire de celelalte ştiinţe, şi între caracterizarea pe care o dăduseră aceloraşi ştiinţe filosofii dinaintea lui, este o diferenţă profundă. Caracterizarea lui Kant, deşi îmbracă adeseori aceleaşi cuvinte, este susţinută pe o metodă cu totul diferită de metoda filosofiei anterioare. Kant izbuteşte să distingă şi să pună în valoare aceea ce fusese trecut cu vederea şi considerat ca fără importanţă de toţi predecesorii săi, anume: elementele subiective şi

ideale care intră în formarea cunoştinţelor. Aceste elemente, departe de a constitui partea secundară şi gata să dispară cu progresul cunoştinţelor, constituie, dimpotrivă, după dânsul, partea esenţială, aceea care împrumută cunoştinţelor caracterul lor de necesitate şi universalitate. Astfel, matematica şi mecanica pură, dacă ne dau cunoştinţele cele mai sigure, aceasta nu se datorează faptului că ele sunt copia cea mai fidelă a mişcării sau proprietăţilor materiei, ci fiindcă ele au la baza lor şi se restrâng aproape exclusiv la studiul formelor *a priori* împrumutate intelectului. Kant, dacă reconfirmă rezultatele filosofiei materialiste şi mecaniciste în privinţa unor ramuri ale cunoştinţei, aceasta o face dar pe baza unei metode cu totul opuse metodei care servise filosofilor de mai înainte.

În definitiv, referindu-se la chestiunea pe care o discutăm noi, filosofia lui Kant înseamnă un pas hotărâtor înspre soluţia pe care am găsit-o de la început în conformitate cu faptele istorice. Ştiinţa, după Kant, este condiţionată de logica funcţiunilor noastre intelectuale. Logica funcţiunilor intelectuale este însă condiţionată, la rândul ei, de logica personalităţii omeneşti, intelectul fiind numai un instrument de orientare pentru personalitate.

Dar această din urmă consecinţă nu o trage încă filosofia lui Kant. Kant se mulţumeşte a pune în evidenţă condiţiile formale ale intelectului şi nu se preocupă de legătura dintre intelect şi întreaga noastră personalitate omenească. Despre această legătură sunt numai indicaţiuni în filosofia sa, dar

nu o teorie hotărâtă. Aceste indicaţiuni sunt de altminteri foarte preţioase; şi ele au servit continuatorilor săi pentru a ajunge la o teorie mai completă. Între aceste indicaţiuni, cea mai sugestivă este aceea ce derivă din teoria sa despre *nDing an sich*", „lucrul în sine", pe care am trecut-o cu vederea mai sus.

„Lucrul în sine", în filosofia lui Kant, are, de ordinar, rolul de concept limitativ. „Lucrul în sine" este aceea ce ar putea să fie un lucru al naturii, netrecut prin prisma subiectivităţii noastre, prin urmare un lucru care nu intră în cadrul experienţei organizate şi cunoscute nouă. Lumea numenelor sau a „lucrurilor în sine", întocmai ca lumea ideilor lui Platon, este lumea pe care noi o postulăm pe baza raţionamentului, fără putinţă de a cunoaşte mai de aproape în ce consistă şi cum se determină. Ea este mai mult o concepţie negativă, formată în opunere cu lumea experienţei noastre cunoscute. Ea trebuie să existe, zice Kant, fiindcă altfel am cădea în rătăcirea unui subiectivism exagerat.

Dar acelaşi „lucru în sine" are, la Kant, câteodată şi un înţeles pozitiv; şi anume, atunci când el se referă la voinţa omenească. Fiecare individ, ca subiect al unei voinţe libere, se comportă în activitatea sa morală ca un „lucru în sine"; adică, faptele lui se determină prin cauzalitatea voinţei însăşi, neconstrânse, sau libere. Ca subiect al faptelor din experienţa obişnuită – experienţă care constituie obiectul ştiinţelor naturale şi experimentale în genere –, individul omenesc urmează stricta determinare a

cauzalităţii mecanice; ca subiect al faptelor sale morale însă, individul omenesc este liber de sub lanţul acestei cauzalităţi, este un fel de numen într-o lume de libertate.

Această teorie asupra lumii „numenelor" sau a „lucrurilor în sine" a fost pricina multor rătăciri la continuatorii lui Kant; dar, în acelaşi timp, ea a fost şi o indicaţiune preţioasă pentru pornirea unor cercetări roditoare în filosofie. În special în această lume a „numenelor", unde era loc pentru toate ipotezele, a încolţit şi s-au dezvoltat mai târziu teoriile contemporane asupra personalităţii omeneşti. Vagul concepţiei kantiene a fost o ademenire care a sustras multe inteligenţe de la ocupaţiuni folositoare – mai ales poporul german a plătit scump asimilarea. acestei concepţii; dar, în schimb, din îndemnul ei s-au produs cele mai originale vederi ale filosofiei contemporane. Din transformările şi precizarea acestei concepţii vagi au ieşit rând pe rând morala lui Fichte, panlogismul hegelian şi lumea ca voinţă a lui Schopenhauer, pentru a nu pomeni decât pe cele principale şi izvorâte direct. Apoi, din morala lui Fichte, filosofia personalismului intransigent de astăzi; din panlogismul lui Hegel, cercetările sociale în toate direcţiile; din filosofia lui Schopenhauer, o renovare a ştiinţei sufletului, prin punerea în valoare a voinţei faţă de intelect. Teoria numenului a fost ca o poartă ce se deschidea spre o lume de tentaţiune. Şi mulţi au fost tentaţi spre această lume. Dacă mulţi au fost înşelaţi de ea, au fost însă câţiva care au ştiut să risipească vagul, să vadă clar, şi să ne informeze şi

pe noi, contemporanii, asupra drumului pe care trebuie dusă mai departe filosofia marelui Kant.

4. – Nu e locul aci de a vorbi de toate rătăcirile pe care le-a provocat filosofia lui Kant, căci aceasta ne-ar aduce să rezumăm întreaga istorie a filosofiei din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Asupra uneia însă, care ne este utilă s-o cunoaştem pentru înlesnirea studiului nostru, vom insista în câteva cuvinte chiar aci. Rătăcirea o vom denumi pentru prescurtare, *panpsihologism*. Ea porneşte din reaua înţelegere a lui Kant în ceea ce priveşte natura şi funcţiunea elementelor formale pe care experienţa le găseşte în intelect la constituirea sa. Din această neînţelegere, apoi, urmează şi neînţelegerea naturii şi funcţiunii numenului din lumea morală, neînţelegere care a condus* cu deosebire, la concluziile cele mai paradoxale. Panpsihologismul socoteşte că formele *a priori* ale intelectului, precum şi conceptele sale normative, sunt acte sufleteşti de natură psihologică, având o funcţiune identică celorlalte acte studiate de psihologie. Timpul şi spaţiul, conceptul unităţii de apercepţie şi toate celelalte concepte care derivă din aceasta, sunt, prin urmare, după teoria panpsihologismului, acte care pot intra în conţinutul unei conştiinţe individuale ea acte izolate, cu determinări de ordine psihologică, cum ar fi, bunăoară, senzaţiunâle de culoare, sunet, gust, pipăit etc., sau ca o stare de conştiinţă formată în virtutea legilor ei de asociaţiune. Această teorie însă e departe de a fi susţinută de Kant. Dimpotrivă,

Kant deosebeşte clar între punctul de vedere logic şi punctul de vedere psihologic. Natura şi funcţiunea elementelor sale formale sunt de ordine logică, nu psihologică.[499] Altfel n-ar fi fost motiv să limiteze numărul acestor elemente numai la câteva, ci ar fi trebuit să zică, pentru a fi consequent, că întreaga experienţă, atât ca formă cât şi ca conţinut, este reflexul subiectivităţii noastre singure, fără participarea vreunui factor străin de noi. De aci un pas încă şi cădem în teoria lumii imagină a propriului nostru creier, teoria idealismului magic, pe care o găsim la poeţii romantici germani de la începutul secolului al XIX-lea.[500] După teoria panpsihologismului, lumea întreagă ar fi constituită din elemente pur subiective, şi orice cunoştinţă asupra acestei lumi n-ar putea să depăşească cunoştinţa propriei noastre conştiinţe individuale. De aci consecinţa că psihologia este singura ştiinţă care se ocupă de constituţia realului şi că, pe baza ei, se pot face afirmări asupra întregii naturi. Şi aceste afirmări n-au lipsit, în adevăr, să se producă într-o mare cantitate. Pe simple interpretări de fapte sufleteşti, s-au ridicat, cu pretenţiuni de a fi ştiinţifice, multe sisteme speculative care au ţinut în loc şi, în urmă, au discreditat cercetările filosofice. Rătăcirea a fost încă şi mai periculoasă în domeniul lumii numenale, sau a libertăţii morale. Aci, luându-se ca punct de plecare aceeaşi

499 Comp. Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, vol. I.
500 R. Haym, Die romantische Schule (Berlin, 1870), passim.

neînţelegere, şi interpretându-se libertatea morală în sensul indeterminismului subiectiv, s-a ajuns la concluzia că calificarea faptelor morale depinde de subiectivitatea individului. Valorile morale ajung astfel să fie considerate, conform teoriei panpsihologismului, ca nişte etichete vremelnice ale unor criterii subiective. Morala pierde orişice caracter de obiectivitate.

Acestea nu sunt însă teoriile lui Kant. Kant crede în validitatea legilor morale, întocmai cum crede şi în obiectivitatea legilor mecanice ale universului:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestimte Himmel über mir und das moralische Gesetz în mir”.

În spiritul filosofiei kantiene, elementele *a priori* ale intelectului, precum şi determinările autonome ale faptei morale, sunt de natură logică, iar nu psihologică.

Numai ţinându-se seamă de această distincţiune se pot evita erorile ce rezultă din teoria panpsihologismului.

5. – Şi acum să revenim din nou la firul argumentaţiei noastre.

Cu filosofia lui Kant se stabileşte legătura între ştiinţă şi personalitate. Această filosofie ne dă legătura de ordine logică. Continuatorii lui Kant aduc întregirea teoretică a acestei legături.

Kant avusese în vedere conştiinţa individului

abstract şi izolat, sub punctul de vedere al constituţiei sale logico-formale; continuatorii lui Kant au în vedere aceeaşi conştiinţă, dar sub punctul de vedere al participării individului la viaţa societăţii în care se găseşte. Intuiţiunile şi conceptele *a priori* ale lui Kant sunt deduse din unitatea conştiinţei inviduale, întrucât această conştiinţă ar putea trăi izolat, ca o „conştiinţă în genere” care planează peste toate timpurile şi peste toate locurile; pe când conştiinţa postulată de filosofii care continuă astăzi cercetările lui Kant este conştiinţa cerută de un anumit moment istoric al culturii omeneşti, este conştiinţa relativă la timpul şi locul în care se produce. Conştiinţa, în înţelesul kantian, aminteşte rigiditatea legilor mecanice ale lui Newton, pe când conştiinţa în înţelesul filosofiei contemporane, flexibilitatea legilor de adaptaţiune ale organismelor. Kant consideră raportul între obiect şi cunoştinţă ca un raport fixat odată şi pentru totdeauna, şi care, prin urmare, se poate demonstra *more geometrico*; pe când filosofii de astăzi consideră acest raport ca un proces ce se desfăşură succesiv în decursul timpului. De aceea şi deosebirea între metoda întrebuinţată în cercetările lui Kant şi metoda întrebuinţată în cercetările contemporanilor noştri. Kant procedă deductiv, pe când contemporanii noştri inductiv. Kant se întreabă cum trebuie să fie constituită formal conştiinţa omenească, pentru ca adevărurile necesare şi universale să fie posibile; pe când contemporanii noştri se întrebă cum au evoluat determinările pe care conştiinţa omenească le-a

impus cercetărilor ştiinţifice. Kant demonstrează după* o metodă criticistă, pe când contemporanii explică după o metodă genetică.

Iată câteva din teoriile filosofiei contemporane, care, puse în comparaţiune cu teoriile din filosofia lui Kant, ne vor arăta mai bine decât orice pasul făcut în rezolvarea problemei ce urmărim.

Cunoscutul filosof şi om de ştiinţă Ernst Mach, într-un studiu important asupra înţelesului şi valorii legilor naturii, se exprimă astfel: „Se vorbeşte adeseori de legile naturii. Ce înseamnă însă o asemenea expresie? De obicei se crede că legile naturii sunt reguli după care fenomenele naturii trebuie să se dirijeze, întocmai cum se dirijază faptele cetăţenilor după legile civile. O deosebire numai se pune între ele, şi anume: legile civile pot fi călcate, pe când legile naturii nu… Dacă examinăm însă fără prevenire dezvoltarea ştiinţelor naturale, atunci constatăm că originea legilor naturii stă în faptul că atenţiunea noastră se îndreaptă mai întâi spre o faţă a fenomenelor, anume, spre faţa care ne interesează pe noi direct, din punct de vedere biologic, şi că numai mai târziu se întinde această atenţiune şi asupra feţelor care ne interesează indirect. Potrivit acestor constatări s-ar putea zice: după originea lor, legile naturii sunt un fel de restricţiuni (*Einschränkungen*), pe care, după povaţa experienţei, noi le prescriem aşteptării noastre… O lege consistă totdeauna în alegerea uneia între multele posibilităţi care se pot produce, fie că ea se referă la însuşi mersul

regulat al naturii, fie că ea se referă la desfăşurarea imaginilor şi gândirii noastre, care vine ca o anticipaţiune la mersul naturii... Este o necesitate pentru toate vieţuitoarele înzestrate cu memorie, ca, în diferitele împrejurări, să-şi reguleze aşteptările lor potrivit interesului de conservare. Pentru trebuinţele lor biologice, directe şi simple, corespunde organizaţia sufletească în mod instinctiv, prin aceea că, în cele mai multe cazuri, mecanismul asociaţiunii stărilor de conştiinţă înlesneşte producerea acţiunii celei mai potrivite. Când condiţiile vieţii se complică şi împăcarea trebuinţelor nu se poate opera decât pe cale indirectă, atunci este nevoie şi de o organizaţie sufletească mai dezvoltată. Fiecare pas pe această cale indirectă capătă un interes indirect. Interesul ştiinţific corespunde tocmai acestor paşi făcuţi pe calea cea indirectă... Cu progresul ştiinţelor naturale se dobândeşte, în adevăr, o mărginire crescândă în aşteptarea noastră, o vădită formulare mai precisă a ei... Legile naturii sunt, după părerea noastră, un produs al trebuinţelor noastre sufleteşti; prin de noi ne dăm posibilitatea de a nu ne găsi străini şi rătăciţi faţă de fenomenele naturii. Această origine a legilor naturii se întrevede clar, de altminteri, în motivele acestora, care motive sunt totdeauna corespunzătoare trebuinţelor sufleteşti, precum şi gradului de cultură din fiecare epocă... La prima înfăţişare, se pare că ştiinţa este un vlăstar răsărit de prisos pe tulpina dezvoltării biologice şi culturale. Dar examinând mai de aproape, ajungem să ne convingem de contrariu.

Ştiinţa a luat sarcina de a înlocui adaptarea nesigură şi inconştientă prin o adaptare sigură, conştientă şi metodică. Fizicianul E. Reitlinger obişnuia să zică cu pesimism: Omul a intrat în natură în momentul în care condiţiile sigure de trai, dar nu şi bunele condiţii de trai, erau date. În adevăr, aşa este; ’Bunele condiţii de trai trebuie să şi le creeze omul singur. După părerea mea, el şi le-a creat în mare parte.”[501]

Un alt cunoscut filosof şi om de ştiinţă, H. Poincaré, se exprimă, de asemeni, cam în acelaşi sens: „Ce este ştiinţa? Ştiinţa este înainte de toate o clasificaţiune; un mod de a apropia faptele, pe care aparenţa le separă, cu toate că ele între ele sunt legate printr-o înrudire naturală, dar ascunsă. Cu alte cuvinte, ştiinţa este un sistem de relaţii. În relaţii numai trebuie căutată obiectivitatea ei… Dar aceste relaţii au ele o valoare obiectivă? Aceasta revine a întreba: aceste relaţii sunt ele identice pentru toţi oamenii, atât pentru cei ce trăiesc acum, cât şi pentru cei care vor trăi în viitor?… Gestiunea este dar de a se şti dacă acordul stabilit în înţelegerea acestor relaţii este durabil şi va persista şi pentru succesorii noştri; dacă afirmările pe care le face ştiinţa de astăzi vor fi confirmate şi de ştiinţa de mâine. În privinţa aceasta nu se poate invoca vreun argument *a priori*, *fiindcă ne găsim înaintea unei chestiuni de fapt*. Ştiinţa are o viaţă destul de lungă, aşa că se poate cerceta istoricul ei pentru a

501 e. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Sinn und Wert der Naturgesetze, p. 441 şi urm.

se vedea dacă edificiile pe care ea le ridică rezistă în contra timpului, sau sunt numai construcţii trecătoare.”[502]

În sprijinul acestor noi teorii despre valoarea ştiinţei se pot înmulţi citatele cât de mult. Ele pot fi scoase din scrierile celor mai remarcabili filosofi şi oameni de ştiinţă din zilele noastre. Un biolog de merit, Félix Le Dantec, se crede în drept chiar să susţină următoarele: „Nu mai poate fi chestiune astăzi de o ştiinţă absolută; cunoştinţa noastră despre lume este rezultatul raporturilor care există între lume şi organismul nostru; în alţi termeni, ceea ce noi cunoaştem depinde în acelaşi timp de starea lumii şi de starea noastră proprie; sau, şi altfel zis: cunoştinţa noastră despre lume s-ar schimba dacă s-ar schimba fie lumea, fie constituţia noastră proprie.

Această simplă constatare despre valoarea pur omenească a documentelor pe care le strângem trebuie să reteze pretenţiunile acelora care ar fi voit să ajungă a cunoaşte fondul lucrurilor: noi n-avem decât cunoştinţa umană despre natură, dar tocmai această cunoştinţă umană ne este de un mare folos, fiindcă este pe talia noastră…

Aceea ce noi cunoaştem, pentru a întrebuinţa o formulă plastică, este dobândit prin reducţiune la scara de măsură a omului. Funcţiunile noastre de relaţie au devenit astfel în cursul lor de evoluţie în mediul pământesc, că ne dau tocmai, pentru fiecare ordine de fenomene, noţiunea

---

502 H. Poincaré, La valeur de la science, p. 265 şi urm.

trebuincioasă pentru a ne servi de ele, dacă ne sunt de folos, sau a le evita, dacă ne sunt păgubitoare. Acest lucru se poate repeta pentru toate vieţuitoarele, oricare ar fi ele; ceea ce le interesează pe acestea este numai forma sub care accidentele lumii externe pot influenţa funcţionarea lor vitală…

În rezumat, noi cunoaştem faptele în raport cu măsura noastră de oameni. Aparate mai perfecţionate ne permit de a opera, pe marginile cadrului în care se găsesc cunoştinţele noastre naturale, câteva excursiuni puţin depărtate, dar acestea nu deplasează cadrul însuşi. Să nu uităm, de altminteri, că strămoşii noştri, care trăiau prin peşteri, nu aveau microscoape, şi că logica noastră, rezumatul moştenit al experienţei strămoşeşti, se bazează pe experienţa dobândită prin ajutorul mijloacelor naturale, şi nu prin ajutorul aparatelor de precizie.”[503]

Cât suntem de departe, în urma acestor afirmaţiuni emise şi susţinute prin publicaţiile cele mai răspândite din timpul nostru, de concepţia pe care şi-o făcea filosofia materialistă şi mecanicistă despre ştiinţă!

Ştiinţa nu se impune inteligenţii omului în mod pasiv, ca o copie după o realitate externă şi străină omului; ci ştiinţa se elaborează de inteligenţa omului după cerinţele personalităţii acestuia. În ştiinţă, omul dobândeşte un instrument potrivit măsurii sale, dorinţelor sale,

503 Félix Le Dantec. Les lois naturalles. Réflexions d'un biologiste sur les sciences,y Ch. II.

completării personalităţii sale. De aceea nu poate fi vorba de un conflict imanent şi perpetuu între ştiinţă şi celelalte manifestări ale culturii. Toate manifestările culturii, judecate din punct de vedere istoric, urmăresc un scop comun: întărirea şi înălţarea personalităţii omeneşti. În acest scop comun ştiinţa se întâlneşte cu religia.

6. – Ştiinţa modernă continuă opera creştinismului, în ceea ce priveşte înălţarea personalităţii omeneşti.[504] A fost creştinismul o încordare eroică a puterii sufleteşti înspre dobândirea unei poziţii mai ridicate peste poziţia cunoscută lumii antice; ştiinţa modernă este menită să ducă mai departe această încordare. Oamenii de ştiinţă, fie că împărtăşesc sau nu teoriile filosofiei materialiste, fie că au o teorie filosofică sau se mărginesc în cadrul postulatelor ştiinţifice, în orice direcţie metafizică sau filosofică se găsesc, împărtăşesc totuşi, cu toţii, aceeaşi convingere despre rolul înălţător al ştiinţei. Citatele de mai sus ne-au făcut să întrezărim îndeajuns aspiraţiunile lor.

Ştiinţa este putere. Prin ajutorul cunoştinţelor ştiinţifice, omul ajunge să dirijeze înspre folosul său fenomenele naturii; şi, din pasivitatea în care se găsea odinioară faţă de natură, el se ridică până la rolul de cuceritor al acesteia. Peste întreaga suprafaţă a globului pământesc, oriunde influenţa europenilor a ajuns

504 Adevărul istoric infirmă teza lui C.R.M. Ştiinţa modernă contribuie la ..înălţarea personalităţii“, dar nu în spiritul creştinismului, ci al unui autentic umanism (n.ed.).

să pătrundă, răspândirea ştiinţei se urmează într-un mod metodic şi neîntrerupt.[505]

S-a vorbit totuşi de un faliment al ştiinţei! Şi cuvântul acesta l-a aruncat un bărbat nu tocmai lipsit de o cultură ştiinţifică remarcabilă, F. Brunetière, fostul director al răspânditei *Revue des deux mondes*.

Dar F. Brunetière era şi un distins orator, pe lângă că era om de ştiinţă. Oratorilor le trebuie de multe ori împerecheri de cuvinte cu sonoritate, chiar când ele nu corespund adevărului. Între oratorie şi adevăr nu există un strict paralelism. F. Brunetière, ni se pare că, în ocazia aceasta, a sacrificat adevărul oratoriei. El a pus în sarcina ştiinţei realizarea unor promisiuni pe care aceasta nu şi le-a luat niciodată, pe de o parte; iar pe de altă parte, a închis ochii asupra rezultatelor care puteau să-l convingă de contrariul celor afirmate de dânsul. În ceea ce priveşte promisiunile ştiinţei, se poate zice multe, şi se poate zice şi puţin. Ştiinţa, propriu-zis, nu promite, ci ea săvârşeşte aceea ce este în natura sa să săvârşească. Promiţătorii sunt bărbaţii de ştiinţă care o cultivă. Aceştia promit, nu fiindcă în natura ştiinţei este ca să facă promisiuni toţi acei ce fac ştiinţă, ci fiindcă aceştia sunt oameni, înainte de a fi cultivatori ai ştiinţei; şi oamenii au pasiunile şi aspiraţiunile lor. Ştiinţa este ca un instrument care poate încăpea pe mâini diferite; şi uzul ce se poate face de dânsa depinde de temperamentul celui ce dă direcţia. Ştiinţa a promis mult, sau a

505 Comp. Rădulescu-Motru, Ştiinţă şi energie, cap. 1.

promis puţin, după cum au fost şi oamenii care au cultivat-o. Din sentimentele acestora nu se poate trage nicio concluzie asupra ştiinţei însăşi. O concluzie acceptabilă nu se poate trage nici din schimbările pe care ştiinţa le-a produs în mediul societăţii nţoderne. Căci aceste schimbări sunt aşa de importante şi numeroase, încât în urma lor avem aproape o transformare completă a acestui mediu. În aprecierea însă a unei transformări aşa de importante intervine din nou sentimentul. Mediul societăţii moderne, în întregimea sa, nu se mai poate denumi bun sau rău, decât făcând să intervină temperamentul. Este bun, dacă într-însul un temperament îşi află o cale liberă pentru dispoziţiile sale; este rău, dacă, din contră, îşi află o piedică. Apoi, un temperament neadaptabil găseşte rău orişice mediu pe care un temperament lesne adaptabil îl găseşte bun. Criteriu pentru o dreaptă judecată nu poate să existe în asemenea chestiuni. Falimentul ştiinţei este dar o afirmare greu de controlat, necontrolabilă. F. Bruneţi ere a voit să exprime printr-însa, negreşit, o judecată obiectivă, dar de fapt el n-a exprimat printr-însa decât părerea sa subiectivă. Probabil, temperamentul său nu a fost tocmai adaptabil, mediului societăţii moderne, şi de-aceea ajunge la condamnarea ştiinţei, fiindcă aceasta a contribuit în cea mai largă măsură la constituirea acestui mediu.

De altminteri, falimentul ştiinţei nu priveşte, chiar în gândul celor care l-au afirmat, decât eficacitatea ştiinţei în ceea ce priveşte realizarea fericire! omeneşti. Această eficacitate este

afirmată, sau negată. Eficacitatea ştiinţei însă, în ceea ce priveşte ridicarea personalităţii omeneşti, şi mai ales în ceea ce priveşte sporirea puterii omeneşti asupra naturii, este afară din discuţie. Aceasta este recunoscută. Prin urmare, concluzia noastră, de mai sus, rămâne neatinsă, cu toate bănuielile ce se pot aduce asupra raportului dintre progresul fericirii omeneşti şi progresul cunoştinţelor ştiinţifice. Concluzia cercetărilor noastre afirmă dezvoltarea personalităţii omului prin mijlocirea ştiinţei, indiferent dacă această personalitate, în urma dezvoltării dobândite, se va simţi fericită sau nu; dacă va regreta sau nu timpurile în care ea era mai puţin dezvoltată.

Ştiinţa, ridicând poziţia din care personalitatea omenească îşi exercită influenţa asupra naturii, a sporit şi puterea sufletească însăşi. Omul modern, dacă n-ar avea în ajutorul său niciunul din mijloacele pe care i le dă civilizaţia materială a societăţii în care trăieşte şi ar fi redus la cultura sa ideală, şi tot ar fi îndeajuns de bine armat pentru a stăpâni natura. Între resursele sale de energie, pe care i le-a dat dezvoltarea culturii, ştiinţa constituie una dintre cele mai eficace, poate cea mai eficace. Din ea decurge liniştea gândului luminat. Gine ştie tot, iartă tot, zice proverbul. Cine iartă tot, se crede însă stăpân pe tot. Prin ştiinţă, cultura modernă şi-a dobândit mijlocul de a completa înarmarea ideală urmărită în decursul veacurilor. Cultura antică cunoscuse liniştea sufletească izvorâtă din contemplaţiunea artistică. Persoanele de elită, prin prisma artei, priveau liniştite în jurul lor. Dar

exemplarele lor erau prea puţin răspândite, din nenorocire, fcultura creştină, care urmă apoi, cunoscu liniştea morală. Aceasta fu o cucerire puternică şi care se împărtăşi unor întinse straturi sociale. Fără cultura creştină n-ar fi putut să răsară cultura de astăzi. Activitatea ştiinţifică, metodic condusă, aduse, în sfârşit, deodată cu aceste din urmă, liniştea gândului luminat şi productiv.

Încrederea pe care această linişte o aduce cu sine este adeseori identificată cu însăşi fericirea.

jyFélix qui potuit rerum cognoscere cauzas Atque metus omnes et inexorabile fatum Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari (t, zice poetul. Poate că această identificare să fie eronată. Netăgăduit este însă că liniştea gândului este principala condiţie pentru dobândirea puterii productive a omului. Ştiinţa a întărit, prin funcţionarea metodică a gândului, piedestalul personalităţii omeneşti.

PARTEA II-A

LEGEA CONSERVĂRII UNITĂŢII SUFLETEŞTI CAPITOLUL I

I. – Acordul între teoriile filosofiei materialiste şi filosofi” lui Thomas din Aquino. 2. – Caracterizarea sistemelor metafizice. Tendinţa de a considera ştiinţa ca independentă de condiţiile de dezvoltare ale personalităţii omeneşti. Postularea unei realităţi absolute şi, pe baza acesteia, a unei cunoştinţe absolute. 3. – Tendinţa fiecărei culturi de a se statornici de veci în contra

intereselor actuale ale individului. Prestigiul legilor şi al instituţiilor. Individul ca purtător anonim al culturii. Tendinţa spre exteriorizare a sufletului omenesc. 4. – Legea. conservării energiei din lumea fizică. Caracterul acestei legi. Măsura în care această lege este experimentală. Postularea sistemelor mecanice complet izolate. Explicarea mecanică a fenomenelor, după É. Picard. Analogia lege! conservării energiei în lumea sufletească. Unitatea fenomenelor sufleteşti. Ipotezele vechii psihologii. Sufletul conceput ca entitate reală, iar nu ca unitate formală. Teoriile psihologiei contemporane. Psihologia „fără suflet. Noţiunea unităţilor sufleteşti, analoagă noţiunii sistemelor complet izolate din mecanică. 5. – Legea psihofizică. interpretarea acestei legi dată de W. Wundt. Generalizarea legii psihofizice. Legea conservării unităţii sufleteşti. 6. – Legea corelaţiei funcţiunilor din lumea organică. Constatările lui Ch. Darwin. Filosofia lui H. Taine.

1. – Am expus în capitolul precedent teoriile eronate ale filosofiei materialiste sau mecaniciste, după care teorii ştiinţa s-ar părea că stă de sine pe un fond obiectiv – materia şi legile ei mecanice –, fără nicio legătură cu dezvoltarea personalităţii omeneşti. După aceste teorii, rolul inteligenţei omeneşti în elaborarea ştiinţei ar fi un rol pasiv. Inteligenţa omenească ar avea rolul să reflecteze pur şi simplu legile naturii obiective, ca o oglindă în care ar privi un ochi impersonal. Ştiinţa ar fi astfel oglindirea realităţii însăşi, iar nu o elaborare

spontană a inteligenţei în vederea scopurilor pe care personalitatea omenească şi le pune înainte. Filosofia materialistă şi mecanicistă voieşte să desprindă ştiinţa din lanţul condiţiilor istorice ale culturii în genere şi să o considere ca simbolul unei realităţi asupra căreia omul n-are nicio putere.

În această privinţă filosofia materialistă şi mecanicistă contrazice, după cum am văzut, teoriile împărtăşite de mulţi oameni de ştiinţă din timpul nostru – şi am putea adăuga, a marii majorităţi a acestora. Filosofia ştiinţifică contemporană, sub înrâurirea filosofiei kantiene şi a cercetărilor sociologice, admite fără rezervă, astăzi, că dezvoltarea ştiinţei este determinată de condiţiile de dezvoltare ale culturii omeneşti şi implicit, prin urmare, ale personalităţii omeneşti. În ştiinţă nu se oglindesc în mod pasiv legile unei realităţi obiective, legi pe care inteligenţa omenească a avut numai rolul să le prindă şi să le coordoneze, ci în ştiinţă se regăseşte tocmai activitatea dispoziţiilor din inteligenţă, care dispoziţii au elaborat impresiunile venite de la realitatea externă, în vederea adaptării şi dezvoltării personalităţii omului în mediul său de viaţă. Direcţia ştiinţei este motivată de direcţia în care atenţiunea omului se îndreaptă.[506] Dar dacă teoriile filosofiei materialiste şi mecaniciste contrazic teoriile filosofiei ştiinţifice contemporane în ceea ce priveşte criteriul după care să se judece

506 H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, I, Kapitel 2.

valoarea cunoştinţelor, aceste teorii se găsesc în perfect acord însă cu teoriile altor sisteme filosofice, cu care, ce-i drept, nu ne-am fi aşteptat să fie, judecând după duşmănia ce şi-au arătat-o în trecut, anume: cu teoriile sistemului filosofic al lui Aristotel şi al lui Thomas din Aquino. Materialismul filosofic, prin teoria sa asupra rolului ce are inteligenţa omenească la formarea cunoştinţelor, se alipeşte la doctrina aristotelică, adoptată în urmă şi de reprezentantul catolicismului, de Thomas din Aquino. Materialismul respinge activitatea spontană a inteligenţei şi o reduce pe aceasta la rolul de oglindă, întocmai cum făcuse odată Aristotel şi Thomas din Aquino. „Avertizăm pe lectorii noştri – scrie unul dintre cei mai autorizaţi teologi catolici contemporani, fostul director al Institutului Catolic din Paris, doctorul A. Farges – că modernii sunt de acord a recunoaşte subiectului cugetător numai cunoştinţa sau intuiţiunea propriilor sale idei sau stări de conştiinţă, ceea ce revine, pe o cale indirectă, la certitudinea pur subiectivă, eul ajungând să fie singurul obiect de cunoştinţă; pe când toţi discipolii lui Aristotel şi ai lui’s [fântul] Thomas din Aquino susţin, dimpotrivă, că înaintea cunoştinţei sau intuiţiunii despre propriile idei există intuiţiunea directă a diverselor obiecte externe… Opoziţia radicală a acestor două doctrine, subiectivistă şi obiectivistă, este îndeajuns a diferenţia lămurit filosof ia tradiţională de filosof ia modernă.”[507]

507 A. Farges, Études philosophiques pour vulgariser les

Întreaga scriere a catolicului A. Farges este îndreptată în contra kantianismului şi sistemelor filosofice izvorâte dintr-însul, precum şi contra tuturor filosofilor contemporani care pun pe seama activităţii spontane a inteligenţei constituirea ştiinţei. După A. Farges, şi consecuent principiilor puse de Aristotel şi adoptate de sjfântul] Thomas, natura evidenţei este obiectivă, adică ea este o calitate a realităţii externe, indiferent de subiectivitatea omenească. „Pentru noi, obiectul extern pătrunde în simţul animat al subiectului, dacă nu cu substanţa sa impenetrabilă, dar cel puţin prin acţiunea sa fizică, căci acţiunea fizică este expresia firii obiectului, expresie mai mult sau mai puţin adecvată, dar în tot cazul expresie naturală, fiindcă firea prin esenţa ei este activă. Însă acţiunea agentului corespunde în pacient după axioma noastră fundamentală, şi din această cauză uniunea este făcută. Subiectul organic prinde în conştiinţa sa, prin o intuiţiune imediată, această acţiune străină, care îl izbeşte şi îl pătrunde; el, percepând vizibilitatea obiectului, simte şi evidenţa sa obiectivă, dimpreună cu certitudinea care decurge dintr-însa.”[508]

Obiectul este, aşadar, în afară de noi, şi cunoştinţa noastră despre dânsul este rezultatul acţiunei sale directe asupra simţurilor şi inteligenţei noastre; acţiune care, dacă nu face să pătrundă în subiect chiar calităţile reale ale

théories d*Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences, tome IX, La crise de la certitude, p. 24.

508 A. Farges, Op. cit., p. 314.

obiectului extern, totuşi este expresia naturală a acestora. Subiectul cugetător este ca un pacient gata să primească în conştiinţa sa acţiunea realităţii externe, fără să poată în ceva transforma natura acestei realităţi. „Teoria elementară a acţiunii şi a imprimării pasive a acestei acţiuni ne arată, în adevăr, că perceperea nu este decât acţiunea imprimată, şi că între ele nu poate fi nicio deosebire, deoarece nu este la mijloc decât o singură acţiune primită şi dată. Singura deosebire ce ar putea să fie ar consista în aceea că acţiunea dată ar putea fi numai în parte primită, după capacitatea mai mult sau mai puţin completă a pacientului, fără însă ca această deosebire să se întindă şi asupra naturii acţiunei; aşa cum, bunăoară, se întâmplă, după cum zice şi s [fântul] Thomas, că apa de mare primită în amforă este de aceeaşi natură precum cea din mare, deşi în mai mică cantitate.

Dacă simţurile noastre sunt organizate în aşa fel că pot percepe realităţi externe: imagini, figuri, sunete etc., aceasta probează desigur că aceste realităţi există…”[509]

Toate aceste afirmaţiuni pot fi subscrise şi de filosoful materialist. Între câteşitrele sistemele, aristotelic, teologic (al lui Thomas din Aquino) şi materialist, există această asemănare surprinzătoare şi câteşitrele sunt sisteme metafizice, fiindcă au pretenţiunea de a cunoaşte natura absolută a lucrurilor, aşa cum lucrurile sunt în sine, iar nu cum ele apar conştiinţei

509 A. Farges, Op. cit., p. 75.

omeneşti; şi câteştrele dau afirmaţiunilor lor o valoare independentă de condiţiile istorice ale culturii. Sistemul aristotelic postulează necesitatea şi universalitatea deducţiunilor sale pe baza intuiţiunei absolute pe care ar fi avut-o raţiunea, indiferent de condiţiile relative în care această raţiune funcţionează; sistemul teologic al lui Thomas din Aquino, de asemenea, postulează un criteriu obiectiv, pe baza căruia cunoştinţele sunt apărate de relativismul subiectiv al conştiinţei omeneşti; iar filosofia materialistă şi mecanistă, sigură pe existenţa reală a materiei şi a legilor sale, nu se mai preocupă de condiţiile cunoştinţei, şi admite ca pe un proces natural restrângerea acestor legi ale materiei în oglinda conştiinţei omeneşti. Câteşitrele sistemele sunt astfel metafizice, în comparaţie cu sistemele filosofiei ştiinţifice contemporane nouă, care evită a se pronunţa asupra naturii în sine a lucrurilor şi se mărginesc la descrierea sau cercetarea lucrurilor din punctul de vedere al conştiinţei omeneşti. Ştiinţa, după concepţiile filosofiei contemporane, este relativă, căci ea este elaborată în vederea cerinţelor personalităţii omeneşti; şi, tot după aceste concepţii, ea nu ajunge a fi vreodată definitivă, căci cerinţele personalităţii omeneşti sunt într-o continuă evoluţie. Ştiinţa sistemelor metafizice este, dimpotrivă, absolută şi definitivă, căci ea nu are niciun raport cu cerinţele personalităţii omeneşti, şi ea are pretenţiunea de a se afla dincolo de sfera oricărei influenţe subiective”.

2. – Cu constatarea acestei deosebiri între sistemele metafizice şi celelalte sisteme filosofice şi ştiinţifice, ne găsim însă în faţa unei probleme care ameninţă să pună în discuţie toate afirmaţiunile noastre de până acum. În adevăr, în tot şirul capitolelor precedente, dacă a fost o afirmare pe care noi ne-am crezut în drept să o înaintăm fără vreo rezervă, apoi a fost cea privitoare la corelaţia dintre diferitele elemente ale culturii şi personalitatea omenească. Am considerat arta, creştinismul şi ştiinţa ca determinate de condiţiile istorice ale dezvoltărei omeneşti, succedându-se şi influenţându-se în vederea unui scop comun. Principalul motiv care a determinat transformarea unei forme de cultură în alta a fost totdeauna, după părerea noastră, un motiv sufletesc, acela izvorât din tendinţa personalităţii omeneşti de a se extinde în gândire şi putere. Aşa ne-am explicat superioritatea creştinismului asupra culturii antice; aşa sprijinul pe care l-a găsit direcţia ştiinţei moderne în concepţiile creştinismului. În desfăşurarea metodelor şi teoriilor ştiinţifice, firul de legătură, care punea o continuitate între dânsele, era realizarea aceluiaşi motiv: lumânarea gândului împreunată cu puterea personalităţii.

Şi acum iată-ne în faţa a trei sisteme metafizice care pun premise de aşa natură, încât din ele nu poate să rezulte decât o afirmaţiune contrarie celei susţinute până aci de noi. Şi, ceea ce este încă şi mai grav, fiecare dintre aceste sisteme reprezintă câte o formă de cultură diferită: cel aristotelic, cultura antică, cel teologic,

al lui Thomas d'Aquino, cultura evului mediu, şi cel materialist, cultura secolului [al] XVII [-lea] şi [al] XVIII [-lea] în special; fiecare însă având pretenţiunea de a fi reprezentantul de frunte al culturii timpului în care s-a produs. Concluzia acestor trei sisteme, în ceea ce priveşte corelaţia dintre elementele culturii şi între personalitatea omenească, este cu totul alta decât aceea dată de noi mai sus. Pentru câteşitrele aceste sisteme există, între elementele cuprinse în cultura omenească, câteva elemente cu un caracter de necesitate şi universalitate aşa de evident, incit ele pot fi considerate ca dincolo de [sfera de] influenţă a personalităţii omului. Restul culturii omeneşti se poate schimba cu timpul, şi este lesne de înţeles pentru care cauză; aceste elemente rămân însă neschimbate, fiindcă ele nu sunt propriu-zis produsele activităţii omeneşti, a cărei schimbare de direcţie atrage şi schimbarea lor; ci ele, dimpotrivă, sunt oareşicum impuse, într-un mod special, activităţii omeneşti, şi aceasta trebuie să le urmeze lor din motive altele, mai superioare, de cum urmează celorlalte elemente ale culturii. Aceste elemente excepţionale sunt cele referitoare la cunoştinţa realităţii absolute, realitate care trebuie să formeze baza oricărei cunoştinţe ştiinţifice. Cunoştinţa realităţii absolute este considerată de câteşitrele sistemele ca în afară de orişice influenţă a personalităţii omului. Orişice motiv pornit din sfera personalităţii nu poate să modifice direcţia sau natura lor. Ele planează peste orişice subiectivitate. Ele constituie dar un fel de punct imobil în mijlocul

mobilităţii istoriei universale…

Negreşit, cele trei sisteme nu se învoiesc asupra denumirii acestor elemente excepţionale; fiecare crede că posedă lista cea mai exactă. Aristotel caută aceste elemente printre conceptele raţiunii antropomorfice. Thomas din Aquino, printre dogmele revelate de divinitate; materialismul, printre proprietăţile materiei… Dar, indiferent de denumirea schimbătoare a elementelor, existenţa acestora totuşi este afirmată, eu aceeaşi tărie, de către câteşitrele sistemele. Câteşitrele insistă asupra acelui fond de realitate absolută, asupra bazei metafizice pe care trebuie să se clădească orice sistematizare ştiinţifică. Şi cum acest fond de realitate absolută este în afară de influenţa personalităţii omeneşti, cunoştinţa asupra lui urmează să fie şi ea tot în afară de această influenţă. Prin urmare, cu toate că cele trei sisteme se contrazic între dânsele, problema principală pusă de ele rămâne totuşi nerezolvată în ceea ce priveşte teza noastră. De o parte avem o serie de fapte care ne pun în evidenţă legătura dintre ştiinţe şi diferitele perioade de cultură, şi pe baza cărora conchidem la relativitatea cunoştinţelor în genere; de altă parte, tendinţa susţinută prin sistemele metafizice de a despărţi ştiinţa de orişice legătură cu personalitatea omului şi, prin urmare, de a considera adevărul ca reflexul unei realităţi absolute, în care nicio corelaţie cu personalitatea nu are fiinţă. De o parte, o serie de fapte care dovedesc legătura fiecăruia din cele trei sisteme metafizice arătate, cu cultura timpului în care s-a

produs, şi de altă parte, străduinţa comună a câtor trele sistemele de a se ridica până la adevărul absolut, tăgăduind, în urma găsirii acestui adevăr sau pretins adevăr, orice urmă de legătură cu condiţiile istorice în care noi le-am arătat strâns puse. Astfel, sistemul aristotelic este rezultatul unei dezvoltări istorice seculare în cultura omenească; sistemul lui Thomas din Aquino şi cel materialist, de asemenea; fiecare nu poate fi înţeles decât înăuntrul timpului în care s-a produs; şi, cu toate acestea, fiecare dintre aceste sisteme are pretenţia de a fi în posesia adevărului absolut.

Negreşit, netemeinicia pretenţiei explică conflictul, atât între ele, cât şi între fiecare dintre ele şi celelalte sisteme filosofice sau ştiinţifice; dar tocmai producerea pretenţiei este o dovadă mai mult de importanţa ce o are problema însăşi. De unde vine încrederea acestor sisteme metafizice de a face afirmaţiuni ce trec de sfera personalităţii omeneşti? De unde pretenţia că mintea omenească poate găsi adevăruri universale şi necesare, când toate câte ating pe om sunt schimbătoare şi relative? De unde cunoştinţa unei realităţi absolute, când singura realitate cunoscută omului este cea experimentată prin practica lui, adică cea privită din punctul de vedere omenesc? Toate aceste întrebări sunt numai diferitele forme ale problemei formulate mai sus şi care aşteaptă o soluţie.

Care este această soluţie?

3. – Soluţia pe care o căutăm aci se găseşte în înţelegerea mai adâncă a naturii omului însuşi.

Istoria sistemelor filosofice ne face să întrezărim problema, dar această istorie nu ne dă soluţia. Problema însăşi depăşeşte cadrul activităţii ştiinţifice; ea priveşte întreaga fiinţă omenească. Problema întrezărită mai sus este problema sufletului omenesc însuşi.

De-aceea suntem nevoiţi să părăsim sfera ideală a culturii şi să ne coborâm în practica vieţii, care vine în mai directă atingere cu omul; să studiem credinţele zilnice ale acestuia, manifestaţiunile lui pe terenul politic şi economic, în sfârşit, pulsaţiunile adânci ale vieţii lui, din care pornesc toate celelalte dorinţe şi îndemnuri. Problema care se înfăţişează în sfera ideală a culturii sub forma unui conflict între sistemele metafizice şi celelalte sisteme de cunoştinţă – conflict greu de rezolvat, din cauza abstracţiunii termenilor –, poate că aci, în lumea vieţii practice, se va înfăţişa sub o formă mai accesibilă controlului şi deci judecăţii. Poate că stăruinţa ce pun filosofii metafizicieni de a descoperi o realitate necondiţionată de personalitatea noastră, şi, pe baza acesteia, o ştiinţă obiectivă, în înţelesul absolut al cuvântului, să fie sprijinită pe o tendinţă adâncă a sufletului nostru, tendinţă care să asigure, şi de aci înainte, continuitatea aceleiaşi stăruinţe la metafizicianii din viitor. Forate că funcţiunea de dezvoltare a personalităţii omeneşti să fie condiţionată de existenţa – sau iluzia – unei realităţi absolute, unui punct stabil în mijlocul mobilităţii generale.

Să cercetăm viaţa practică şi psihologia sufletului. Ce întâlnim aci?

În viaţa practică ar trebui să întâlnim, ca singură credinţă dominantă, credinţa în nestatornicia lumii. Totul e nestatornic; totul e o amăgire, privit din punctul de vedere al vieţii individuale. Cu ce vine el pe lume, şi cu ce pleacă el din lume, sărmanul individ muritor? Este de-ajuns o minută de reflexiune, pentru a găsi la această întrebare răspunsul fără replică. Din necunoscut vine pe lume şi în neant sfârşeşte. Între aceste două momente, o înşirare variată de imagini în care s-a întrupat cel venit şi dispărut pentru eternitate: a fost fiu, soţ, părinte, cetăţean… în conştiinţa lui au fluturat imagini, pe care el le-a ţinut drept realităţi, ca şi eul său; şi din cauza lor a simţit, gândit, pătimit… Apoi, cu stingerea conştiinţei lui, a dispărut tot. După el, vălul amăgirei continuă pentru alţii. Continuă? Aceasta nu o poate şti cel dispărut. Cu sfârşitul conştiinţei lui sfârşeşte tot. Pentru el realitatea există cât timp există şi actualitatea sufletului său: o clipită între două eternităţi.

Aceasta ar fi credinţa, dominantă ce ar trebui să întâlnim în lumea muritorilor. De fapt însă credinţa dominantă este e cu totul alta. Gândul nestatorniciei este un gând fără consecinţe practice. Alături de dânsul lumea îşi urmează cursul, şi încă din ce în ce mai sigură de propria-i statornicie. Locuinţa, munca, relaţiile, prevederile individului – prevederi care se concretizează în formele variate ale capitalului economic –, toate tind să depăşească interesele strict individuale. Muritorul, cu toată conştiinţa efemerităţii sale, caută să se înconjure de legi şi instituţii care

ţintesc eternitatea. Şi odată ce aceste legi şi instituţii sunt transformate în deprinderi, ele ajung să fie mai puternice decât interesele actuale ale individului. Individul le cedează lor şi se conformează lor, deşi ele adesea nu mai corespund scopului pentru care au fost alcătuite, pe simpla credinţă că ele reprezintă o realitate superioară realităţii intereselor actuale. Faptele din trecut sapă astfel un fel de vad pentru faptele viitorului, şi acestea din urmă trebuie să urmeze vadului, cu toate că individul nu-şi mai găseşte pe această cale propriul său interes. Este dar o tendinţă spre îndrumarea activităţii individuale înspre anumite forme tipice, care, cu cât sunt mai generale, cu atât capătă un plus de prestigiu. Şi cu câte greutăţi şi sacrificii din partea individului se operează, apoi, schimbarea cerută de noile interese ale actualităţii! Un obicei, o lege, o instituţie, într-un cuvânt, elementele culturii odată alcătuite, fie cât de necorespunzătoare ele vremii, au totuşi destulă forţă să reziste, fiindcă au apucat odată să existe. Conştiinţa individului, adevărata lor creatoare, în loc de a se simţi stăpâna lor, este cea dintâi gata să le fie sclavă. Aceste elemente, care constituie numai crusta externă în care activitatea individului a obişnuit să se învăluie, capătă în urmă o aşa importanţă, încât determină în genere orişice activitate. Individul ajunge a fi purtătorul anonim al acestei cruste; aceasta devenind adevărata realitate, şi individul, numai pacientul ei ocazional. Conştiinţa relativităţii se pierde, şi locul ei îl ocupă credinţa în statornicie.

Asemeni reflexiuni am mai avut prilejul să le

facem şi mai sus, când am vorbit despre ţ rezistenţa pe dire cultura antică o opunea creştinismului. Cu acea ocazie ziceam că toate formele de cultură, deşi sunt ieşite din concursul împrejurărilor, încearcă să oprească totuşi cursul acestor împrejurări, pentru a-şi aşterne pe statornicia lor un culcuş sigur, pe care ele să se eternizeze. Dar culcuşul pregătit este totdeauna vremelnic. Puterea generatoare a împrejurărilor biruieşte "puterea de coeziune a culturii, şi astfel aceasta este silită să se transforme veşnic în decursul veacurilor. Aşa fu silită cultura elină, prin puterea împrejurărilor, să se transforme şi să se încorporeze în parte în cultura creştină ce veni după dânsa; şi aceasta, la rândul ei apoi, fu silită să urmeze acelaşi proces mai departe. Nimic din ceea ce atinge şi completează pe om nu rămâne etern în faţa timpului. Şi cu toate acestea, nu e formă de cultură, nu este chiar lege şi instituţie socială care să nu se bucure, în timpul cât există, de încrederea nemărginită a conştiinţei omeneşti. Vremelnice apar toate, privite de sus, în înălţimea judecăţii istorice; durabile apar însă toate, privite de jos, prin conştiinţa individului.

De unde puterea acestei iluzii a statorniciei?

Să examinăm acum sufletul omenesc. Aceeaşi antinomie.

Potrivit constituţiei sale, sufletul ar trebui să înceapă prin a-şi cunoaşte stările sale proprii, înaintea oricărei cunoştinţe mai îndepărtate. Senzaţiile, emoţiile, motivele sale interne ar fi logic să-l préoccupé înaintea imaginilor lumii externe, despre care el nu poate avea decât o

cunoştinţă indirectă. Şi, cu toate acestea, se întâmplă contrariul. Prima grijă a sufletului omenesc este fixarea lumii externe, explicarea şi stăpânirea acesteia. Stările intime rămân pe al doilea plan, pentru mai târziu. Nici măcar precizarea acestor stări nu-l îngrijeşte pe suflet. Stările interne sunt proiectate, fără nicio critică, în complexul imaginilor externe; iar procesul lor intim, în loc să fie recunoscut ca atare, este trecut pe seama lumii înconjurătoare, dând naştere astfel concepţiilor antropomorfi ce. Viaţa sufletească, viaţa subiectivă înainte de toate, pare că nu poate să-şi ia avântul fără sprijinul ce-l dă iluzia unei realităţi obiective! Cuvintele chiar, cu care sunt denumite stările interne sufleteşti, le găsim împrumutate obiectelor externe.[510]

Care este explicarea acestui fapt? Este el datorit hazardului, sau este produsul unei legi fundamentale a sufletului însuşi?

Ipoteza hazardului este înlăturată prin generalitatea cu care faptul se produce. Nu poate fi datorit hazardului faptul ce revine periodic sub diferite forme de manifestare; el trebuie să fie produsul unei legi fundamentale a sufletului omenesc.

4. – Să păşim la formularea acestei legi. Dar nu direct; pentru următoarea consideraţiune:

Psihologia a fost considerată, încă de multă vreme, ca o ştiinţă nesigură, şi, ca atare,

---

510 H. Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung (trad. Bendixen, 1887), p. 2.

rezultatele ei au fost puse la îndoială, chiar şi atunci când aceleaşi rezultate erau confirmate de ştiinţele străine. Sub forma pe care le-o dădeau acestea din urmă, rezultatele erau crezute şi admise, pe când sub forma pe care le-o dedea psihologia, ele erau ţinute sub obrocul criticei. O lege psihologică, formulată direct prin ajutorul metodelor şi experienţei practicată de ştiinţa sufletului, riscă să fie primită cu neîncredere. Dacă aceleiaşi legi însă i se găseşte un analog în domeniul unei alte ştiinţe, încrederea se stabileşte şi pentru ea. Nu totdeauna dar calea cea mai scurtă este şi cea mai practică. În materie de psihologie se pare că, dimpotrivă, calea cea mai lungă este tocmai cea mai practică. Înainte ca psihologia să-şi spună adevărurile descoperite de dânsa, are nevoie de confirmarea altor ştiinţe. Ea este dar ca persoanele acele care nu sunt crezute decât pe garanţia martorilor. După confirmarea martorilor, vine şi încrederea în spusele sale.

Să începem dar cu formularea unei legi analoage celei căutate de noi, şi pe care să o luăm dintr-un domeniu străin psihologiei. Calea va fi mai lungă, dar va fi mai sigură.

În domeniul ştiinţelor exacte, celor mai exacte, este stabilită o lege care trece drept principiu pentru toate celelalte cunoştinţe speciale, atât este considerată de sigură şi universală: legea conservării energiei. Această lege este la locul de onoare în toate scrierile oamenilor de ştiinţă: „Dominând nu numai toată fizica, dar încă toate ştiinţele, principiul conservării energiei este considerat, cu drept

cuvânt, precum cea mai mare cucerire a cugetării contemporane. El luminează cu o lumină puternică Gestiunile cele mai diverse; înlesneşte ordinea în studiile cele mai variate; duce la interpretaţiunea clară şi coerentă a tuturor fenomenelor, care altfel ar părea fără nicio legătură între ele; procură raporturi numerice precise între mărimile care intervin în aceste fenomene.

Spiritele cele mai îndrăzneţe au în el o încredere instinctivă; şi în asaltul care s-a dat, în timpul din urmă, de câţiva teoreticieni cutezători, în contra principiilor generale ale fizicei, el a fost acela care a rezistat mai solid. La orice descoperire nouă, primul gând pe care îl au fizicianii este de a vedea întrucât această descoperire se acordă cu principiul conservării energiei, care, de altminteri, nu lipseşte niciodată de a procura inejicaţiuni preţioase asupra noului fenomen, ba chiar de a sugera adesea o descoperire suplimentară. În momentul de faţă el pare a nu fi contrazis în mod serios nici de proprietăţile extraordinare ale radiului; aşa că el datorează formei generale sub care este enunţat o aşa mlădiere, încât cu greu va fi abătut vreodată”. 86

Principiul conservării energiei cuprinde în sine însă o lege neverificabilă prin experienţă directă. Aceea ce experienţa poate verifica este o lege cu mult mai restrânsă şi anume: într-un sistem izolat de manifestări ale energiei – sistem izolat, adică neinfluenţabil de nicio altă formă de energie din afară –, diferitele manifestări se urmează după anumite – raporturi de echivalenţă.

Deoarece postulez, de la început, că nimic din ceea ce sistemul conţine în el nu se va pierde, şi nimic

66 H. Poincaré, La physique moderne, son évolution, p. 56.

pe deasupra nu se va adăuga, şi am găsit, prin experienţă, între formele de energie raporturi de echivalenţă, deduc că s-a păstrat constantă şi cantitatea totală de energie a sistemului. Singurul fapt în determinarea căruia intervine experienţa este măsurătoarea raportului de echivalenţă. Revenirea acestui raport în mod constant, m-a asigurat de păstrarea aceleiaşi cantităţi de energie din sistemul total izolat. Asigurarea însă este raţională, nu experimentală. Experimental n-am niciun mijloc să măsor cantitatea totală a energiei. Singura măsurătoare posibilă este între manifestaţiunile variate pe care le prezintă ea, înăuntrul său, această cantitate totală. Dacă, bunăoară, această cantitate totală ar pierde din conţinutul său o parte egală cu aceea pe care ar primi-o însă în schimb din afară, nicio experienţă n-ar putea să-mi constate acest fenomen, ce priveşte totalitatea. Întrucât raporturile între părţi rămân aceleaşi, întru atât se presupune că aceeaşi rămâne şi suma totală a energiei.

Prin urmare, principiul conservării energiei, în generalitatea sa, nu este susceptibil de a fi controlat prin experienţă. Experienţa omenească, încă o dată, nu priveşte decât măsurarea raporturilor de echivalenţă între diferitele forme ale energiei. O cantitate de energie calorică se

transformă totdeauna într-o cantitate fixă de energie electrică, sau de travaliu mecanic, sau de energie de poziţie etc.; acesta este faptul constatat experimental. Generalizarea lărgită, că suma tuturor formelor de energie este egală cu sine, adică constantă pentru toate timpurile, aceasta este. dedusă prin raţionament. Ea completează postulatul emis de la început, şi afară de care nicio măsurătoare experimentală nu se poate întreprinde, postulatul anume că suma tuturor formelor de energie ce se studiază este presupusă într-un sistem izolat, a cărui tendinţă e de a se conserva tot timpul neschimbat. Principiul conservării energiei este sugerat direct de acest postulat; el este o nouă formulare a lui, o formulare însă care ţine seamă de faptul experimental al transformării energiei după raporturile de echivalenţă.

Această legătură, dintre principiul sau legea conservării energiei şi postularea unui sistem complet izolat înăuntrul căruia se petrec diferitele transformări ale energiei, este arareori pusă în relief de către oamenii de ştiinţă. Ea nu este totuşi cu desăvârşire necunoscută, şi fruntaşii ştiinţei au totdeauna un cuvânt şi pentru dânsa. Cuvântul acesta însă pare unora supărător. Legătura în chestiune nu este de natură a întări pretenţiunile acelora care vor să găsească în ştiinţă adevărul absolut. Postularea sistemului complet izolat este considerată de fruntaşii ştiinţei ca o ipoteză. Absolut complet izolat nu este niciun sistem, ci numai cu aproximaţie, mai mult sau mai puţin izolat. Deci. urmează de la sine că nicio absolută

constanţă în conservarea energiei nu există, ci numai o constanţă aproximativă.[511]

Cu tot acest amestec însă de elemente raţionale, adică de elemente stabilite prin argumentare, fără posibilitate de a fi verificate prin experienţă, legea conservării energiei procură totuşi o bază destul de sigură pentru explicarea fenomenelor naturii. Caracterul ei aproximativ nu împiedică pe omul de ştiinţă exactă să-i acorde toată încrederea.

Émile Picard, o autoritate recunoscută în această materie, vorbind de explicarea mecanică a fenomenelor, explicare ce se bazează pe legea conservării energiei, zice textual: „Ce trebuie să înţeleagă cineva prin explicarea mecanică a fenomenelor? Aceasta este b chestiune asupra căreia suntem departe de a fi de acord. Dacă adoptăm punctele de vedere care preced (vezi

---

511 „L ensemble des travaux de Galilée, de Huygens et de Newton avait conduit à regarder que les circonstances déterminantes du mouvement produisent des accélérations. On fyit ainsi conduit à poser en principe que la rapidité avec laquelle change l’état dynamique d’un système isolé dépend d’une manière déterminée de son état statique seul. Il fut donc postuler, plus ou moins explicitement, que les changements infiniment petits qui surviennent dans un système isolé dependent uniquement de l’état actuel de celui-ci, c’est-à-dire que les accélérations de ses divers points sont des fonctions (que des lois physiques font connaître pour chaque catégorie de phénortiènes) des coordonnées de ces points. Ces relations constituent les équations différentielles du mouvement du système, et le produit de la masse par l’accélération qu’elles font connaître représente

nota din josul paginei), şi considerăm toate sistemele izolate ca fiind conservative, atunci nu mai este îndoială. Avem explicarea mecanică a unui fenomen în momentul când am ajuns, prin introducerea variabilelor trebuincioase, să-l privim ca făcând parte dintr-un sistem conservativ mai larg. Acest răspuns este precis, dar el implică urmărirea unui ţel aproape himeric, şi în tot cazul foarte teoretic. Dacă voim un răspuns mai practic, atunci trebuie să ne mulţumim cu ceva aproximativ, cum facem, de altminteri, maitotdeauna". 88

Şi după acest excurs, determinat din precauţiune, să revenim la problema noastră specială: la legea fundamentală pe care o căutăm pentru fenomenele sufleteşti mai sus enumerate. Cele zise asupra legii conservării energiei din lumea fizică ne prepară cel puţin în atâta, ca să nu fim aşa de pretenţioşi când este vorba de legile sufleteşti. O lege sufletească, dacă este să fie stabilită, presupune, prealabil, în domeniul fenomenelor sufleteşti, condiţii analoage cu acelea care se postulează de mintea omenească în domeniul fenomenelor fizice; în primul rând, presupune condiţia că fenomenele care se studiază aci aparţin şi ele unui sistem constant, aşa că relaţiile care se găsesc prin experienţă între fenomenele sufleteşti să poată fi considerate ca relaţii ale totalităţii sistemului, şi, prin urmare, să fie ridicate la rangul de legi explicative. Aşa este cazul în fizică. Relaţiile între fenomene, găsite prin experienţă, pe baza postulatului că toate fenomenele aparţin unui sistem constant de

energie, se transformă în legi* generale explicative. Simţim necesitatea relaţiei găsite prin experienţă, din aceea că simţim că această relaţie este o verigă din lanţul de cauzalitate a sistemului întreg. Trebuia să se întâmple această relaţie anumită, fiindcă ea era determinată de existenţa totului, la force agissant sur le point, provenant des autres parties du système; on a, dans chaque caz particulier, à discuter la possibilité de la mesure statique de ces forces.

On supposa en outre que tous les systèmes isolés sont conservatifs, en entendant par la eu il y a pour l ensemble des forces un potenţial dépendant uniquement de la position relative de ses diverses parties et que, par suite, la force vive du système (produit de la somme des masses par les carrés des vitesses), est une fonction de même nature. D'ailleurs cette hypothèse permet à elle seule de retrouver les expressions des accélérations en fonction des coordonnées, şi on admet, *et e est la un point capital*, que à un moment donné on peut se donner arbitrairement la position et la vitesse des points du système, de sorte que dans le mouvement de notre système de *n* points, îl y alt 6 *n* constantes arbitraires.

Ainsi se trouvèrent peu à peu élaborés les principes généraux de notre *Mécanique classique*... Nous avons supposé le système isolé". (E. Picard, *La Mécanique classique et ses approximations succesives*, în *Rivista di Scienza*, anno I, no. 1).

88 *Rivista di Scienza*, anno I, no. 1, p. 14.

Aceasta o înţelegea şi É. Picard, mai sus, când zicea că explicarea mecanică a unui fenomen este completă în momentul când ajungem să cunoaştem legătura fenomenului ca parte dintr-un sistem conservativ mai larg. Bunăoară, ne explicăm fenomenul căderii corpurilor spre centrul pământului prin aceea că am ajuns să considerăm fiecare corp care cade şi centrul pământului ca fiind părţile unui tot, şi deci fenomenul căderii este determinat de existenţa totului. Odată această legătură stabilită, relaţia particulară, găsită prin experienţă, se poate şi deduce din legea mai generală a totului. Aşa, în ce priveşte căderea corpurilor, pot să deduc legea după care un corp ridicat de la suprafaţa pământului va cădea, din legea generală a gravitaţiunii, care este legea sistemului întreg solar. Şi din momentul ce pot să deduc, pot şi să prevăd. Mişcarea corpurilor, care sunt cuprinse în sistemul solar, poate fi prevăzută, întrucât poate fi dedusă din legea generală a gravitaţiunii.[512]

---

512 „Nous avons commencé par supposer que nous nous occupions de systèmes purement mécaniques et qui portaient en eux mêmes leur devenir, c’est-à-dire que les manifestations des mouvements étaient indépendantes, dans ces systèmes, de toute autre forme d’activité (thermique, etc...). Dans ces conditions, la loi de la conservation de l’énergie mécanique s’est trouvée résulter pour nous de la définition même du système isolé. La loi de la conservation de l’énergie mécanique n’a été que la traduction dans un langage qui empruntait quelques unes de nos connaissances obtenues expérimentalement et quelques-unes de nos conventions précédement acceptées, de cette affirmation : le système considéré isolé

Prin urmare, dacă este să se stabilească şi în domeniul fenomenelor sufleteşti legi fundamentale explicative, cum s-au stabilit în domeniul fenomenelor fizice, prima condiţie ce trebuie îndeplinită este fixarea prealabilă a sistemului înăuntrul căruia fenomenele sufleteşti să apară ca părţile unui tot. Cu un cuvânt, trebuie să stabilim prealabil postulatul unei unităţi între diferitele. fenomene sufleteşti, pentru ca apoi raporturile găsite între acestea, prin experienţă, să ne apară ca raporturi cauzale şi necesare. Altminteri raporturile găsite vor trebui considerate ca nişte simple afirmaţiuni empirice, lipsite de facultatea de a putea funda vreodată prevederea.

De existenţa unei unităţi sufleteşti, găsim însă că nu s-au îndoit niciodată psihologii, deşi denumirea acestei unităţi a variat la dânşii în decursul timpului. Unii au denumit-o suflet; alţii, eu; alţii o scoboară, confundând-o cu individualitatea corpului; alţii o ridică până la noţiunea morală de persoană; etc.

Psihologii spiritualişti preferă prima denumire; criticiştii, pe cea de a doua; materialiştii, pe cea de a treia; moraliştii şi sociologii, pe cea din urmă etc.; asupra existenţei însăşi, acordul între ei este aproape unanim. Chiar şi psihologii care nu vor să acorde fenomenelor sufleteşti o cauzalitate deosebită de fenomenele

---

mécaniquement, ou si l’on préfère, porte de lui-même son devenir mécanique. La loi de la conservation de 1 énergie mécanique n’était donc qu’une définition retournée.“ Félix Le Dantec, Les lois naturelles. Réflexions d’un biologiste sur les sciences, 1904, p. 204.

fizice, şi le consideră pe cele dintâi ca simple epifenomene ale acestora din urmă, tot nu renunţă la ideea de unitate. Numai că unitatea postulată de ei se confundă sau cu individualitatea corpului, sau cu aceea a energiei cosmice, care reuneşte toate fenomenele naturii.

S-ar putea chiar susţine că unitatea sufletească a fost cunoscută oamenilor de ştiinţă înaintea unităţii naturii fizice, şi că ea a Contribuit la conceperea acestei din urmă, atât este de veche şi de răspândită în cultura omenească.

De altă parte însă, pe cât psihologii sunt de acord în a postula o unitate a fenomenelor sufleteşti, pe atât sunt tot ei de acord în a recunoaşte că tocmai această unitate a fost o mare piedică pentru progresul ştiinţei lor. Postulatul unităţii, în loc de a îmbia la cercetări experimentale, a fost o proptă a dogmatismului în toate ocaziile. După părerea psihologilor materialişti, toate rătăcirile psihologiei de până acum au fost cauzate de noţiunea sufletului; după psihologii spiritualişti, toate rătăcirile au fost cauzate de noţiunea materiei; după fiecare, cauza răului rezidă în denumirea cu care alţii au botezat unitatea sufletească.

Care este atunci adevărul? Este unitatea sufletească necesară pentru cercetarea fenomenelor sufleteşti „sau nu? Se poate susţine mai departe analogia pe care am stabilit-o noi mai sus, între aceea ce găsim în ştiinţele naturale şi aceea ce ar trebui să fie şi în ştiinţa sufletului? Mai este de dorit postularea unei unităţi sufleteşti?

Răspunsul nostru, cu toate aparenţele defavorabile ce-i vin împotrivă, nu poate fi decât afirmativ. Unitatea sufletească este un concept necesar pentru ştiinţa sufletului. Dar istoria acestei ştiinţe ne sileşte să adăugăm: când conceptul unităţii sufleteşti este un simplu concept, iar nu o existenţă metafizică.

Să ne explicăm.

Conceptul unităţii sufleteşti a fost departe de a se menţine în psihologia de până acum în rolul de concept ajutător pentru cercetările experimentale, aşa cum s-a menţinut conceptul unităţii energiei sau a materiei în ştiinţa mecanicii. Conceptul unităţii sufleteşti a voit să însemne ceva mai mult decât o ipoteză sugerată de experienţă; el a voit să fie o entitate cu însuşiri proprii, din care să se deducă apoi însuşirile vieţii sufleteşti în genere. De aci au provenit toate rătăcirile. Dacă conceptul unităţii sufleteşti ar fi păstrat rolul de simplă ipoteză ajutătoare, el n-ar fi fost botezat cu denumiri deosebite. N-ar fi fost ceartă dacă el este suflet, eu, persoană, materie etc.; ci ar fi fost un concept abstract, supraordinat raporturilor găsite între fenomenele sufleteşti, întocmai cum conceptul unităţii de energie este un concept abstract supraordinat diferitelor serii de fenomene pe care le prezintă experienţa. Din momentul ce şi dincoace, în domeniul ştiinţelor naturale, conceptul energiei ar lua caracterul unei entităţi metafizice cu însuşiri proprii, din care să se deducă apoi legile fenomenelor naturii, din momentul acela şi asupra lui ar începe cearta cum trebuie denumit. Unii ar găsi că natura sa intimă

este mai apropiată unei serii de fenomene decât alteia, alţii ar găsi altfel, şi atunci fiecare partidă ar propune o denumire deosebită. Acordul oamenilor de ştiinţă în ceea ce priveşte postulatul unităţii de energie se sprijină pe acordul lor tacit de a nu se întreba în ce consistă natura intimă a energiei, şi, în tot cazul, de a nu amesteca speculaţiile lor asupra acestei naturi în cunoaşterea fenomenelor experienţei.

Din lipsa unui asemenea acord au suferit însă psihologii. Aceştia au crezut, multă vreme, că vor ajunge mai curând la ţinta lor, speculând direct asupra entităţii cu care se identifică unitatea sufletului şi deducând din însuşirile acestei entităţi legile după care se înlănţuiesc fenomenele din experienţă. Mai mult încă, pentru mulţi eroarea lua un caracter şi mai grav. Unitatea sufletească nu numai că era considerată ca o entitate cu însuşiri proprii, dar încă această entitate intră în relaţie cu fenomenele sufleteşti, ca şi cum ar fi fost coordonată acestor fenomene, în loc de a le rămâne supraordinată. Astfel, vechii psihologi, mai ales, considerau sufletul ca având o individualitate aparte înăuntrul individualităţii omeneşti şi, ca atare, ca provocând fenomene deosebite de acelea pe care individualitatea omenească le deţinea din alte cauze. Cu alte cuvinte, sufletul nu mai însemna noţiunea în care se însumau toate fenomenele sufleteşti, ci o cauză specială pentru anumite fenomene. Cu chipul acesta noţiunea de suflet se îndepărta cu totul de

la rolul unei noţiuni de unitate sufletească.[513]

În psihologia contemporană această eroare este foarte mult evitată, dacă nu chiar înlăturată cu desăvârşire. Mai toţi psihologii ştiinţifici contemporani consideră sufletul, aşa cum trebuie luat ştiinţificeşte, ca un concept prin care se exprimă unitatea fenomenelor sufleteşti, iar nu ca o entitate metafizică.

H. Ebbinghaus, un psiholog de seamă al timpului nostru, dă, în această privinţă, o foarte nimerită ilustrare. „Să privim o plantă. Ea are rădăcină, crăci, frunze, celule; poartă flori, fructe etc. Întocmai ca şi organismul sufletesc, există organismul plantei, nu izolat şi de sine stătător în lume, ci legat în diferitele lui părţi, şi anume, bazat pe un substrat sau subiect cu care mintea îl crede însoţit. Separate de dânsele, florile, frunzele etc. nu mai reprezintă decât cu numele planta din care au fost despărţite... Şi care este substratul acestui organism? Care subiectul? care dă baza şi unitatea tuturor părţilor enumerate? Există oare o fiinţă elementară, independentă şi separabilă, în existenţa sa, de însuşi corpul organizmului? O realitate în afară de realităţile diferitelor părţi? Deloc... în genere, toate părţile separate, membrele, sau funcţiunile plantei, există numai ca un ce unit la un loc, şi acest ce unit la un loc consistă, iarăşi, numai în totalitatea diferitelor părţi unite. Şi aceasta nu în înţelesul unei

513 Dintre psihologii contimporani, L. William Stern, în scrierea sa Person und Sache, System der philosophischen Weltanschauung, a pus mai bine în evidenţă această veche eroare. Comp. vol. I, cap. II al acestei scrieri.

grămădiri laolaltă, cum se aude de multe ori, ci în înţelesul unei împreunări organice... Dacă se ia din organismul plantei, rând pe rând, toate părţile pe care el le cuprinde, se ajunge la anihilarea totală a organizmului însuşi. În urma părţilor ce s-au luat nu rămâne niciun rest care să reprezinte, fie sub forma cea mai sărăcăcioasă, existenţa vreunui adevărat substrat al organizmului. După luarea părţilor organizmului nu mai rămâne nimic...

Aşa şi nu altfel se petrece şi cu substratul sau subiectul sufletului... Cel ce conţine şi conţinutul nu sunt două lucruri deosebite şi independente. Cel ce conţine, adică subiectul care are când un gând, când altul, vede acum imaginea cerului albastru, în locul unde puţin înainte văzuse nouri, nu este altceva decât totalitatea în care se împreună toate senzaţiile, gândurile, dorinţele etc. Este o chestiune de perspectivă dacă în această totalitate deosebesc o parte, ca subiect care conţine, şi o parte care este conţinută... Precum în lumea organică, celulele, frunzele, nervii, corpusculele sângelui etc. nu le întâlnim separate, ci totdeauna împreunate în sisteme organice unitare, tot aşa şi în lumea sufletească.

Realităţile care le găsim aci sunt totdeauna părţile unor sisteme organice unitare; ele aparţin unui eu sau unităţi de cunoştinţă.”[514]

Din cauza acestei schimbări în înţelegerea sufletului, psihologia contemporană s-a numit

514 Grundzüge der Psychologie (1905), I, p. 10 şi urm.

„psihologia fără suflet”[515]. „Psihologia fără suflet”, adică psihologia care nu se mai preocupă de entitatea sufletului şi de însuşirile sale. „Sufletul”, ca şi „eul”, ca şi „persoana” etc., nu are o realitate deosebită de conţinutul său; întocmai cum, pentru fizică, noţiunea de energie. nu are o realitate alta în afară de aceea care se subsumează conceptului ei.

Din acest punct de vedere psihologia de astăzi se găseşte dar într-o situaţie analoagă celorlalte ştiinţe naturale. Unitatea sufletească este pentru dânsa o ipoteză tot atât de bine venită cum este ipoteza unităţii sistemelor izolate, sau a cantităţii de energie din mecanică.

Dar unitatea sufletească, să nu uităm, este o ipoteză ajutătoare, cum de altfel sunt toate ipotezele. Ea nu poate ţine locul ştiinţei însăşi; cel mult ea poate fi un sprijin sau un îndemn pentru cercetările experimentale, care ele constituie adevăratul fundament al ştiinţei definitive.

Legea fundamentală, pe care o căutăm noi, pentru a fi comparabilă legilor stabilite în domeniul celorlalte ştiinţe, trebuie dar să fie sprijinită pe un fond experimental. În special, pentru a fi comparabilă legii conservaţiiinii energiei din lumea fizică, ea trebuie să stabilească între fenomenele sufleteşti un raport care să fie analog cu acela pe care îl exprimă legea conservării energiei între fenomenele fizice; adică un raport dovedit experimental şi care să se poată

515 F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, II, p. 375 şi urm. [Vezi supra, p. 33, nota 52.]

lega direct cu ipoteza unităţii sufleteşti. Legea conservării energiei cuprinde, în adevăr, pe lângă ipoteza unităţii de energie totală, şi raportul de echivalenţă între diferitele forme de energie, raport stabilit prin măsurătoare experimentală. Raportul de echivalenţă este aşa de strâns legat de ipoteza unităţii de energie totală, încât se poate înfăţişa ca o consecinţă dedusă din aceasta din urmă; nu mai puţin însă, el este adevăratul fundament ştiinţific al legii, fiindcă el singur este verificabil prin experienţă. Măsurătoarea totalităţii de energie nu o putem face noi niciodată direct, aşa că, niciodată, în chipul acesta, n-am putea afirma conservarea în natură a aceleiaşi sume de energie, dar măsurătoarea raportului care se stabileşte la transformarea unei forme de energie în alta, aceasta o putem face; şi pe această măsurătoare ne şi fundăm pentru a formula o afirmaţiune cu un caracter aşa de general cum este aceea asupra conservării energiei din natură.

Este oare şi în lumea sufletească un asemenea raport, dovedit experimental şi în acelaşi timp în directă legătură cu ipoteza unităţii sufleteşti?

După părerea noastră, da. El este cuprins în legea psihofizică, aşa cum această lege este interpretată de marele filosof al timpului nostru, Wilhelm Wundt.

În ce consistă legea psihofizică şi care este interpretarea pe care i-o dă Wundt?

5. – Legea psihofizică este datorită

cercetărilor de fiziologie ale lui Ernst Heinrich Weber[516]. Acest fiziolog a observat că, pentru perceperea unei minime creşteri de senzaţie, sporul care trebuie să-l adăugăm la excitaţia primită stă cu această excitaţie într-un raport constant. Aşa, bunăoară, am o senzaţie de greutate pricinuită de greutatea unui kilogram. Dacă sporesc greutatea pentru a avea o diferenţă de senzaţie, observ că nu la orişice spor, fie cât de mic, al excitaţiei corespunde şi o diferenţă de senzaţie, ci sporul trebuie să fie într-un anumit raport cu excitaţia primitivă (adică un kilogram): să zicem, în raportul de 1/10. Pentru a avea dar în simţul meu o diferenţă apreciabilă peste senzaţia de 1 kilogram, trebuie să adaug la greutatea de 1 kilogram, cel puţin 100 g. Dacă aş fi avut ca senzaţie primitivă senzaţia unei greutăţi de 2 kg, mi-ar fi trebuit 200 g. pentru a păşi de la această senzaţie la o senzaţie imediat următoare; 300 g, dacă aş fi plecat de la senzaţia de 3 kg; 400 g, dacă aş fi plecat de la senzaţia de 4 kg; şi aşa mai departe, până la limita cea mai de sus a putinţei simţului de a aprecia greutăţile. Prin urmare, totdeauna minimul de creştere al senzaţiei a corespuns la un spor ce era de prevăzut mai dinainte, anume acela care formează cu greutatea imediat precedentă un raport constant de 1/10. Ne-ar întreba cineva: Ce greutate să adauge peste 1/2 kil pentru a percepe o senzaţie diferită de aceea care corespunde la greutatea aceasta de

516 W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie (1902), I, p. 493.

11/2 kil? Răspundem: Trebuie să adauge o greutate care să se găsească faţă de 1 1/2 kil. În raportul de 1/10, adică trebuie să adauge 150 g. Legea lui Weber este dar cât se poate de clară. Ea era de altminteri bănuită cu mult înaintea lui Weber. Matematicienii francezi din secolul al XVIII [-lea] o formulaseră aproape complet. Noi înşine, în viaţa noastră practică, o aplicăm cu toţii, fără să-i bănuim importanţa, ca o măsură de bun-simţ. Cine nu înţelege, bunăoară, că un câştig de loterie, să zicem 1.000 lei, nu produce o bucurie egală la toţi oamenii? Acei ce sunt bogaţi au să se bucure mai puţin decât acei ce sunt săraci. Şi bunul-simţ ne spune chiar că mijlocul de a procura la toţi o bucurie egală ar fi să proporţionăm câştigul după averea fiecăruia. Acel ce are avere de 100.000 lei trebuie să câştige îndoit ca acela care are avere 50.000, şi înzecit ca acela care are 10.000 lei, pentru ca bucuria să fie egală la toţi. Această prorocire, făcută după bunul simţ, este o aplicaţie a legii lui Weber.

Bineînţeles, ştiinţa psihologiei nu s-a oprit la aceste aplicaţii banale. Ea a urmărit verificarea legii în domeniul diferitelor categorii de fenomene sufleteşti, a căutat şi a reuşit să-i deie o formulare matematică. Pentru trebuinţa noastră însă, puţinele dezvoltări date mai sus sunt suficiente.

Care este interpretarea legii psihofizice? Fiziologii au identificat-o cu legea după care iritabilitatea substanţei nervoase se proporţionează excitaţiilor externe. Psihofizicianii propriu-zişi, după exemplul lui G. T. Fechner, au identificat-o cu legea care ar exprima raportul

între lumea sufletească şi lumea materială. Ambele identificări pot fi lăsate foarte bine; căci ele sugerează îndemnuri noi pentru cercetările experimentale. Importanţa legii este indiscutabilă, în ambele aceste interpretări care i se dau. Dar pe lângă aceste două interpretări, se poate da legii şi o interpretare mai largă, fără a se contrazice întru nimic faptele experimentale. Legea psihofizică poate anume să fie ridicată, în domeniul sufletesc, la rolul pe care îl are legea echivalenţei în lumea fizică. Ea poate fi considerată ca legea imediat subordonată postulatului unităţii sufleteşti şi să dobândească astfel, în domeniul sufletesc, o generalizare analoagă cu aceea pe care o are în domeniul lumii fizice legea conservării energiei.

Interpretarea lui Wilhelm Wundt ne înlesneşte, în adevăr, această generalizare.

Iată interpretarea marelui filosof: „Psihologiceşte, se poate verifica legea lui Weber prin experienţa obişnuită pe care o facem, că în conştiinţa noastră nu există decât o măsură relativă pentru măsurarea intensităţii diferitelor stări sufleteşti; că adică o stare de conştiinţă nu se poate măsura decât comparându-se unei alte stări de conştiinţă. Din acest punct de vedere se poate considera legea lui Weber ca fiind un caz special al unei legi mai generale; anume, a unei legi de relaţie, sau de relativitate a stărilor din conştiinţă. Şi atunci, legea lui Weber nu ar fi atât. o lege a senzaţiilor, ci o lege a apercepţiei... Căci este de la sine înţeles că legea lui Weber nu se poate referi direct la compararea excitaţiilor externe, ci la

compararea senzaţiilor care sunt provocate de excitaţii. Excitaţiile nu există pentru conştiinţa noastră decât ca senzaţii.”[517]

Pe baza acestei interpretări, legea psihofizică se prezintă ca o consecinţă directă a unităţii sufleteşti. Prin ajutorul unităţii sufleteşti devine, în sfârşit, explicabilă relativitatea ce se constată în măsurătoarea diferitelor stări de conştiinţă. Fără această unitate, creşterile de senzaţie ar, trebui să meargă direct proporţional cu sporurile excitaţiei externe. Dar fiindcă unitatea există, prin aceasta sunt aduse stările sufleteşti să se măsoare între dânsele, comparându-se. Raportul părţilor către totalitatea sufletească este raportul fundamental pe care conştiinţa îl aplică în orice măsurătoare. Legea psihofizică nu este decât verificarea experimentală, un caz special, al relaţiilor care se stabilesc între stările sufleteşti dinlăuntrul unei unităţi de conştiinţă.

Prin urmare, legea lui Weber s-ar putea generaliza astfel: între fenomenele sufleteşti există o dependenţă derivată din faptul unităţii lor. Această dependenţă, în cazul special al transformării unui spor de excitaţie într-o minimă creştere de senzaţie, are totdeauna o valoare numerică constantă (E = C. log. nat. R.).

Legea conservării energiei din lumea fizică nu se bucură de o factură logică superioară.

Dar, negreşit, asemuirea formală nu este o garanţie suficientă pentru validitatea unei legi.

---

517 Grundzüge der physiologischen Psychologie (1902), I, p. 541.

Legea conservării unităţii e sufleteşti – dacă ar fi ca ea să se ridice alături de legea conservării energiei din lumea fizică – trebuie să îndeplinească şi alte condiţii în afară de acelea ale logicei formale. Ea trebuie să reziste, înainte de toate, controlului experienţei; să exprime ceea ce există, nu ceea ce ar trebui să existe. Ea trebuie să aducă o explicare faptelor pe care le constatăm, atât în viaţa individuală, cât şi în viaţa socială.

De această îndatorire nu ţinem nici noi să o dispensăm.

6. – Legea de conservare a unităţii sufleteşti – sau, mai explicit, existenţa unor dependenţe cauzale între fenomenele sufleteşti, dependenţe care derivă din postulatul unităţii acestor fenomene – poate fi susţinută şi prin argumente de altă natură de cum s-a susţinut, în genere, până acum.

Fenomenele sufleteşti, pe lângă caracterele lor proprii, au toate caracterele fenomenelor organice. Astfel fiind, legile acestor din urmă, întrucât sunt generale, sunt aproximativ valabile şi pentru cele dintâi, între aceste legi generale găsim legea de corelaţie a organelor sau a funcţiunilor, admisă de toţi oamenii de ştiinţă. Ch. Darwin a avut cel dintâi meritul să o constate cu date precise şi să ţină seamă de ea pentru explicarea evoluţiei speciilor. „Sunt multe legi care dirijează evoluţia. Câteva dintre ele se pot preciza şi vor şi forma obiectul studiului nostru. Aci însă voi să vorbesc despre acea care s-ar putea numi legea corelaţiei între variaţiuni. Variaţiile

importante petrecute în embrion aduc după ele, probabil, şi variaţiuni în organismul matur. La monştri sunt fenomenele de corelaţie foarte curioase: E. Geoffroy Sainthilaire dă în această privinţă, în opera sa, exemple foarte numeroase. Cultivatorii de vite au făcut observaţia că mai totdeauna animalele cu picioare lungi au şi un cap mai lung. Câteva exemple de corelaţie sunt chiar mai mult decât curioase. Aşa, s-a găsit că pisicile albe" cu ochi albaştri sunt de regulă surde. Tait a restrâns această regulă la pisicile de sex bărbătesc. Avem exemple apoi de animale şi plante la care constatăm o corelaţie între culoare şi anumite particularităţi. Aşa, oile şi porcii albi sunt vătămaţi de anumite plante, pe când aceleaşi animale de culoare închisă nu sunt atinşi. Profesorul Wyman mi-a comunicat, tot în această privinţă, un caz şi mai instructiv. El a aflat de la un fermier din Virginia, pe care îl întrebase de ce are numai porci negri, că este silit să-i aleagă pe aceştia deoarece acei de altă culoare, îndată ce mănâncă rădăcina plantei Lachnanthes, sunt vătămaţi... Se ştie, apoi, că mai toţi câinii fără păr sunt şi cu dinţi slabi. Din contră, animalele cu mult păr, şi păr gros, au predispoziţia de a avea coarne lungi. Porumbeii cu picioare flocoase au printre degetele de la picioare o pieliţă. Porumbeii cu cioc scurt au picioare mici; iar cei cu cioc lung au picioare lungi."[518]

Tot Ch. Darwin, în aceeaşi scriere, întinde

518 Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (trad. D. Haek), p. 36.

aplicaţia legii de corelaţie şi asupra întregii faune şi flore a unui teritoriu. Nu numai diferitele organe sau funcţiuni ale animalului sunt în corelaţie între ele, dar chiar varietăţile de animale şi de plante care constituie fauna şi flora unei ţări. Acestea sunt, de altminteri, adevăruri recunoscute de către toţi naturalistă.

Astăzi, legea corelaţiei constituie o lege fundamentală pentru explicarea multor fenomene din domeniul naturii organice. Prin cerceţările botanistului olandez H. de Vries asupra mutaţiei speciilor[519] – mutaţia speciilor înseamnă pentru acest om de ştiinţă naşterea formelor noi organice graţie variaţiunilor bruşte, spontane, discontinue –, legea corelaţiei dobândeşte încă o importanţă şi mai mare. Conceptul mutaţiei face inutilă legea selecţiei, dar cu atât mai utilă devine acum legea corelaţiei organelor. Naşterea formelor nouă organice, dintr-odată, fără pregătirea selecţiei, nu se poate explica decât pe baza legii de corelaţie. Apariţia noui forme coincide cu stabilirea unui echilibru intern între diferitele funcţiuni ale organismului.

Legea corelaţiei se poate ea întinde şi la explicarea fenomenelor sufleteşti? Această convingere a fost susţinută cu multă măiestrie şi erudiţie de către filosoful francez H. Taine.[520]

Întocmai cum naturaliştii au constatat,

519 Hugo de Vries, Die Mutationstheorie, Versuch und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich, 2 vol. (1901 – 1903).
520 H. Taine, Essais de critique et d'histoire, Préface ; Histoire de la littérature anglaise, l, Introduction.

afirmă acesta din urmă,[521] că diversele organe ale unui animal depind unul de altul; că, spre exemplu, dinţii, stomacul, picioarele, creierul şi altele variază în seria lumii animale după o legătură constantă, care asigură unitatea fiecărui organism; tot aşa au constatat şi istoricii că aptitudinile şi dispoziţiile unui individ, unei rase sau unei epoci sunt legate între dânsele în aşa mod, că alteraţiunea uneia dintre ele, produsă într-un individ învecinat, sau într-o grupă socială apropiată, produce o alteraţiune proporţională în tot sistemul. După cum dezvoltarea exagerată sau sleirea unui organ fiziologic atrage după sine o schimbare corelativă în celelalte organe fiziologice, tot astfel şi exagerarea sau sleirea unei dispoziţii sufleteşti înăuntrul sistemului în care se găseşte aceasta. „Cultura unui popor constituie o unitate, şi diversele sale elemente sunt legate între ele ca şi părţile unui organism. După cum, într-un animal, instinctele, dinţii, membrele, coloana vertebrală, aparatul muşcular, sunt legate între ele în aşa chip, că variaţiunea uneia determină în toate celelalte o variaţiune corespondentă, şi un naturalist cunoscător poate, din câteva fragmente găsite, să reconstituie prin raţionament corpul aproape în întregime; tot aşa, într-o cultură oarecare, religia, filosofia, structura familiei, literatura, artele constituie un sistem în care orice schimbare locală atrage după dânsa o schimbare generală, şi un istoric experimentat, din cunoaşterea unei porţiuni, restrânse, poate să

521 Essais de critique et d'histoire, p. XXVI şi urm.

întrevadă şi să prezică restul. Nimic nu rămâne vag în această dependenţă mutuală. Aceea ce regulează dependenţa mutuală dinlăuntrul unui corp animal este, mai întâi, tendinţa ei de a manifesta un anumit tip primordial, şi apoi necesitatea de a fi în posesiunea organelor care să-i poată satisface trebuinţele şi mai ales continuitatea vieţii. Iar înăuntrul unei culturi, regularea dependenţei mutuale se susţine prin aceea că în fiecare mare creaţie omenească este prezent un element producător, care este prezent şi în celelalte creaţii înconjurătoare – o facultate, o aptitudine, o dispoziţie eficace şi dominantă –, care, având un caracter propriu, introduce acest caracter în toate operaţiunile la care el participă, şi astfel, după variaţiunile sale, determină şi variaţiunile tuturor celorlalte opere cu care se găseşte el în atingere.”[522]

Toată filosofi a lui H. Taine este influenţată de teoria dependenţelor mutuale sau a corelaţiei. Această teorie, care presupune unitatea fenomenelor între care dependenţele mutuale se stabilesc – fără această unitate, dependenţele ar fi lipsite de caracterul de necesitate logică –, găseşte pretutindeni astăzi partizani. Ea nu este universal admisă, bineînţeles – şi legea conservării energiei din lumea fizică întâmpină încă neîncrezători –, gândirea ştiinţifică a epocii noastre însă nu o contrazice. Noţiunea sufletului, primită de psihologia contemporană, cum am avut ocazia să vedem mai sus, se acordă cu dânsa.

522 Histoire de la littérature anglaise, p. XI.

Deocamdată aceasta ne este de-ajuns.

Pe temeiul acestei legi a dependenţelor mutuale şi necesare între fenomenele sufleteşti vom încerca şi noi, mai întâi, o explicare a celor afirmate în paginile precedente şi, în urmă, o verificare a ei prin noi fapte din câmpul vieţii sufleteşti a individului şi a societăţii; o verificare care să ne ducă (dacă mijloacele ne vor fi la înălţimea intenţiilor), la o mai bună înţelegere a energiei sufleteşti însăşi.

CAPITOLUL II

Aplicarea legii dependenţelor mutuale la explicarea raportului dintre ştiinţă şi creştinism. 2. – înclinarea intimă a sistemelor metafizice. Credinţa într-o lume obiectivă, necondiţionată de conştiinţa omenească. Contradicţia între sistemele filosofice explicată prin legea unităţii de conştiinţă. Metoda dialectică a lui Hegel. 3. – Analiza actului de judecată. Elementul intuitiv şi conştiinţa activităţii proprii. Deosebirea între percepţia pasivă şi judecată din punct de vedere logic şi psihologic. Convingerea logică. 4. – Tendinţele înnăscute ale conştiinţei, care determină actul convingerii. Criteriul metafizic şi criteriul relativist. Condiţionarea reciprocă a acestora. Progresul ştiinţei ca rezultat al luptei între tendinţa metafizică şi tendinţa relativistă. 5. – Explicarea cauzală dată de psihologie, în deosebire de cea logică şi istorică. Rolul activităţii aperceptive în actul judecăţii. Sentimentul ca element determinant în producerea convingerii.

Sentimentul explică lupta între criteriile opuse ale adevărului. 6. – Aplicaţii.

Concluzie.

1. – Legea dependenţelor mutuale dintre diferiţi factori ai culturii ne explică legătura dintre creştinism şi ştiinţa modernă, pe care am constatat-o în paginile precedente. Din momentul ce perspectiva sufletească a omului se schimbase, şi într-un mod atât de radical, vechea direcţie ştiinţifică urmată de filosofii elini devenise cu neputinţă de susţinut. Omul, transformat prin creştinism, cerea de la ştiinţă satisfacerea unor noi trebuinţe ideale. Satisfacerea acestor noi trebuinţe aduse după sine dezvoltarea ştiinţei experimentale; şi cu aceasta, descoperirea legilor cauzale după care se explică succesiunea fenomenelor naturii.

Înţelegând această lege a dependinţelor mutuale între factorii culturii, nu mai suntem miraţi când constatăm că a putut fi, în dezvoltarea lor istorică, o aşa de intimă legătură între ştiinţă şi creştinism, deşi fiecare dintre aceste două se prezintă în aparenţă ca doi factori culturali care se duşmănesc de moarte. Ştiinţa modernă şi creştinismul sunt în strânsă corelaţie, nu din cauza vreunei identităţi în natura lor, ci prin faptul subsumării lor sub unitatea culturii europene; izolat luate fiecare, ele pot prezintă o alcătuire şi o tendinţă contrară una alteia, dar ca părţi ale unui tot ele se completează şi se susţin. Am văzut îndeajuns, de altminteri, cât de necesară a fost apariţia creştinismului pentru înlăturarea ştiinţei

antice şi pregătirea unui drum favorabil ştiinţei moderne. O perspectivă nouă se deschidea inteligenţii omeneşti prin îndreptarea atenţiunii asupra mişcării în natură, fenomen atât de nesocotit de ştiinţa antică; dar această îndreptare de atenţiune nu era cu putinţă înainte de ce întreg sufletul să fi fost străbătut până în adâncul său de îngrijorarea zilei din urmă, a zilei de judecată! Când raza vederii se dirijează în sus, acel ce are ochi pentru a vedea vede ceea ce este sus; dar mai întâi trebuie dată noua direcţie a razei. Şi maimuţele ar progresa repede, dacă ele ar lua obiceiul să meargă în două picioare, să ţină capul sus şi să privească drept înainte. Atunci şi creierul lor s-ar dezvolta, în urma unei schimbări în statură! Dar obiceiul de a privi în sus cine să-l dea maimuţelor? Trebuie să fie un interes puternic care să le determine şi să le silească apoi să-l şi continue: un interes tot aşa de puternic, cum a fost acela care a constrâns pe om să se ridice în două picioare…

Religia nouă, a creştinismului, a determinat pe om să privească cu ochii inteligenţei sale în altă parte de cum privea omul antichităţii. După ce privirea a fost îndreptată în altă parte, inteligenţa şi-a urmat legile sale proprii, a ajuns la principii şi metode diferite de acelea ale creştinismului. Dependenţa între factorii culturii nu presupune dar identitatea de natură a acestor factori, ci numai cooperarea lor pentru susţinerea unităţii căreia ei se subsumează. Identitatea de natură nu o întâlnim nici între elementele sau funcţiunile organismului animal. Pentru ca

unitatea acestuia să se păstreze, este nevoie, dimpotrivă, de o cât mai întinsă diferenţiere.

2. – Legea aceloraşi dependenţe mutuale ne dă şi explicarea contradicţiei în care se găsesc sistemele metafizice enumerate mai sus, cu tendinţa în general acceptată astăzi de către ştiinţa modernă.

Metafizicienii din toate timpurile au ţinut să afirme posibilitatea unei cunoştinţe absolute; şi, prin urmare, au ţinut să afirme că mintea omului poate pătrunde până la înţelegerea realităţii absolute. Atât mijloacele cunoaşterii, cât şi realitatea însăşi n-au fost aceleaşi pentru toţi metafizicienii. Unii s-au încrezut în datele simţurilor, alţii, în datele raţiunii; unii au admis realitatea materiei, alţii, pe aceea a spiritului etc. Tendinţa lor fundamentală singură a rămas la toţi aceeaşi. Toţi au simţit că ştiinţa omului ar fi fără valoare, dacă nu ar fi sprijinită pe ceva indiscutabil, neatârnat de subiectivitatea conştiinţei. Materia, spiritul care se identifică cu divinul etc., ceva, în sfârşit, trebuie să fie etern şi în afară de om; de asemeni, impresiunea pe care o face una dintre aceste realităţi (după cum este recunoscută de sistemul metafizicianului) asupra omului trebuie să fie şi ea posibilă într-un mod nediscutabil şi fără a suferi vreo atingere din partea subiectivităţii. Metafizicianul nu se poate împăca cu relativismul universal, fie el afirmat sub forma kantianismului, fie sub aceea a pozitivismului, ori [a] scepticismului, ori a pragmatismului etc. Sub orişice formă ar fi dat

criteriul adevărului, din moment ce se admite că realitatea nu este stabilită în chip neîndoios, identică pentru toate timpurile şi pentru toate locurile, prin urmare în afară de orişice atingere cu subiectivitatea conştiinţei omeneşti, metafizicianul consideră ştiinţa ca necompletă. Înclinarea sa cea mai intimă este să găsească un reazim sigur, pe care să se sprijine principiile şi metodele ştiinţifice. Criteriul adevărului, stabilit numai pe unitatea formală a apercepţiei, sau pe reuşita lui practică, sau pe acordul tuturor inteligenţelor în înţelegerea lui, îi pare metafizicianului un criteriu veşnic ameninţat să se schimbe, în special metafizicianului teolog îi este frică că un asemenea criteriu, care dintr-un moment într-altul se poate schimba, ar aduce în discuţie chiar existenţa divinităţii. Metafizicianul vrea un diteriu superior criteriilor relative pe care le stabilesc condiţiile de dezvoltare ale conştiinţei omeneşti! El vrea adevărul pur obiectiv, un fel de etalon absolut invariabil, după care să se măsoare afirmaţiunile făcute de conştiinţa omenească, oricare ar fi condiţiile de dezvoltare ale acesteia.

Această tendinţă metafizică – sau mai bine zis metapsihică – nu o împărtăşesc numai metafiziciani ideologi; ea este o tendinţă cu mult mai răspândită; ea este tendinţa cea mai răspândită în rândul făpturilor omeneşti. Tendinţa contrară, care se opreşte la teoria că ştiinţa este o creaţie a conştiinţei omeneşti, creaţie determinată, negreşit, de legi formale şi materiale, dar în fond constrânsă să evolueze cu condiţiile acestei conştiinţe, este departe de a

avea de partea sa aderarea mulţimii. Mulţimea oamenilor este prin instinct de partea metafizicii şi împotriva relativismului unui Kant, unui A. Comte, unui William James etc. Negreşit că aceştia din urmă au mai mulţi aderenţi în cercul oamenilor de ştiinţă specialişti şi mai ales în cercul filosofilor; dar şi aceştia constituie o infim de mică elită faţă de restul mulţimii. Cei mulţi cred în realitatea absolută a materiei, sau a lui Dumnezeu, spiritul universal; precum şi în datele simţului sau ale raţiunii. Pe câtă vreme oamenii de ştiinţă specială şi filosofii, prin practica reflexiunii critice, îngrămădesc argumente în sprijinul relativităţii cunoştinţei, mulţimea continuă să urmeze metafizicii.

De unde provine oare această contradicţie?

Părerea noastră este că această contradicţie vine iarăşi din faptul dependenţelor mutuale sau al corelaţiei părţilor care intră în unitatea conştiinţei omeneşti. Unitatea de conştiinţă condiţionează procesul diferenţierii funcţiunilor cuprinse într-însa; ea împinge la punerea acestora în raporturi de contrarietate şi chiar de contradicţie. Faptul unităţii condiţionează lupta între funcţiuni. Între funcţiuni neconvergente nu ar fi luptă, negreşit; fiecare şi-ar urma fără ştirbire, cursul său înainte. Dar unitatea aduce convergenţa, şi, prin urmare, lupta. Lupta se înţelege numai între părţile unei unităţi, cum a bănuit-o, de altminteri, cu mai bine de două mii de ani înaintea noastră, filosoful Heraclit. „συάψιες όλα και ούχ όλα, συμεδομενον διαδεδόμενον, συναίδον διαίδον, καί έκ πάντω έν και έξ ένός

πάντα” 102

Viaţa este o luptă, fiindcă este în acelaşi timp afirmarea unei unităţi superioare între elementele naturii. Fără această unitate, singura lege a naturii ar fi legea inerţiei, adică persistarea fiecărui element în poziţia sau în mişcarea sa iniţială.

Tendinţa spre metafizică şi tendinţa spre relativismul cunoştinţelor; sau, exprimate după obiectul pe care îl au în vedere, tendinţa de a găsi centrul de gravitate al ştiinţei în obiectul independent de condiţiile conştiinţei omeneşti, şi tendinţa contrară, de a găsi acelaşi centru în condiţiile subiective ale conştiinţei, se completează una pe alta, din punctul de vedere al unităţii lor. Progresul culturii idéale este determinat de existenţa acestor două tendinţe contrarii. Ele se manifestă în fiecare epocă, deşi sub forme diferite. Ele produc separaţia cugetătorilor în două tabere ce se combat şi se duşmănesc! Din ele să alcătuieşte drama intimă a dezvoltării intelectului omenesc.

Filosofii de odinioară botezau conflictul între asemeni tendinţe o luptă între antiteze. Hegel, în special, a recunoscut cu toată claritatea importanţa acestui conflict, şi a făcut din structura sa formală bolta metodei sale dialectice. Teza-antiteza se reunesc în unitatea sintezei, care, din nou, apoi, continuă să se desfăşure după acelaşi proces tipic. Fiecare afirmare a conştiinţei omeneşti determină motivele distrugerii sale, şi prin aceasta determină cursul evolutiv al conştiinţei spre sinteza definitivă. Dialectica lui

Hegel a găsit în urma lui o mulţime de adepţi, care au aplicat-o în toate ramurile de activitate ale sufletului omenesc.

În nicio manifestare sufletească însă acest conflict nu se ilustrează atât de clar că în operaţiunile logice ale inteligenţei. În judecată, în raţionament, în sistematizările ştiinţifice în genere, ea se poate urmări la fiece pas şi sub cele mai variate înfăţişări. Aceasta a fost poate şi cauza pentru ce Hegel, filosoful care a întrezărit-o aşa de clar, a exagerat să o identifice cu o lege dialectică, adică logică, şi să transforme, sub influenţa ei, întreaga dezvoltare a culturii într-un proces de logică abstractă. Dar unilateralitatea lui Hegel are un avantaj. Ea indică cercetătorului care se încumetă în rezolvarea acestei probleme calea pe care s-o urmeze la început, până să ajungă a îmbrăţişa cu o privire limpede întreg câmpul ce are de explorat.

Să începem dar şi noi, după exemplul lui Hegel, cu operaţiunile logice.

3. – În actul cel mai elementar al raţionamentului nostru sunt date două elemente care pot servi fiecare ca germine pentru câte o tendinţă separată. Un element consistă în intuiţiunea obiectivă sau reprezentarea acesteia, pe care acel ce judecă o recunoaşte oarecum ca impusă din afară; şi un al doilea element, elementul activ, care consistă în conştiinţa activităţii proprii. Orice afirmare este adaptarea acestei activităţi

102 „împreunări sunt: totul şi partea, pacea şi discordia, înţelegerea şi neînţelegerea, şi de tot depinde partea şi de parte totul”. Comp. H. Diels, Op. cit., p. 68. r proprii la o anumită intuiţiune sau reprezentare. Perceperea în mod pasiv a intuiţiunii singure nu este încă o judecată; ea devine o judecată de îndată ce intervine conştiinţa activităţii proprii. De îndată ce prezenţa elementului obiectiv este pusă în acord cu conştiinţa activităţii proprii, se produce aceea ce numim actul judecăţii. Persoana care judecă, prin actul judecăţii sale se simte legată de intuiţiunea sau reprezentarea asupra căreia şi-a îndreptat conştiinţa, este oarecum un fel de garant al ei. În perceperea pasivă lipseşte acest raport de legătură. Aci, persoana care percepe sau afirmă nu garantează cu ceva de la ea; ea oglindeşte numai aceea ce se găseşte în conştiinţa sa. Negreşit, cazul acestei perceperi pasive este mai mult ideal; căci în realitate niciodată o conştiinţă nu răsfrânge conţinutul intuiţiei, fără ca să adauge la acest conţinut şi ceva din reflexul propriei sale activităţi. Şi tot ideal este cazul contrar, al judecăţii pur active, adică cazul în care persoana ar fi să ia act numai de propria sa activitate, fără să se raporte la nimic obiectiv. Perceperea pur pasivă şi activitatea pur activă sunt numai abstracţiuni ştiinţifice; în realitate, atât în perceperea aşa-zisă pasivă sunt momente împrumutate din activitatea proprie, precum şi în judecata cea mai subiectivă sunt momente împrumutate intuiţiunii sau reprezentării acesteia. Între cele două extreme se înşiră actele de

percepere şi de judecată, şi anume, cu cât mai apropiate de un capăt, acela al oglindirii pasive în conştiinţă: actele de intuiţie; şi cu cât mai apropiate de celălalt capăt, acela al activităţii proprii: actele de judecată; fără însă ca între aceste două categorii să fie o linie de demarcaţiune precisă. Linia de demarcaţiune o introducem arbitrar, după punctul de vedere în care ne găsim. În conformitate cu natura lucrurilor, nici n-ar trebui să o introducem, ci să ne mărginim a constata legea după care actele noastre de conştiinţă se pot grupa în anumită serie, sfat pe care ştiinţa care se ocupă cu natura fenomenelor sufleteşti, psihologia, îl şi urmează. Dacă totuşi o introducem, aceasta o facem nu pentru a corespunde naturii lucrurilor, ci pentru a corespunde unui interes special ştiinţific. În adevăr, pe când psihologia lasă la o parte linia de demarcaţiune de mai sus, logica, ştiinţa normativă, adică ştiinţa care tinde să răspundă la un scop al activităţii omeneşti, insistă, din contră, asupra ei. Logica ţine tocmai să precizeze unde încetează intuiţia propriu-zisă şi unde începe judecata. Pentru ea principalul interes este să ştie unde începe garantarea personală, de care vorbeam mai sus, adică, unde începe adaptarea conştientă a activităţii proprii la elementul obiectiv. Psihologul vede în demarcaţiunea dintre intuiţie propriu-zisă şi judecată o chestiune de gradaţiune, pe când logicianul, o chestiune de primă importanţă pentru constituirea ştiinţei sale.

Să revenim acum cu câteva exemple asupra acestei distincţiuni.

Iată câteva afirmaţiuni, în care găsim exprimate stările de conştiinţă ale unui individ: „Vai!”, „Mă doare!”, „Fulgeră!”, „Gheorghe a venit”, „Soarele încălzeşte”, „Câinele e carnivor”, „Frecarea a doua corpuri produce căldură”, „Un unghi drept = 90 de grade”, „Ipoteza geocentrică este greşită”, „Ştiinţa este o putere” etc. Toate aceste afirmaţiuni, fiind exprimate prin cuvinte, sunt, în acelaşi timp, şi judecăţi. Cuvântul prin sine însuşi, acolo unde el se adaugă, face să dispară caracterul de intuiţie propriu-zis pasivă. Cel ce întrebuinţează cuvântul, adaugă, în acelaşi timp, şi reflexiunea asupra înţelesului pe care *el* îl dă cuvântului, prin urmare încetează de a exprima în mod cu desăvârşire pasiv actele sale de conştiinţă. Intuiţia curat pasivă este necomunicabilă. Cu toată această rezervă însă, ce diferenţă între afirmaţiunile de mai sus! Primele trei – „Vai!”, „Mă doare!”, „Fulgeră!” – cuprind elementul activităţii proprii într-o măsură aşa de redusă, încât aproape că este greu de deosebit. „Vai!”, luat ca act de judecată, ar însemna cel mult că acel ce proferă această interjecţiune ia de martoră conştiinţa sa, că el este stăpânit în adevăr de o senzaţie sau de un sentiment dureros; tot aşa şi în ceea ce priveşte afirmaţiunile „Mă doare!”, „Fulgeră!”; în amândouă aceste afirmaţiuni elementul obiectiv predomină. În cele următoare două afirmaţiuni însă, proporţia începe să se schimbe în avantajul activităţii proprii personale. „Gheorghe a venit”, „Soarele încălzeşte” cuprind încă, ce e drept, în primul rând atestarea intuiţiunilor lui Gheorghe şi a soarelui, dar nu fără

un amestec al activităţii personale. În intuiţiunea lui Gheorghe şi a soarelui se cuprind mai multe note decât sunt explicit relatate. Acel care a proferat aceste două afirmaţiuni a făcut o alegere între aceste note: a ales pentru Gheorghe numai nota că „a venit”, şi pentru soare, că „încălzeşte”. Ar fi putut alege altele, negreşit. Dacă a ales pe aceste două, şi nu altele, cauza este desigur că pe aceste două le credea el mai interesante, sau avea un interes să le releveze. În judecata sa găsim, pe lângă elementul obiectiv, cel dat prin intuiţiune, şi elementul activ, cel care consistă în alegerea operată de conştiinţă. În aceste două exemple distincţiunea devine dar clară. Şi mai clară devine ea încă în exemplele care urmează. „Câinele e carnivor”. De ce însă carnivor? Pe ce se fundează oare acela ce afirmă această însuşire a câinelui? Pe intuiţiunea unui câine care mănâncă? Nu; căci aceasta nu l-ar îndritui să generalizeze. Acel ce face o asemenea afirmare se fundează pe experienţa sa personală, experienţă rezumată în cuvântul de „carnivor”, care se leagă apoi de intuiţiunea sau reprezentarea câinelui. Fără această experienţă personală, generalizată, şi în urmă adaptată la intuiţiunea câinelui, judecata nu s-ar fi produs. Conştiinţa celui ce judecă a făcut posibilă judecata prin aceea că a făcut posibilă legătura între experienţa trecută şi cea actuală. În celelalte exemple, partea de activitate personală devine încă şi mai importantă. În exemplul „Frecarea corpurilor produce căldură”, intuiţiunea se mai păstrează; tot astfel şi în exemplul geometric „Unghiul drept este egal cu 90 de

grade”; dar în cele din urmă două intuiţiunea aproape că dispare, sau, în tot cazul, se scoboară la rolul cu totul secundar de a constitui un fel de „provocare” numai pentru activitatea personală. „Ipoteza geocentrică este greşită”, „Ştiinţa este o putere”, cuprind, ca judecăţi, intuiţiuni aşa de evaporate, încât cu greu se pot preciza. Adeseori acel ce face asemeni judecăţi chiar înlocuieşte intuiţiunile, pe unele cu altele, fără ca rezultatul să se resimtă. Ipoteza geocentrică, bunăoară, se poate demonstra ca greşită, fie că se referă la imaginea pământului, fie că se referă la orice altă imagină geometrică corespunzătoare. Originalitatea judecăţii nu stă în precizarea imagine! intuitive primitive, cât în acordul activităţii personale cu această imagină. Cel ce vrea să mă convingă despre adevărul cuprins în judecata asupra ipotezei geocentrice, n-are deloc intenţia de a-mi îmbogăţi intuiţiunea mea despre pământ cu nota cea nouă a învârtirii pământului împrejurul soarelui – îmbogăţire care, de altminteri, poate că nici n-ar putea-o obţine asupra imagine! reale a pământului, ci asupra unei imagini corespunzătoare, geometrice, bunăoară o sferă oarecare, pe care am să mi-o închipuiesc că ţine locul pământului –, ci intenţia sa este să-mi suprime, teoretic vorbind, din minte iluzia ce am despre starea pe loc a pământului şi învârtirea celorlalte corpuri cereşti în jurul acestuia, pentru ca în urma acestei suprimări să-mi fie posibilă o mai bună înţelegere a poziţiei mele faţă de multe alte intuiţiuni. Primul interes pe care îl urmăreşte cel ce face asemeni judecăţi

este dar nu atât afirmarea unei intuiţiuni, cât mai mult afirmarea unei îndrumări exacte a activităţii omeneşti; o confirmare a experienţei de până aci, în unele cazuri, o propunere asupra experienţei viitoare, în alte cazuri. Ţinta atenţiunii se deplasează în judecăţile operate, fixându-se tot mai mult asupra relaţiei în care se găseşte conştiinţa faţă de elementele obiective care sunt impuse acesteia oarecum din afară, în judecăţile cu desăvârşire abstracte, originalitatea afirmaţiunii stă exclusiv numai în întrevederea de raporturi noi, şi aproape deloc în îmbogăţirea intuiţiunii cu elemente noi. Aceeaşi intuiţiune rămâne neschimbată, pe când asupra ei o mulţime de raporturi noi se produc, raporturi construite din cele mai deosebite puncte de vedere, şi care conduc la constituirea mai multor ştiinţe. Acelaşi material intuitiv se regăseşte în diferite ştiinţe, în fiecare ştiinţă însă tratat din un alt punct de vedere. Aceste puncte de vedere însă, care aduc varietatea cercetărilor de la o ştiinţă la alta, sunt opera acelei activităţi proprii a conştiinţei celui ce judecă.

Aceste sunt dar elementele fiecărei judecăţi: elementul intuitiv, sau reprezentativ, ce se impune oarecum conştiinţei sub forma unui conţinut dat, şi elementul personal, reacţiunea conştiinţei actuale faţă de acest conţinut. Convingerea pe care judecata o urmăreşte, din punct de vedere logic, este stabilirea acordului între aceste două elemente. Sunt complet convins atunci când am reuşit să unific afirmaţiunea mea cea nouă, reacţiunea conştiinţei mele actuale, cu

afirmaţiunile pe care le-am făcut până acum şi pe care prevăd că la voi mai face. Devin bănuitor din momentul ce întrevăd o divergenţă între ceea ce afirm acum şi ceea ce am crezut că a fost adevărul altă dată, sau poate să fie adevărul în viitor. Tăgăduiesc în mod absolut ceea ce nu se leagă nici cu afirmaţiunile mele de până acum, nici cu acelea pe care le-aş concepe ca fiind cu putinţă să le fac în viitor.

3. – Această operaţiune de unificare, din care rezultă gradaţiunea convingerii logice, este ea oare identică pentru toate inteligenţele omeneşti? este ea un fel de operaţiune matematică, în care elementele constitutive să poată fi chiar înlocuite cu simboale? în mod ideal, aşa ar trebui să fie. Indiferent de originea şi timpul în care se produc elementele care intră în procesul convingerii, ar trebui să fie toate valorate cu o măsură identică, şi unificarea lor, odată produsă, să rămână pentru totdeauna necesară şi universală. Dar o aşa operaţiune ideală este departe de a se putea petrece într-o conştiinţă individuală. Pentru o aşa operaţiune ideală trebuie şi o conştiinţă ideală. În conştiinţa individuală, reală, operaţiunea unificării urmează de regulă unei tendinţe înnăscute, tendinţă care vine să strice balanţa ideală în măsurătoarea celor două elemente pomenite mai sus. Cel mult dacă efectele acestei tendinţe pot fi reduse, atunci când este vorba de convingerile indiferente, adică de convingerile care nu pun în discuţie calificarea activităţii omeneşti, cum ar fi, bunăoară, convingerile pe care le oferă ştiinţele

matematice; în celelalte cazuri însă, şi mai ales în cazul convingerilor legate de calificarea activităţii omeneşti, efectele tendinţei înnăscute se resimt totdeauna. Conştiinţa omenească, s-ar putea zice, nu stă nepărtinitoare în procesul formării convingerii; ea îşi are preferinţele sale. Aceste preferinţe sunt de două feluri. În cazurile cele mai des repetate, conştiinţa preferă convingerea care se reazemă pe elementul intuitiv şi reprezentativ, neatârnat de condiţiile experienţei actuale, şi pe care îl putem numi fondul transsubiectiv; iar în cazurile mai izolate, conştiinţa preferă convingerea bazată pe experienţa sa actuală. Fondul transsubiectiv se prezintă ca având mai multe garanţii. El se găseşte în conştiinţă înaintea oricărei activităţi de ordine logică. Pe el se sprijină mai ales viaţa practică. Experienţa actuală nu are aceleaşi garanţii. În opinia celor mulţi, chiar relativismul cu care experienţa actuală se prezintă o face improprie pentru convingeri mai durabile. Şi nu o dată acei ce s-au declarat pentru asemenea convingeri au trecut drept sceptici.

Metafizicienii, şi cu ei mulţimea, sunt din rândul celor ce au preferinţele din prima categorie. Ei nu au destulă încredere în raporturile noi, pe care le stabileşte experienţa actuală, şi preferă raporturile evidente, care se prezintă fie în lumea intuiţiunilor, fie în lumea ideilor, întrucât aceste intuiţiuni; sau aceste idei, se arată neinfluenţabile de datele conştiinţei actuale. Această neinfluenţabilitate constituie pentru ei un fel de linie de demarcaţiune. Tot ce se constată ca atârnat de condiţiile conştiinţei

actuale este abandonat. Aşa chiar, din lumea intuiţiunilor s-a abandonat mai întâi calităţile secundare ale lucrurilor, calităţi care s-au dovedit a fi produsul funcţionării senzoriale, apoi şi calităţile primare, pentru acelaşi motiv, pentru a se păstra, în sfârşit, numai atomi, puncte materiale fără nicio însuşire calitativă. În lumea ideilor, de asemenea. Ideilor platonice au succedat conceptele aristotelice, apoi, acestora, ideile înnăscute ale raţionalismului, apoi, acestora, ideile metafizicienilor germani de după Kant etc. Totdeauna criteriul de alegere al metafizicii a consistat în a evita tot ce s-ar fi putut recunoaşte ca un produs al activităţii conştiinţei actuale. Tot ce este sprijinit pe actualitate e relativ, după părerea metafizicienilor; ce e relativ e trecător şi fără importanţă ştiinţifică. Dimpotrivă, tot ce nu se explică din experienţa actuală şi urmează să fie pus pe seama unei cauze în afară de subiect, e durabil şi absolut. Preferinţa metafizicii se îndreaptă către tot ce pare durabil şi absolut. Negreşit, este o altă chestiune dacă tot ce pare metafizicienilor ca durabil şi absolut este şi în realitate astfel. Istoria nu pare a le fi dat dreptate în această privinţă. Dar aceasta nu schimbă nimic din caracterizarea tendinţei lor.

Preferinţele celorlalţi, celor puţini, merg de partea elementului activ al conştiinţei. Pentru aceştia experienţa actuală este prima şi ultima dovadă a adevărului. Tot ce nu corespunde experienţei actuale trebuie eliminat său. În tot cazul, din nou verificat. Metafizicienii preferă să nesocotească experienţa pentru a salva un

principiu; aceşti din urmă – să le zicem relativişti – preferă să nesocotească un principiu pentru a salva lămurirea unei experienţe. Metafizicienii au încredere în aceea ce ei constată ca dat în conţinutul conştiinţei şi impun acest conţinut ca bază a convingerii ştiinţifice; relativiştii, dimpotrivă, socot conţinutul conştiinţei ca un simplu rezultat al experienţei trecute, rezultat care poate fi îmbogăţit şi în tot momentul susceptibil de a fi revizuit prin experienţa actuală. Cei dintâi reprezintă elementul tradiţional, cei din urmă, elementul revoluţionar.

Dar oricât de diferite sunt aceste tendinţe, ele totuşi se condiţionează reciproc; una n-ar putea să existe fără cealaltă. Aceasta ne-o demonstrează, mai întâi, faptele istorice.

Precum în actul judecăţii operaţiunea propriu-zis logică consistă în împreunarea conştientă a celor două elemente descrise mai sus, tot aşa şi în evoluţia culturii ideale. Progresul este datorit luptei între cele două tendinţe. De o parte: realismul aristotelic şi medieval, raţionalismul, materialismul etc., de altă parte: nominalismul, asociaţionismul, relativismul critic, pragmatismul etc. De o parte: credinţa în valoarea principiilor stabilite şi urmate în curs de veacuri; de altă parte: îndoiala în tot ce este cunoştinţă omenească şi apelul neîntrerupt la luminile experienţei actuale. Fără această luptă n-am fi avut un progres. Dorinţa de a învinge pe adversar a întărit convingerile fiecărui, şi cu întărirea convingerilor a sporit avântul activităţii ştiinţifice în genere. Din patima luptei au ieşit motive noi de activitate, şi

cu noua activitate s-au deschis gândirii orizonturi noi. Fără patima luptei, activitatea ştiinţifică s-ar fi mărginit să fie o activitate pur contemplativă, precum a fost, în parte, în mijlocul culturii eline şi precum este încă în mijlocul culturilor orientale; sau s-ar fi restrâns la o activitate pur empirică, utili ţaristă, cum de asemenea avem exemple numeroase pe suprafaţa pământului. Providenţa pare că a avut grijă ca motivele antagonismului în formarea convingerilor să nu lipsească. Cele două tendinţe s-au combătut, şi, cu ocazia combaterii, adepţii lor au alergat la toate argumentele imaginabile, şi au multiplicat astfel elementele culturii, îmbogăţindu-şi în acelaşi timp mintea lor. Întocmai ca într-o dramă măiestrit condusă, unde conflictul de caracter pune în evidenţă natura variată a acestora, tot astfel şi în lunga dezvoltare a ştiinţei omeneşti, conflictul între tendinţele contrarii ale convingerii, departe de a istovi interesul omului pentru ştiinţă, a determinat sporirea lui. O conştiinţă ideală, în care convingerea să se fi produs totdeauna just, n-ar fi putut ajunge la rezultatele la care a ajuns conştiinţa omenească, cu toată imperfecţiunea acesteia. Conştiinţa ideală ar fi fost lipsită de entuziasmul ce urmează unei lupte victorioase. Fără posibilitatea erorei, nu ar fi fost posibilitatea patimii pentru adevăr. Dar fără entuziasm şi patima pentru adevăr, cât de rece şi monoton ar fi fost progresul! Ar fi fost el, înainte de toate?

4. – Confirmarea ajutorului pe care şi l-au adus reciproc cele două tendinţe, prin lupta dintre

ele tocmai, a fost, din punct de vedere istoric, cu prisosinţă făcută de o mulţime de istorici ai filosofiei şi, în primul rând, de Hegel. Asupra fazelor prin care a trecut această luptă nu este locul să insistăm aci. Un fapt însă mai trebuie relevat. Lupta a avut loc nu numai între adepţii diferitelor sisteme, filosofice sau ştiinţifice, dintre care unele adoptau criteriul de convingere al metafizicii, şi celelalte pe cel relativist, ci chiar între adepţii succesivi ai aceluiaşi sistem. În modul de susţinere al aceluiaşi sistem s-a produs, în decursul timpului, schimbări mari. Aşa s-a petrecut, în primul rând, cu susţinerea concepţiei filosofice a creştinismului. Această concepţie s-a prezentat, la început, ca o concepţie bazată pe criteriul relativist – şi numai aşa a putut să nimicească prestigiul ştiinţei antice –, iar în urmă a terminat adoptând criteriul de convingere aristotelică, după cum am văzut, într-un capitol precedent, din citaţiile împrumutate scrierii lui A. Farges. Criteriul relativist se potriveşte mai bine perioadei de la început, în care sistemul trebuie să-şi facă loc dărâmând ceea ce există înaintea sa; criteriul metafizic, dimpotrivă, perioadei de la sfârşit, când sistemul e redus să-şi apere poziţia câştigată. Şi nu numai când este vorba de un sistem în întregime; chiar părţile sistemului, adică diferitele teorii, intră în acelaşi ciclu. E ca un proces de osificaţie care se urmează în viaţa fiecărei manifestări sufleteşti în parte. La început, manifestarea, aflată încă sub impulsiunea actului creator, e plină de viaţă şi nu fuge de critică; cere chiar critica; dar, la sfârşit, vigoarea ei combativă

scade şi devine netolerantă. La început apelul la experienţă „la experienţa cea nouă care trebuie să dărâme convingerile vechi; la sfârşit, neîncrederea în experienţă, *magister dixit*; convingerile vechi trebuie păstrate. Apoi, din nou, un nou sistem, cu o nouă serie de afirmaţiuni, a căror viaţă va urma la fel.

Confirmarea istorică nu este însă o dovadă pentru temeinicia unei legi sufleteşti. În cartea istoriei ai putinţa de a citi numai prin mijlocirea teoriilor ce ţi le faci asupra sufletului omenesc, şi în aceste teorii intră, de cele mai multe ori implicit, legea pe care o cauţi. Interpretarea istorică este mai totdeauna precedată de cunoştinţa psihologică, cu care mai niciodată nu se contrazice. Ceea ce istoricul vrea să găsească, găseşte totdeauna confirmat în faptele pe care le studiază.

Să revenim dar, pentru înţelegerea deplină a dependenţei mutuale dintre cele două tendinţe, pe terenul propriu al psihologiei. Aci este mai probabil să găsim explicarea cauzală a faptului pe care logica ni-l arată din punct de vedere mai mult descriptiv. Să analizăm actul sufletesc al judecăţii şi să vedem dacă în acest act există un ce de mare valoare sufletească, care să lege şi să facă indispensabilă pentru cultivarea mai departe a adevărului corelaţia între cele două elemente examinate mai sus. Dacă vom găsi că acest ce nu poate să existe decât deodată cu existenţa luptei între cele două elemente, atunci baza explicării noastre cauzale este găsită. Suntem pe urmele lanţului care leagă dependenţa mutuală dintre

cele două elemente ale unităţii superioare sufleteşti, şi cu aceasta, pe urmele unei perfecte explicări ştiinţifice.

Ce găsim într-un act elementar de judecată? Cele două elemente descrise mai sus. Dar numai atât? Iată un act elementar de judecată, exprimat prin afirmaţiunea „Soarele luminează”. Ce găsim în această afirmaţiune? În primul rând, un fond intuitiv, acela care consistă în imaginea ce am de la soare, sau, dacă judecata se face din memorie, în reprezentarea ce mi-a rămas de la soare. Dar acest fond intuitiv nu constituie încă actul judecăţii complet. Pe lângă el se mai adaugă activitatea apercepţiei, care consistă în alegerea, pe care o face cel ce judecă, de a lua dintre diferitele însuşiri ale soarelui însuşirea „luminează”, care apoi să fie în relaţie de predicat cu subiectul soare. Acestea sunt dar elementele ce găsim: cele două elemente pe care le cunoaştem de mai înainte. Unde este loc pentru al treilea? în judecata de faţă, desigur, nu este niciun loc. Dar exemplul judecăţii de faţă nu poate fi hotărâtor, pentru următorul puternic motiv: judecata de faţă nu este o judecată trăită. Să îndreptăm cercetarea noastră spre judecăţile trăite, adică spre judecăţile care aduc un progres de gândire în mintea celor care le fac.

Ce element sufletesc nou cuprind oare acestea, în deosebire de cele sărăcite de viaţă şi reduse la simpla expresie verbală? Iată un om ignorant în ale fizicei, care asistă pentru prima oară la o experienţă prin care se demonstrează greutatea aerului. Acest om, cu simţirile şi mintea

sănătoasă, urmăreşte cu atenţiune experienţa. Simpla afirmare făcută de la început de experimentator, că aerul este greu, nu l-a convins. Experienţa sa de până aci îi spune tocmai contrariul. Omul nostru prinde cu atenţiune întreaga demonstraţie urmată, şi la sfârşit se lasă convins. În adevăr, repetă şi el, aerul este greu. Iată o judecată trăită. Cită deosebire între ea şi judecata de – mai sus! însuşirea „greu" n-a fost asociată în mod pasiv la cuvântul de „aer", întocmai cum „luminează" s-a asociat la „soare", ci a trebuit o sforţare din partea celui ce judecă pentru a ajunge să se convingă de posibilitatea acestei asocieri. Şi odată asocierea făcută, cită deosebire încă în starea sufletească a omului care face judecata de a doua, faţă de acela care a făcut pe cea dintâi. Acel care afirmă că „soarele luminează", n-are motiv să se tulbure sufleteşte. El ar fi putut să afirme cu aceeaşi linişte că soarele încălzeşte sau că este rotund; căci nicio sforţare nu i-a trebuit pentru a încorpora afirmarea cea nouă la experienţa sa trecută. Acel care afirmă cu convingere însă, pentru prima oară, că aerul este greu, nu se găseşte în aceeaşi linişte sufletească. Adevărul cel nou surprinde, e simţit ca ceva nou. El provoacă o reacţiune de sentiment, pe care logica o trece cu vederea, dar care sufleteşte este reală şi foarte importantă. Această reacţiune de sentiment fixează legătura dintre predicatul şi subiectul nouăi judecăţi. Dacă n-ar fi sentimentul surprinderii şi al interesului deşteptat prin sforţarea depusă, legătura stabilită prin noua judecată nu ar fi durabilă. Ea s-ar pierde

din conştiinţă, cum se pierd numeroasele asocieri produse de imaginaţiune. Sentimentul însă fixează atenţiunea asupra nouăi afirmări, şi, fixând-o, îi creează o durată. Prin reacţiunea sentimentului aşadar, reacţiunea care însoţeşte sforţările activităţii aperceptive, se întregeşte actul judecăţii.[523] Elementul cel de al treilea pe care îl căutăm, elementul mijlocitor pentru formarea lanţului dintre cele două elemente ale judecăţii şi unitatea sufletească superioară, este sentimentul care însoţeşte activitatea aperceptivă.

5. – Acum înţelegem pentru ce întâlnirea celor două elemente din actul judecăţii ni se prezintă ca o luptă. *Sufleteşte ea este chiar o luptă*. Conştiinţa individului, prin noua convingere, suferă o schimbare. În conţinutul ei, dat de mai înainte, apercepţia vine să introducă o nouă organizare, care, sprijinită, pe sentimentul asociat, tinde să se menţină şi pe viitor. Menţinerea se face cu înlăturarea sau transformarea vechilor organizări. De aci sentimentul sforţării şi al luptei interne. Acest sentiment n-ar exista, evident, dacă conştiinţa omului n-ar fi unitară. Noua organizare produsă de activitatea apercepţiei s-ar adăuga pur şi simplu la vechile organizări şi ar continua, împreună cu acestea, să existe mai departe, cu toată contradicţiâmea lor imanentă. Dar conştiinţa e unitară. Organizarea nouă nu se adaugă la cele

523 W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1903, III, p. 572 şi urm.

vechi, cum s-ar adăuga un obiect material la grămada altor obiecte materiale* ci ea trebuie să formeze cu cele vechi un tot organic. Afectarea totului se traduce tocmai prin ivirea sentimentului. Sentimentul nu este altceva decât reacţiunea totalităţii sufleteşti faţă de noua organizare pe care vine să o impună activitatea actuală a apercepţiei.

Acum înţelegem, de asemenea, şi conflictul între cele două tendinţe descrise mai sus. Conflictul între tendinţa metafizică şi tendinţa relativistă se găseşte în germine în actul de judecată al fiecărui individ cugetător. Conştiinţa fiecăruia dintre noi este o scenă permanentă, pe care se desfăşură acest conflict. Argumentarea noastră este într-o veşnică oscilaţie, înclinând când spre criteriul metafizic, când spre cel relativist. Suntem metafiziciani în momentele când ne lăsăm să fim conduşi, fără reflexiune, de conţinutul tradiţional al conştiinţă, căruia îi acordăm o autoritate superioară experienţă noastre actuale. În aceste momente – cele mai numeroase –, suntem sclavi obişnuinţei. Primim intuiţiunile lumii externe fără discuţie; primim reprezentări păstrate de memorie fără discuţie; primim fără discuţie chiar principii şi norme de conduită. Cine ar avea timpul să reflecteze asupra a tot ce pătrunde în conştiinţa sa prin simţuri şi asupra a tot ce păstrează în memorie? Cum ar fi posibilă viaţa practică fără această abandonare a activităţii critice? în aceste momente suntem, fără ştirea noastră poate, adepţii metafizicii lui Aristotel şi a lui Thomas din Aquino! Lumea ce ne

înconjoară este pentru noi aceea ce era şi pentru aceşti doi, un ceva dat transsubiectiv, asupra căreia n-avem să discutăm. Nu încercăm, apoi, să discutăm nici unele idei primite prin tradiţie şi fixate adânc în memorie. Cine ar avea timpul? Din când în când numai, lungul şir al acestor momente de practică metafizică sunt întretăiate de momente de reflexiune, în care experienţa nouă vine să zdruncine obişnuinţa stabilită aşa de solid. Atunci se produce conflictul. Experienţa cea nouă pune în îndoială vechile afirmaţiuni şi lasă să se întrevadă posibilitatea altora noi. În conţinutul conştiinţă se introduc organizări şi perspective nouă. Bănuiala că totul e relativ cu punctul de vedere din care se face experienţa începe să prindă rădăcini. De la această îndoială şi până la formularea criteriului relativist nu e decât un pas. „Omul este măsura lucrurilor”; „ideile nu sunt entităţi reale, ci generalizări ale experienţă”; „intuiţiunile noastre despre lume sunt produsul asocierii stărilor de conştiinţă”; „ştănţa este un instrument de adaptate a creierului omenesc” * etc... toate aceste afirmări care s-au perindat în şirul veacurilor sunt expresiile acestui nou criteriu.

Conchidem.

Unitatea vieţii sufleteşti este o ipoteză necesară ştiinţă, întocmai cum este şi ipoteza unităţii constante de energie din lumea fizică. Legile fenomenelor sufleteşti o presupun, şi pe baza ei acestea îşi capătă caracterul de legi cauzale. În lumea fizică, ipoteza unităţii constante de energie, sprijinită pe legea echivalenţii, duce la

formularea legii de conservare a energiei. În lumea sufletească, ipoteza unităţii sufleteşti, sprijinită pe legea psihofizică şi pe faptele de corelaţie între diferitele funcţiuni, duce la formularea legii de conservare a unităţii sufleteşti.

Subsumarea sub legea unităţii sufleteşti ne dă explicarea dependinţelor mutuale dintre diferiţii factori ai culturii; în special dintre ştiinţa modernă şi creştinism. Aceeaşi subsumare ne explică apoi necesitatea conflictului, pe care îl găsim în istoria ştiinţei, dintre tendinţa metafizică şi tendinţa relativistă. Conflictul exprimat aci între obiectiv şi subiectiv, adică între aceea ce omul crede că este necondiţionat de conştiinţa sa şi între aceea ce este condiţionat, sau, cum vom vedea mai târziu, între mediu şi persoană, este numai traducerea externă şi logică a conflictului dintre tendinţele înnăscute ale conştiinţei omeneşti. Conştiinţa omenească este în aşa fel constituită, încât, începând de la actul ei cel mai elementar, actul de judecată, ea stabileşte conflictul pe care mai târziu îl găsim răsfrângându-se în întreaga dezvoltare a culturii. Criteriul adevărului oscilează totdeauna între formularea ce i-o dă filosofia metafizică, de o parte, şi filosofia relativistă, de altă parte. Acestei oscilări se datorează însă progresul.

Legea unităţii sufleteşti ne dă mijlocul să înţelegem legătura dintre fenomenele sufleteşti ca o legătură logică. Ea trebuie păstrată ca bază a oricărei explicări ce se încearcă în domeniul vieţii sufleteşti. Dar aşa cum este formulată până aci, ea are un caracter prea abstract. Unităţile sufleteşti

reale – indivizii, persoanele care compun lumea sufletească – cuprind în natura lor elemente mai complexe, a căror funcţionare nu se poate pe deplin explica pe baza celor arătate mai sus. Unităţile sufleteşti reale sunt ceva mai mult decât unităţile sistemelor izolate, fixate prin abstracţiune.

Din sfera abstracţiunii, cercetătorul trebuie dar să se coboare în lumea reală. Legea care a conturat adevărul îi va servi şi de aci înainte drept călăuză; indicaţiunile ei însă vor trebui completate cu datele experienţă.

PARTEA III-A

PERSOANA ŞI MEDIU

CAPITOLUL I

1. – Privire generală asupra afirmării personalităţii în decursul timpului. Afirmarea personalităţii prin transformarea raporturilor juridice. Afirmarea personalităţii prin aplicaţiile practice ale ştiinţei. Munca este libertate. 2. – Legătura intimă între viaţa mintală şi viaţa materială, după H. Höffding. Munca materială contribuie la dezvoltarea personalităţii. Noua îndrumare pe care o capătă activitatea omenească pe baza legii de conservare a energiei. 3. – Optimismul ştiinţific nu se acreditează pentru întreaga activitate a omului. Omul nu are putere de a interveni şi dirija fenomenele sufleteşti. Pesimismul filosofilor şi moraliştilor în ceea ce

priveşte educaţia voinţei. Reflexiunile lui R. Ea cken. 4. – Dualismul între lumea externă şi lumea internă. Soluţia lui John Stuart Mill. Etologia ca ştiinţă. 5. – Greutăţile pe care le întâmpină ştiinţa etologiei. Greutăţile de fapt. Complexitatea fenomenelor sufleteşti. Factorul eredităţii. Ocolirea dificultăţilor de către John Stuart Mill. 6. – Formularea problemei cum urmează să fie spusă. Factorul eredităţii, caracteristic fenomenelor sufleteşti.

1. – Din spicuirea făcută în prima parte a scrierii noastre am văzut că principalele momente din istoria culturii înseamnă o ridicare progresivă a personalităţii omeneşti. Cultura elină, creştinismul, ştiinţa modernă – cele mai însemnate din aceste momente – pot fi considerate ca diferitele stadii prin care, treptat, se urmăreşte un scop neclintit: afirmarea personalităţii omului faţă de natura ce-l înconjură. Slab la început, covârşit chiar sub acţiunea acestei naturi, omul dobândeşte, în momentul culturii eline, prin puterea imaginaţiunii sale creatoare, primul mijloc de emancipare: prin forma artistă el încătuşează dominaţiunea naturii; se desparte şi se opune ei, cum zice poetul Schiller, privind-o cu linişte, în contemplaţiune. Apoi vine momentul sublim al creştinismului, în care prin puterea sentimentului se hesăvârşeşte o izbândă şi mai mare. Emanciparea devine acum radicală. Creştinismul aduse cu sine o nouă credinţă în menirea omului pe pământ, şi cu această credinţă, motive nouă de activitate. Grija pentru nemurirea sufletului întări

simţul prevederii şi deschise inteligenţii orizonturi noi. Ştiinţa modernă completă, în cele din urmă, izbânda creştinismului, organizând prin metode precise şi calculate planul de cucerire al naturii…

Întruparea materială – vizibilă – a acestui progres treptat ce se produse în afirmarea personalităţii este cunoscut şi recunoscut. Inutil să insistăm prea mult asupra lui. El a format, în ultimele două secole, obiectul a numeroase scrieri mari şi mici, aşa că nici absolvenţii de şcoală secundară nu-l mai ignorează astăzi. Apologia civilizaţiei stă pe buzele tuturor, chiar şi a acelora care nu se bucură încă de roadele ei.

În ordinea raporturilor juridice, respectul pentru drepturile persoanei omeneşti au crescut în mod continuu. Aceasta ne-o afirmă întreaga istorie a dreptului privat şi public. „Astfel, în sistemul primitiv ai dreptului roman, unitatea socială nu era individul, ci un grup de oameni organizaţi în gospodărie. La început, când organizaţia gentilică are încă rădăcini adânci în stat, această unitate este gintea, cu – "comunismul" ei primitiv, cu structura ei unitară, cu capul ei – un fel de "*sachem*" irochez, un reprezentant fără putere reală. Cu timpul. Înaintând procesul de diferenţiere, gintea se fracţionează în familii, în fruntea cărora se ridică un *pater familias*, un funcţionar cu putere delegată de la stat. Dar unitatea socială, cu o personalitate juridică proprie şi reală, rămâne tot un grup de indivizi, organizaţi în gospodărie. Şi "lucrurile" sunt aci strâns legate cu oamenii, ca o consecinţă a "comunismului primitiv"; ceea ce

Fustel de Coulanges numeşte "proprietatea comună a familiei" rămâne inalienabilă; sau, cel mult, cum am spus, pentru un transfer de proprietate", care e în realitate o schimbare de administraţie, se cere intervenţia statului, ca şi pentru numirea unui nou administrator. În dreptul posterior, ca o urmă vădită a acestei stări de lucruri, rămâne distincţiunea între *res mancipi* şi *res nec mancipi*... Pentru capul primitiv al familiei, câmpul lui quiritar, împreună cu casă, care se încorporează, şi servituţile rurale, care se identifică cu acest câmp; femeia, copiii, oamenii de sub puterea lui şi animalele de muncă – iată lucrurile mancipi, lucruri a căror individualitate e strâns legată cu a lui, care în acelaşi timp, pentru această epocă primitivă, sunt cele mai de preţ; care nu se pot separa de dânsul prin simpla tradiţie; la care exclusiv se aplică actul sacramental de manei păţi e. Va veni civilizaţia; artele, luxul vor pătrunde în cetate; animalele străine se vor utiliza pentru muncă (elefanţi, cămile etc.); *res mancipi* nu se vor înmulţi la număr...

Care este deci *noţiunea de persoană*, pe care o putem degaja din toate aceste raporturi ale dreptului roman primitiv?... în acest sistem juridic nu există *persoane fizice*, *ci numai persoane morale*, începând cu familia şi sfârşind cu statul. Dreptul roman, cum observă Jhering, pe atunci "nu se ridicase încă până la recunoaşterea subiectivităţii juridice a omului, ca atare".

În dreptul modern.

A rămas departe, în negura Veacurilor,

rigidul "*pater familias*" roman! în legătură cu formele nouă ale vieţii sociale şi politice, odată cu înaintarea procesului de emancipare a individualităţii omeneşti de sub jugul diferitelor "formaţiuni istorice" – acestui produs al "Inconştientului în istorie" –, s-a schimbat şi noţiunea de persoană, în drept. Nu legăturile de cetăţenie, de sânge, sau de credinţă religioasă pot determina capacitatea juridică a omului, ci însăşi calitatea de om. Omul ca atare, *orice om*, este liber şi este *subiectul adevărat ai dreptului*. Mai mult: numai omul, numai o *individualitate* omenească poate fi şi *o personalitate juridică*...

Astfel contrastul între noţiunea de persoană, care se degajază din raporturile juridice primitive la romani, şi cea către care evoluează ştiinţa modernă, poate fi formulat în urfnătoarea antiteză: acolo nu existau decât – "persoane morale", aci nu rămân în picioare decât "persoane fizice" – reale individualităţii omeneşti...

Orice drept privat există pentru a asigura omului un avantaj oarecare, pentru a veni în ajutor nevoilor lui, pentru a veghea la interesele lui şi pentru a contribui la îndeplinirea scopurilor vieţii lui. Acestei idei Jhering îi dă, în sfârşit, o formă plastică: "*Destinatarul* oricărui drept este omul"."[524]

Din acest lung citat, luat dintr-o scriere românească în care se rezumează cu multă competinţă cercetările sociologilor contemporani,

---

524 C. G. Stere, Evoluţia individualităţii şi noţiunea de persoană in drept, p. 213 şi urm.

se poate vedea progresul realizat de afirmarea personalităţii în evoluţia raporturilor juridice. După aceşti sociologi, suntem în drept să conchidem: „Emanciparea individualităţii înseamnă triumful omenirii asupra Inconştientului în Natură şi Istorie”.[525]

În ce priveşte câştigul pe care l-a avut personalitatea omenească din numeroasele aplicaţii la care a dat loc ştiinţa, optimismul este încă şi mai unanim.

Extrag dintr-o carte de morală, care este recomandată, atât în Franţa cât şi la noi, ca o carte de citire pentru elevi de liceu, următoaréle „Câţi nu admiră o îmblânzitoare plăpândă care intră în cuşca leilor. Sângele ei rece face să ne dăm seama cu prisosinţă cât e de superior spiritul şi voinţa omului faţă cu puterea dobitoacelor. Dar nu e nevoie să ne ducem într-o menagerie pentru ca să fim faţă la lupta inteligenţii cu brutalitatea. Adecă nu suntem noi ca într-o cuşcă cu lei? Nu suntem noi în luptă cu natura nemiloasă, care e mereu gata să arunce asupră-ne frig, foame, suferinţă, boală, moarte?

Pe această putere duşmană o îmblânzim numai prin energia noastră şi prin iscusinţă.

Pentru strămoşii noştri, viaţa era şi mai dureroasă: primejdia îi pândea peste tot locul. Ei trăiau într-o spaimă. De aceea gândeşte-te ce mare respect trebuie să ai pentru muncă. Închipuieşte-ţi măreţia sa şi mărimea luptei ce a orânduit Mintea şi Voinţa omului împotriva

525 C. G. Stere, Op. cit., p. 242.

puterilor duşmane ale naturii…

Munca este libertate. Munca, la început, nu semăna cu o dezrobire: în societăţile de la început ea a fost, dimpotrivă, socotită ca o robie şi lăsată pe seama robilor. În aceste timpuri de luptă făţişă şi nedreaptă a omului cu natura, munca manuală era o sarcină foarte grea.

Dar tocmai robia aceasta grea sili pe om să se descătuşeze de animalitate, împingându-l să cerce în toate felurile ca să-şi uşureze sarcina; el descoperi pârghia, pana de despicat, planul înclinat, născoci toporul, cuţitul, ferăstrăul; pentru zidit găsi scripetele, macaraua; născoci carul cu roate, moara şi, în sfârşit, războiul de ţesut. Apoi, mai târziu, veniră aburul, electricitatea.

În locul muncii fizice, încete şi anevoioase, omul puse în parte puterea maşinilor: un vapor de oţel, care are o putere de 20.000 cai, ne înfăţişează încordările a un milion 200 mii lopătari, care ar munci zi şi noapte împărţiţi în trei rânduri.”[526]

2. – Toate aceste afirmaţiuni nu sunt câtuşi de puţin pornite dintr-un optimism exagerat. Ele sunt concluzia logică a dezvoltării civilizaţiei de până astăzi. „Dacă în zilele noastre, zice cu drept cu vânt Höffding, se dă o aşa de mare extensiune muncii materiale, cauza stă în ideile care intră în concepţia cea nouă pe care o avem noi despre viaţă. Astăzi noi suntem convinşi de legătura strânsă care există între viaţa mintală şi viaţa

526r escu şi D. A. Teodoru, p. 36 – 87.

materială. În orice mod ne-am închipui raportul între spirit şi materie, rămâne stabilit că viaţa spiritului este legată de forma cea mai delicată a vieţii materiale. Greierul unui om bine dotat este produsul material cel mai delicat ce cunoaştem… Mai departe, munca materială apare, din ce în ce mai mult, ca aplicaţia legilor descoperite prin munca spiritului. Dacă noi muncim şi stăpânim natura, cauza stă în superioritatea ce am dobândit asupra acesteia prin cunoaşterea legilor sale. Prin această cunoştinţă s-a aşezat între lumea spiritului şi lumea materială o punte, pe care n-a cunoscut-o nici anticitatea, nici evul mediu… Dacă vânătoarea, războiul şi ocupaţiunile intelectuale treceau alătdată drept ocupaţiuni nobile, pentru motivul că ele lăsau aptitudinilor personale o liberă dezvoltare, astăzi şi ocupaţiunile materiale contribuie la dezvoltarea personalităţii pentru motivul că şi la dânsele intervin din ce în ce mai mult inteligenţa şi voinţa, iar nu numai acţiunea impusă din afară.”[527]

În urma stabilirii legii conservării energiei fizice, mai ales, cunoştinţele ştiinţifice au ridicat încă şi mai mult încrederea omului în rolul său de stăpânitor al naturii.

După această lege, fenomenele naturii sunt măsurabile şi echivalente unele faţă de altele, aşa încât toate pot fi luate drept formele aceluiaşi fenomen fundamental. Dislocarea corpurilor în spaţiu, fenomenele de căldură, de lumină, electricitate, afinitate chimică etc., care pentru

527 H. Höffding, Morale (trad. Poitevin), p. 328.

simţurile noastre par calitativ inreductibile, pentru ştiinţă ele sunt verigele unui lanţ uniform, acela al veşnicei transformări de energie. „O piatră se desprinde de pe vârful muntelui şi se prăbuşeşte în prăpastie. Puterea ce se desfăşură prin căderea acestei pietre nu se stinge decât aparent, prin imobilizarea aceştia în fundul prăpăstiei; în realitate, puterea se transformă numai: din mişcare mecanică, ea ia forma fenomenelor de căldură, electricitate, coeziune şi elasticitate; şi numeroasele aceste fenomene care se desfăşură acum, dacă ar fi readunate într-un tot, cuantumul de putere ce ele reprezintă ar fi tocmai cuantumul acela care ar necesita din nou ridţcarea pietrei pe vârful muntelui. Şi readusă acolo, puterea iarăşi nu se stinge, ci ea se transformă: ia forma de putere latentă, o putere egală întocmai cu aceea ce se va desfăşura mai târziu, desprinzându-se din nou piatra. Şi căzând în prăpastie.

O căruţă trasă de doi boi parcurge o oarecare distanţă pe un plan orizontal. Ajunsă la capătul distanţei, fenomenul de tracţiune mecanică s-a istovit, în schimb însă treptat cu apropierea acestei căruţe de capăt, fenomenul mecanic a fost înlocuit cu fenomenele de căldură, care s-au produs prin învârtirea roatelor, prin frecarea şi izbiturile între părţile căruţei, prin respiraţiunea pulmonară a boilor, prin combustiunile de tot felul ce au avut loc în organismele acestora etc. Toate aceste fenomene ce s-au desfăşurat şi care au înlocuit treptat mişcarea de dislocare a căruţei, dacă s-ar readuna într-un tot, puterea care le-ar

reprezenta ar fi identică cu aceea care ar trebui pentru a fi readusă din nou căruţa în lociil de unde a plecat.

Cu un cuvânt, toată seria de fenomene petrecute într-un sistem anumit de corpuri poate fi considerată ca manifestarea unor puteri care au proprietatea de a se suplini unele pe altele, după raporturi precise, şi de a putea fi totdeauna dispuse într-un circuit de transformări parţiale ale unui singur tot. E destul ca sistemul ce avem în vedere să rămână neinfluenţat din afară, pentru ca să constatăm că toate puterile ce se desfăşoară în sânul său, cu toată felurimea lor calitativă, formează totuşi un circuit închis de transformare şi reprezintă un cuantum constant. Acest cuantum constant, sub care se subsumează manifestarea puterilor, este suma totală a energiei.

Noţiunea energiei este mai abstractă, dar în acelaşi timp mai exactă decât aceea a puterii. Din ea sunt înlăturate calificările senzoriale pe care le găsim subînţelese în noţiunea de putere; ea reprezintă strict raporturile de dependenţă a fenomenelor naturii, fără nicio aluziune la natura intimă a cauzelor acestora. Astfel mişcarea, căldura, electricitatea, afinitatea chimică, forma etc. sunt, din punctul de vedere al concepţiei abstracte energetice, numai grupuri de fenomene caracterizate deosebit între dânsele prin legi de repetiţiune şi de echivalenţă, şi nicidecum prin vreo deosebire de natură între puterea mecanică şi puterea căldurii, electricităţii, afinităţii, coeziunii etc. Graţie acestei abstracţiuni, noţiunea energiei rămâne ferită de incursiunile speculaţiilor

metafizice şi câştigă în exactitate; avantaje preţioase pentru completarea ei în viitor, deşi, pentru moment, scump plătite prin dificultăţile ce se întâmpină la vulgarizare.

Concepţia energetică nu oglindeşte, aşadar, decât condiţiile sub care se produc fenomenele, iar nu însăşi substanţa intimă a acestora. Cunoştinţele pe care ea le sistematizează consistă în raporturi cantitative, şi nu în entităţi absolute; perspectiva lor filosofică duce la relativism.

Cu toate acestea, tocmai această metodă, în aparenţă restrânsă, dă ştiinţei moderne succesul şi productivitatea pe care înaintea ei nu le-a avut ştiinţa veche, care urma tocmai direcţia contrară, adică neglija măsurarea raporturilor cantitative şi căuta să pătrundă prin deducţiuni în substanţa lucrurilor.

Şi explicarea acestui fapt e uşor de înţeles.

Activitatea omenească nu poate fi ajutorată mai cu spor decât de ştiinţa care iniţiază pe om în rostul *succesiunii* fenomenelor, fiindcă prin aceasta numai se poate dobândi prevederea, prima condiţie a oricărei activităţi durabile. Apoi concepţia energetică, prin deprinderea *te* o dă minţii să privească natura ca un circuit de fenomene ce se condiţionează reciproc, după raporturi constante, aţâţă dorinţa de a canaliza acest circuit în vederea scopurilor practice. Agenţii naturali devin cei mai supuşi colaboratori ai muncii omului, de îndată ce acesta cunoaşte condiţiile lor "de producere. E destul ca să fie pregătite condiţiile, pentru ca agenţii naturali să se şi producă, şi atunci ei se produc în vederea

unui serviciu de adus omului.

Aşa, puterea ce se desfăşură prin căderea unui corp, a unei ape, bunăoară, de pe o înălţime, este neapărat o putere care poate fi de mare utilitate pentru om. Dar această utilitate e redusă la minimum, pe cât timp ştiinţa n-a deschis orizontul intelectual al acestuia prin stabilirea legii transformării energiei. Când acest moment este atins, atunci omul vede cu uşurinţă marea utilitate ce se poate trage din puterea pusă lui la dispoziţie de natură. Condus de ştiinţă, el va transforma fenomenul mecanic produs de căderea apei într-un fenomen electric, ale cărui condiţii fiind altele, el va putea să-l transporte la distanţă şi acolo să-l transforme iarăşi, după cum folosul practic cere, într-unul de lumină sau căldură, sau, în sfârşit, din nou într-unul mecanic. De asemenea va face el şi cu puterea ce se desfăşură din evaporaţiunea unui lichid. Va condensa vaporii, şi din puterea lor de expansiune va pune în mişcare o roată, care, la rândul ei, prin frecare, va da naştere unei puteri calorice sau capacităţi electrice etc. În sfârşit, toate formele de energie pe care natura le prezintă, omul, prin ajutorul ştiinţei, le va putea adapta cerinţelor vieţii sale practice. Cu cât el va cunoaşte mai exact legile de condiţionare a fenomenelor, cu atât influenţa lui va fi mai eficace asupra distribuţiii şi adaptării lor. Cu drept cuvânt se poate socoti dar că fiece cunoştinţă nouă este un pas mai departe în cucerirea naturii. Fiecare nouă analiză ştiinţifică deschide un nou câmp de explorare pentru activitatea omenească. Fenomenele izolate, care

înainte inspirau omului frică şi groază, precum şi acele ce treceau neobservate, sunt acum, prin lărgirea concepţiei ştiinţifice, atrase încetul cu încetul în gfera de influenţă a puterii omeneşti. Ştiinţa le-a dezarmat pe unele, le-a făcut interesante pe altele. Concepţia energetică este călăuza cea mai dornică de activitate; ea e apoteozarea însăşi a muncii omeneşti.”[528]

3. – Concluzia? Dacă îmbrăţişăm cu o privire generală toate cele zise până aci, nu ne putem opri de a admira măreţia planului cu care personalitatea omenească pare, că şi-a urmat drumul său de ridicare. nând pe rând, această personalitate a robit tot ce-i sta înainte. Natura înconjurătoare a cedat*7 continuu. Creaţiile artei, credinţele religioase, metodele noi ale ştiinţei, toate au contribuit spre realizarea scopului său de ridicare. O inteligenţă ideală – aşa cum îşi imaginase Laplace pe aceea care avea să îmbrăţişeze universul mecanic cu o singură privire –, dacă şi-ar îndrepta privirea sa acum spre lumea noastră şi ar putea, printr-un fel de intuiţie, pătrunde întreaga activitate industrială, ştiinţifică, juridică, socială etc. a popoarelor aflătoare în zona culturii, nu s-ar putea să nu împărtăşească şi ea judecata noastră admirativă. Ca un fir roşu, evoluţia personalităţii omeneşti indică drumul pe care l-au urmat toate manifestările întreprinse de om. În artă, în morală, în ştiinţă, atât în partea

528 Rădulescu-Motru, Ştiinţă şi energie în Studii filosofice, vol. I, p. 291 şi urm.

teoretică a acestora, cât şi în partea lor de aplicaţie practică, acelaşi plan, acelaşi rezultat. Izbind a personalităţii pretutindeni; puterea cuceritoare a acesteia, din epocă în epocă mai reală şi m-ai sigură.

Şi cu toate acestea, oricât de mărită răsare pe culmile veacurilor de cultură personalitatea omenească, pare că inima omului nu se bucură prea mult. Acest optimism este apanagiul câtorva inteligenţe, şi acestea încă şi-l caută în cărţi speciale; în practica vieţii el abia se recunoaşte. Dacă personalitatea este aşa de măreaţă, dacă puterea ei e aşa de reală, atunci imnul ei de glorie ar trebui să-l auzim pretutindeni, în orice ocazie. De ce nu-l auzim? De ce – din nenorocire! – în loc să-i auzim imnul lui, auzim, dimpotrivă, cuvintele unei predici care aduce mai mult a fi un cântec de jale, provocat de pierderile treptate ale personalităţii? Care personalitate? Aceeaşi cu cea cunoscută nouă din activitatea ce am găsit-o desfăşurată în diferitele ramuri ale culturii? Sau este o altă personalitate, care merge paralel cu aceea ce am avut-o noi în vedere, şi care se reduce succesiv, în măsura în care creşte aceea pe care noi am urmărit-o până acum? Este la mijloc un dualism fatal, care opreşte pe om să se bucure de rezultatul izbânzilor sale? De o parte, în manifestările externe ale culturii, în manifestările controlabile de ştiinţă şi logică, să vedem puterea omului mărindu-se, şi de altă parte, în domeniul faptelor necontrolabile şi ascunse de lumina ştiinţei şi logicei, să avem descreşterea şi ruina aceleiaşi puteri? Dar unde este domeniul acesta al

faptelor necontrolabile la lumina ştiinţei şi logicei, în mijlocul căruia omul se simte umilit şi fără putere?

Acest domenip este mai aproape de om decât acela pe care l-aţi explorat până acum, răspund acei ce nu împărtăşesc optimismul nostru. El este domeniul propriu-zis sufletesc, domeniul vieţii interne. În manifestările externe ale culturii – continuă tot aceştia – aţi putut întâlni o creştere continuă a personalităţii omeneşti, şi cu aceasta şi o creştere a puterii ei" de direcţie şi de adaptare, dar aceste manifestări sunt cele mai superficiale din câte se leagă de sufletul omului; în manifestările interne ale acestuia, aci unde se poate vorbi cu dreptate de putere reală şi de personalitate reală, adevărul este altul: în acest domeniu voinţa omului nu poate face nimic. Porunceşti fenomenelor naturii, fiindcă stăpâneşti ciclul lor de succesiune şi ştii să intervii unde trebuie pentru a avea rezultatul dorit; dar cărui fenomen sufletesc îi poţi porunci? Unde îţi este, când este vorba de acesta, puterea de prevedere cu care te ajuţi aşa de des la fenomenele naturii? Gloria ta, bazată pe manifestările externe ale culturii, este o consolare nevrednică pe lângă umilinţa ce o înduri în domeniul propriului tău suflet intern!

Această situaţie ne reaminteşte cuprinsul unei nuvele a lui Barbu Şt. Delavrancea. Iată cuprinsul acelei nuvele: Un biet om sărac era în ajun să moară de foame, el, împreună cu soţia şi copiii săi, când întâmplarea făcu să găsească în drum o pungă cu bani de aur, o ispită a diavolului.

Era destul ca de acum înainte omul nostru să aibă un gând de bogăţie, ca imediat să se şi realizeze. Turme de boi, de oi, de capre, animale de tot felul se porneau înspre casa lui din toate părţile, îndată ce gândul lui le cerea. Soţia şi copiii erau acum mulţumiţi. Toată lumea îi fericea. Numai bietul om, în sufletul său, era chinuit de la găsirea fermecatei pungi. El voia acum să scape de dânsa, şi nu mai putea. Norocul îl înălţa în afară, dar îl distrugea cu fel de fel de griji în interior. Bietul om, în sfârşit, şi-a aflat salvarea în moarte.

Aşa şi cu gloria personalităţii omeneşti! Un dar fermecat – care e tocmai credinţa creştină – a ridicat pe om la o înălţime din care a fost cu putinţă pentru el cucerirea naturii. Simţul de prevedere i-a organizat gândurile în sisteme bine chibzuite, aşa că l-a făcut destoinic să izbutească în tot ce el a întreprins în afară; în interiorul vieţii lui sufleteşti însă, darul fermecat l-a lăsat la propriile sale resurse. În manifestările externe ale culturii, personalitatea este în creştere; în manifestările interne, în cel mai bun caz, staţionară. Puterea omului este istorisită de produsele exteriorizate ale culturii”, dar nu şi simţită sufleteşte de om. Gigantul din Lumea din afară este piticul din lumea dinăuntru.

Aşa ni-l descriu pe om mulţi filosofi şi mai ales moralişti. Jules Payot, în scrierea sa populară asupra educaţiei voinţei, tradusă şi aceasta în limba română şi pusă la îndemâna elevilor din şcolile secundare, capărtaş al optimismului arătat mai sus, vede dificultatea negreşit, şi caută să o înconjoare, pentru a lăsa drumul liber pentru

părerea că, şi în fenomenele intime sufleteşti, puterea de înălţare a omului se continuă. Iată cum rezumă dânsuï dificultatea: „Schopenhauer declară, de asemenea, că diferite caractere sunt înnăscute şi neschimbătoare. Nu poţi schimba "specia" de motive de care voinţa egoistului – bunăoară – ţine seama. Veţi putea, prin educaţie, *înşela* pe un egoist sau, mai bine, a-i corecta ideile, a-l aduce să înţeleagă că dacă e un mijloc sigur de a ajunge la fericire, acela e munca şi cinstea, nu înşelătoria. Cât priveşte de a-i face sufletul simţitor la suferinţa altuia, la aceasta trebuie să renunţi: căci lucrul acesta e cu siguranţă cu mult mai imposibil decât a schimba plumbul în aur. "Poţi face pe un egoist să vadă că, renunţând la un mic folos, poate realiza un altul mai mare; pe unul rău de suflet, că, spre a pricinui altuia o suferinţă, el singur îşi produce una mai vie. Dar cât priveşte să distrugi în ei înşile răutatea, egoismul, e cu neputinţă, întocmai după cum nu se poate să-i probezi pisicei că rău face "de i-a dragi şoarecii". Herbert Spencer, cu toate că dintr-un punct de vedere foarte diferit, admite, împreună cu şcoala engleză, că numai cu vremea se poate transforma caracterul omenesc, sub constrângerea puterilor exterioare, a condiţiilor de viaţă; însă opera aceasta cere veacuri şi, din punctul de vedere practic, este tot aşa de descurajatoare; căci eu, student, nu mă bizui pe zece secole de viaţă, ci numai pe douăzeci de ani de plasticitate.

Dacă vreau să mă pun la lucru pentru îmbunătăţirea mea morală, nu voi putea s-o fac.

Nu voi lupta contra caracterului meu, moştenire pe care mi-au lăsat-o strămoşii mei, şi care reprezintă mii, poate milioane de ani de experienţă, înregistrată organic în creierul meu. Ce pot face în contra acestei uriaşe alianţe de strămoşi uniţi împotriva slabei mele voinţe personale, când voiesc să mă scap de o parte a moştenirei ce ei mi-au transmis? Ba nici nu-i cuminte să încerc o revoltă; înfrângerea este sigură mai dinainte. Cu toate acestea, mă pot mângâia, gândindu-mă că peste cincizeci de mii de ani urmaşii mei, prin jocul regulat al mediului social şi al eredităţii, vor semăna cu nişte maşini perfecţionate care au fost mereu întoarse, în timp de secole, şi care acum produc devotament, spirit de iniţiativă etc”.[529]

Dar aceasta este dificultatea văzută din punct de vedere pedagogic; adică dintr-un punct de vedere unilateral. Filosoficeşte ea se poate formula într-un chip şi mai general; bunăoară, în chipul în care o găsim formulată la filosoful contemporan R. Eucken: „Numai de aceea ştiinţa exactă a devenit aşa de cuprinzătoare, fiindcă ea s-a depărtat de la problemele cele mari ale cunoştinţei şi le-a lăsat pe acestea în umbră; adică, fiindcă ea a renunţat la cunoştinţa în înţeles mai adânc. De aceea ne lăudăm noi cu succesul ce avem în munca aplicată, fiindcă ne-am despărţit de adevăratele probleme principale, adică, fiindcă am lăsat cu totul la o parte dinlăuntrul culturii tot

529 J. Payot, Véducation de la volonté, trad. N. Pandelea, p. 30.

ce formează scopul ultim al existenţei noastre: înălţarea vieţii noastre spirituale. Îndată ce însă problemele date la o parte se impun din nou – şi trebuie să se impună, dacă este să nu ajungem la pustiirea vieţii interne –, atunci ne găsim în mijlocul nesiguranţei şi nu mai putem scăpa de subiectivitatea ce însoţeşte spiritul.”[530]

Iată-ne dar avertizaţi. Am câştigat personalităţii succeseuşoar è, fiindcă ne-am mărginit la aceea ce este superficial şi am neglijat problemele adânci ale vieţii şi conştiinţei omeneşti. Am preferat domeniul fenomenelor externe, fiindcă acesta stă dinaintea ochilor şi se poate cuprinde de la primele impresiuni. Dar acest domeniu nu este cel mai important. Să ne schimbăm modul de a judeca şi să ne îndreptăm spre lumea internă, aceea pe care n-o vedem dintr-odată, aşa de uşor ca pe cea externă, dar care este cea mai importantă, fiind cea mai adâncă. Să avem curajul unei noi direcţii, unei noi munci. Este un risc care ni se cere, desigur, dar fără risc nimic nu se câştigă. „*Numquam periclum sine periclo vincitur*”.

4.: – Concluzia?

După aceste zise, s-ar părea mai curând că suntem la început şi nu la concluzie!

Cum se rezolvă noile dificultăţi?

Prin trecerea asupra lor, fără a le ţine în seamă? Şi aceasta este o soluţie, negreşit, dar nu

530 Rudolf Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (1896), p. 218.

este dat fiecărui să se simtă mulţumit cu ea.

Să se recunoască dualismul între lumea externă şi cea internă, şi apoi, urmând pilda doctorului Faust, să se caute în succesele lumii externeo compensaţie şi o alinare pentru ignoranţa şi neputinţa care apasă asupra omului în lumea internă? Aceasta este, în adevăr, o soluţie – o primesc cu resemnare atâţia –, dar o soluţie provizorie, sau mai curând iluzorie. Filosoficeşte însă, ea nu se poate susţine. Între lumea internă sufletească şi lumea manifestărilor externe nu poate fi o contradicţie. Din lumea internă pornesc motivele care aduc activitatea generatoare pe terenul culturii. Cum poate fi pe acest din urmă teren ordine şi prevedere, pe când în lumea internă ar domni dezordinea şi hazardul? Ce intervine oare între aceste două lumi, pentru ca să se stabilească între ele o aşa de evidentă deosebire? Şi ce ironie a sorţii ar fi aceasta, ca personalitatea omului să se afirme tocmai pe terenul cel mai înstrăinat lui, şi nu pe terénul propriei sale formaţiuni?

Filosoful englez John Stuart Mill a simţit de mult că soluţia provizorie a dualismului nu poate să rămână. Consequent optimismului ştiinţific, el argumentează, în scrierea sa de *Logică*, în favoarea constituire! unei ştiinţe a caracterului omenesc, prin mijlocirea căreia să se stabilească aci, în domeniul faptelor sufleteşti, ordinea şi prevederea pe care o găsim în domeniul fenomenelor naturii. Negreşit, sunt multe greutăţi care stau în drumul ştiinţei sufletului – Mill le recunoaşte, şi noi le vom examina cu de-

amănuntul îndată –, dar, cu toate acestea, greutăţile nu sunt de neînvins. Mill are toată încrederea că viitorul va aduce întregirea ştiinţei omeneşti, făcând. să intre şi fenomenele sufleteşti în rândul fenomenelor studiate după normele logicei inductive şi deductive. „Astfel se va forma o ştiinţă căreia aş propune să i se dea numele de etologie, sau ştiinţă a caracterului, de la cuvântul grec fooc, care, dintre toate cuvintele limbii greceşti, este acela care corespunde mai bine la ceea ce înţelegem poi prin caracter. Acest nume ar putea să fie aplicat, potrivit etimologiei sale, şi la întreaga ştiinţă ce se ocupă cu natura noastră intelectuală şi morală; dar, conform uzagiului stabilit, păstrăm numele de psihologie pentru a desemna ştiinţa legilor fundamentale ale sufletului, şi dăm numele de etologie ştiinţei ulterioare, caţ-e determină, în conformitate cu aceste legi, felul caracterului produs prin o împreunare oarecare de împrejurări fizice şi morale. După această definiţie, *etologia* este ştiinţa care corespunde artei educaţiei, în înţelesul cel mai larg al cuvântului, şi care cuprinde atât formarea caracterelor naţionale, sau colective, cât şi a celor individuale. Negreşit, în zadar se va nădăjdui vreodată (oricât de completă ar fi determinarea legilor de formaţiune a caracterului) că se va cunoaşte cu exactitate împrejurările unui caz dat, pentru a se putea prezice cu siguranţă caracterul care se va forma. Dar nu trebuie să uităm că o cunoştinţă, deşi insuficientă pentru a autoriza o prezicere efectivă, este totuşi de o foarte mare valoare practică. Pentru a exercita o

influenţă asupra fenomenelor, de multe ori este destul să avem o cunoştinţă foarte imperfectă despre cauzele care sunt hotărâtoare într-un caz dat. Este destul să ştim că anumite cauze au *tendinţa* numai de a produce un efect, şi altele că îl opresc. Când condiţiile de dezvoltare ale unui individ, sau ale unei naţiuni, sunt în oarecare măsură sub controlul nostru, atunci cunoştinţa *tendinţelor* este de ajuns, adeseori, pentru a ne pune în stare să impunem acestor condiţii o direcţie prielnică scopului nostru, pe care, de altminteri, lăsate în voia lor, nu ar fi luat-o. Aceasta este limita puterii noastre; dar şi în această limită, această putere este destul de importantă. 111

5. – John Stuart Mill demonstrează pe larg, în *Logica* sa, că din punct de vedere metodologic nu există nicio opoziţie principială care să îndepărteze fenomenele sufleteşti din domeniul ştiinţei. Există greutăţi de fapt. Fenomenele sufleteşti sunt mai complexe decât cele fizice sau materiale. Dar aceste greutăţi n-ar avea un rol decisiv. Complexitatea nu determină ea singură dacă fenomenele pot fi, sau nu, cercetate după metode ştiinţifice. Mai este încă ceva. Pe lângă complexitate, se mai adaugă la fenomenele sufleteşti şi faptul că ele nu pot fi determinate precis în marginile actualităţii. În fenomenele sufleteşti intră şi o parte indeterminabilă, datorită eredităţii.

Mill o recunoaşte în următorii termeni: „Fenomenele cu care se ocupă ştiinţa noastră sunt

gândurile, sentimentele şi acţiunile omeneşti, şi ea ar putea fi considerată că atinge perfecţiunea ştiinţifică ideală, când ne dă mijlocul să prezicem cum un individ va gândi, simţi şi voi în cursul vieţii sale, cu certitudinea cu care ne prezice astronomia diferitele poziţii pe care le ocupă corpurile cereşti. Dar nu mai este nevoie de a spune că ştiinţa noastră este departe de a ne da aşa ceva. Acţiunile individului nu pot fi prezise cu exactitate ştiinţifică, mai întâi din cauză că nu putem prevede toate condiţiile în care va fi pus individul. Dar în afară de aceasta, chiar dacă concursul condiţiilor dintr-un moment dat ar fi ştiut, tot nu putem face afirmaţiuni cu caracter de precizie strict universală asupra felului cum individul va gândi, simţi şi voi. Nu că însuşi felul de a gândi, simţi şi voi ar fi nedeterminat de cauze; este în afară de îndoială că dacă, relativ la un individ, am avea toate datele noastre complete, chiar cu ce cunoaştem acum asupra fenomnelor sufleteşti, tot am fi în stare să prezicem cu oarecare certitudine care vor fi sentimentele şi conduita sa în viitor. *Dar stările şi acţiunile omului nu sunt numai rezultatul împrejurărilor actuale, ci ele sunt rezultatul acestor împrejurări şi al caracterului. Iar influenţele care determină caracterul sunt aşa de numeroase şi variate* (*căci toate câte se întâmplă unei persoane în cursul vieţii lasă asupra ei o influenţă*), *încât ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaşi fel. De aceea, chiar dacă ştiinţa noastră asupra* naturii *omeneşti ar fi teoreticeşte perfectă, adică chiar dacă am ajunge să putem calcula un caracter*

întocmai cum calculăm orbita unei planete după anumite date, cu toate acestea, fiindcă de fapt nu avem niciodată toate datele, şi niciodată datele exact identice în diferitele cazuri, nu vom putea face niciodată *precizări sigure şi nici stabili judecăţi universale*". 112

Să reflectăm puţin asupra acestor afirmaţiuni ale lui Mill, căci ele sunt extrem de interesante. Ele ating miezul problemei.

După Mill urmează dar că ceea ce împiedică constituirea unei ştiinţe perfecte, pe baza căreia să se poaită face preziceri în domeniul fenomenelor sufleteşti, este în fond imposibilitatea în care ne aflăm de a determina în anume moment toate condiţiile cărora este supus individul. Dacă ar fi numai condiţiile datorite prezentului, dificultatea nu ar fi invincibilă – ar fi simpla complexitate de care vorbeam mai sus; dar pe lângă condiţiile legate de prezent, şi în cele din urmă determinabile, sunt şi condiţiile trecutului, rezumate în caracter, şi care nu pot fi determinabile decât cu aproximaţie. Ce înconjură pe individ acum este precis şi măsurabil; ce a înconjurat pe individ odinioară, şi mai ales ce influenţă a rămas asupra lui din acest ce înconjurător nu este nici precis, nici măsurabil; şi cu toate acestea şi acest ce din urmă intră şi el în determinarea felului cum va gândi, simţi şi voi individul pe viitor. Aci este greutatea, zice Mill. De această greutate nu putem deloc scăpa definitiv, cel mult îi putem ridica din efectele sale, ocolind-o prin ajutorul raţionamentului logic. Şi ocolirea se face îndreptându-ne atenţiunea asupra cauzelor

generale şi asupra legilor care privesc pe mai mulţi oameni deodată, şi nu pe câte unul izolat. Acest unul izolat este greu de analizat, din cauza condiţiilor prea personale ale trecutului său, pe când grupul de mai mulţi oameni laolaltă este mai uşor de prins în măsurătoarea noastră, fiindcă în el condiţiile absolut personale se anihilează sau, în tot cazul, n-au importanţa pe care o au la individul izolat. „Cu toate acestea (adică cu toată greutatea pe care o semnalează Mill mai sus), deoarece multe din efectele pe care oamenii au mai mult interes să le prevadă şi controla sunt determinate, într-o măsură cu mult mai largă, de cauzele generale decât de toate cele parţiale luate împreună, şi depind, mai ales, de condiţiile şi calităţile comune întregului gen omenesc, ori cel puţin ale unui numeros grup omenesc, şi numai într-un mic grad de idiosincrasiile de organizare şi de istorie particulară a individului; de aceea evident că pentru aceste efecte este posibil de a se face preziceri, care se vor verifica *aproape* totdeauna, şi despre ele stabili judecăţi generale care să fie mai totdeauna adevărate”. 113

6. – Este însă această ocolire propusă de Mill justificată? Evident că nu, întrucât etologia este o ştiinţă care se bazează pe psihologia individuală. Această ocolire echivalează în fond cu scoaterea din discuţie a caracterului propriu-zis personal, şi înlocuirea lui cu caracterul abstract al grupului sau al omului în genere. Greutatea întrevăzută de însuşi Mill, ceva mai sus, rămâne, şi după această ocolire, în definitiv, aceeaşi. Chiar dacă s-ar

ajunge la constituirea unei ştiinţe care să mijlocească prevederea în activitatea grupului, rămâne de studiat încă activitatea individului. Activitatea grupului nu indică decât cu o aproximaţie vagă ceea ce va fi activitatea individului.

Prin urmare trebuie să restabilim problema aşa cum ea se pune faţă de activitatea individului, iar nu faţă de activitatea grupului de indivizi. Să revenim la ceea ce zicea Mill mai înainte de a gândi să ocolească dificultatea ce i se prezenta în cale. Iată încă o dată ceea ce zicea dânsul: „Dar stările şi acţiunile omului nu sunt numai rezultatul împrejurărilor actuale, ci ele sunt rezultatul acestor împrejurări şi al caracterului. Iar influenţele care determină caracterul sunt aşa de numeroase şi variate (căci toate câte se întâmplă unei persoana în cursul vieţii lasă asupra ei o influenţă), încât ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaşi fel. De aceea, chiar dacă ştiinţa noastră asupra naturii omeneşti ar fi teoreticeşte perfectă, adică chiar dacă am ajunge să putem calcula un caracter întocmai cum calculăm orbita unei planete după anumite date, cu toate acestea, fiindcă de fapt nu avem niciodată toate datele, şi niciodată datele exact identice în diferitele cazuri, nu vom putea face niciodată preziceri sigure şi nici stabili judecăţi universale”.

Sunt acele influenţe, care compun caracterul – influenţe venite din experienţa trecută a individului –, un factor important, sau nu, în determinarea activităţii individului? Pot fi cunoscute aceste influenţe într-un mod precis, sau

nu? Dacă da, atunci nimic nu împiedică constituirea unei ştiinţe a *etologiei*, în înţelesul dat de Mill, prin care să se prezică faptele individului întocmai cum se prezice de astronomie poziţia diferitelor corpuri cereşti. Dacă nu, atunci filosofii şi moraliştii adversari, citaţi mai sus, au. dreptate; în domeniul fenomenelor sufleteşti, omul de ştiinţă trebuie să-şi mărturisească ignoranţa şi neputinţa; căci unde nu există legi fixe, nu există nici mijlocul de a interveni şi a dirija.

Aceasta ar trebui să fie concluzia lui Mill.

Etologiei nu i se opun dificultăţi de ordine logică, ci dificultăţi de fapt. Fenomenele sufleteşti cuprind într-însele, pe lângă datele actuale care se pot măsura, şi date rezultate din viaţa trecutului. Acestea din urmă scapă măsurătoarei exacte. Ele nu pot fi reunite într-o unitate care să rămână tot timpul perfect identică cu sine însăşi. Combinarea lor, după cum zice iarăşi Mill, este diferită de la un caz la altul. Unde nu se păstrează însă principiul identităţii unităţii, nu este cu putinţă nici stabilirea legilor cauzale.

Faptul *eredităţii* este, în rezumat, aşadar, marea dificultate care se opune introducerii legilor ştiinţifice în domeniul fenomenelor sufleteşti. Factorul eredităţii este un element variabil şi nedeterminabil. El strică toate calculele şi, în acelaşi timp, dărâmă toate veleităţile pe care le-ar avea omul de ştiinţă în domeniul vieţii sufleteşti.

Să vedem însă dacă definiţia ştiinţei într-un înţeles aşa de restrâns – ca ştiinţă care dă prevederea astronomică – este justificată. Mill are

dreptate numai în cazul când prevederea astronomică ar fi o condiţie esenţială pentru ştiinţă.

CAPITOLUL II[531]

plicităţii. Pe baza lui nu se poate stabili teoria inaeterminismului psihologic. Teoria sufletului epifenomen. Sufletul ca o reflectare a realităţii externe. 6. – Recapitulare.

1. – Factorul ereditar – păcatul strămoşesc – este dar acela care1 strică toate calculele noastre în ceea ce priveşte prezicerea fenomenelor sufleteşti. El ar strica şi calculele noastre în ceea ce priveşte fenomenele mecanice ale naturii, dacă ar exista şi la acestea. Oamenii de ştiinţă ne spun aceasta lămurit: „Nu trebuie să se uite că noi am formulat în definitiv un principiu de *neereditate*, presupunând că viitorul unui sistem (mecanic) depinde, la un moment dat, de starea sa actuală, sau, mai în general vorbind (socotind şi forţele ce pot să depindă de viteze), de starea sa actuală şi de starea care a precedat pe cea actuală, cu o infinit de mică durată în timp. Aceasta este o ipoteză restrictivă şi care, în aparenţă cel puţin, este foarte adeseori contrazisă de fapte. Sunt cazuri numeroase unde starea unui sistem pare a depinde de stările anterioare... Partizanii

531 – Problema elementelor esenţiale şi secundare. Criteriul simplicităţii. Elementele asociate sunt elemente secundare. Funcţiunile superioare sufleteşti considerate ca stări sufleteşti accidentale. 5. – Lipsa de valoare a criteriului sim-

mecanicei clasice pretind, în aceste cazuri, că *ereditatea* – este numai aparentă şi că provine din aceea că noi ne îndreptăm atenţiunea asupra unui prea mic număr de variabile.”[532]

Dacă sufletul omenesc nu ar păstra urmele experienţei sale trecute, atunci el ar fi perfect determinat în fiecare moment, şi potrivit acestei perfecte determinări s-ar putea şi prezice manifestările sale. Urmele experienţei trecute fac însă determinarea sa cu neputinţă. Aceste urme sunt elemente nemăsurabile, şi cum ele intervin la producerea manifestărilor sufleteşti, nemăsurabile devin, în urma lor, şi aceste manifestări. Idealul, pe care l-ar dori un partizan al ştiinţei perfecte, adică al unei ştiinţe care să ajungă a prezice cursul fenomenelor sufleteşti, ar fi dar suprimarea pe cât mai radicală a acestui factor ereditar. Fără el, sufletul omenesc ar apare ca un mecanism perfect determinat, a cărui orice manifestare s-ar putea explica în mod cauzal din existenţa totalităţii mecanismului.

Dar acesta n-ar trebui să fie numai idealul unui doritor de ştiinţă perfectă. Cum pe legile cauzale ale naturii se sprijină nu numai cunoştinţele ce avem despre energia fizică, dar şi activitatea noastră de producători şi transformatori în mediul acestei energii, ar trebui să zicem că idealul oricărui em doritor de a se manifesta ca putere este suprimarea acelui factor ereditar.

---

532 E. Picard, La mécanique classique, în Rivista di scienza, I, p. 14 – 15.

În adevăr, puterea din natura fizică nu ne este nouă cunoscută decât prin legile constante ce întâlnim în succesiunea fenomenelor. Puterea gravitaţiunei, puterea luminii, puterea electricităţii etc. nu sunt altceva decât raporturile constante care se stabilesc între fenomenele naturii, când anumite condiţii sunt date. În felurimea mişcărilor *din* lumea ce ne înconjoară, descoperim, prin analiza treptată a experienţei noastre, anumite regularităţi, care revin totdeauna aceleaşi când condiţiile se ivesc. Aceste regularităţi au fost odinioară considerate ca datorite unor agenţi, astăzi însă nu mai avem nevoie de o asemenea presupunere. Regularităţile subzistă prin ele însăşi, fără ca mintea noastră să aibă nevoie pentru înţelegerea lor de existenţa agenţilor.

Puterile naturii nu consistă în altceva decât în constanţa raporturilor de succesiune dintre fenomene. Puterile sunt cuprinse dar în legile cauzale. Şi cum toate legile cauzale se pot subsuma legii de conservare a energiei, toate puterile naturii pot fi considerate ca diferitele forme ale unei aceleaşi puteri generatoare: energia. Energia nu este dar un agent extrafenomenal, care să influenţeze din afară asupra fenomenelor, cum îşi închipuiesc oamenii primitivi agenţii naturii, ci ea este în cuprinsul fenomenelor, este legea cea mai elementară a fenomenelor însăşi.

Aceleaşi refleeţiuni le putem acum face şi asupra energiei sufleteşti sau puterii sufleteşti. Energia sufletească nu trebuie să ne-o închipuim

ca pe un agent care ar trona în mijlocul fenomenelor sufleteşti, aţâţând mersul unora, sau reţinând pe altele. Energia sufletească nu este altceva decât însuşi determinismul cauzal al acestor fenomene, legea lor explicatoare cea mai elementară. O putere sufletească se confirmă de atâtea ori de câte ori se confirmă o lege constantă în succesiunea unor anumite fenomene sufleteşti. Puterea vizuală, puterea memoriei, puterea imaginaţiei etc. sunt denumiri obişnuite pentru a exprima regularitatea cu care anumite fenomene se petrec. Negreşit, ştiinţificeste nu este nevoie de asemenea denumiri, dar în practică ele se menţin şi nu vor dispărea aşa de uşor. Omul, cât de cult ar fi, are totuşi înclinaţiuni antropomorfice. El îşi închipuie că persistenţa unui anumit raport cauzal, adică revenirea aceleiaşi uniformităţi de succesiune, are nevoie de o oarecare sforţare pentru a se susţine, pentru a-şi face oarecum loc; de-aceea, el nu se poate împiedica de a asocia la ideea raportului abstract cauzal şi câteva reprezentări, împrumutate simţului" muscular, şi astfel puterea este pentru el învingerea unui obstacol. Dar aceste reprezentări secundare nu sunt întru nimic necesare „bineînţeles. Limbajul obişnuit le tolerează, fiindcă el trebuie să răspundă l-ai toate cerinţele sufletului omenesc, nu numai la cele ale abstracţiunii ştiinţifice. Din înţelesul cuvântului însă nu se poate deduce o definiţie ştiinţifică.

În înţelesul acesta, ştiinţific, se poate vorbi de o putere a moralei „a ştiinţei, a religiei, a personalităţii etc.; pentru că în manifestaţiunile

tuturor acestor deosebiţi factori ai culturii se observă o persistentă regularitate de efecte. Cultura, şi ea, în total, este o putere; adică, oriunde ea se întâlneşte, efectele îi sunt regulat aceleaşi. Ceea ce face ca efectele ei să fie totdeauna aceleaşi este şi aceea ce denumim ca putere a ei; legea ei îi este şi puterea; despre un agent intern, ascuns, care ar determina-o, nu putem şti nimic. Tot aşa şi cu puterea moralei, a ştiinţei, a religiei, a personalităţii etc. În legile lor, cauzale, legi care rezumă faptele lor, stă şi puterea lor. În afară de ordinea de succesiune a faptelor, nu există niciun alt substrat pentru a întemeia puterea. lor ar fi sporit. Cu. un număr mai mare de legi cauzale, an şi apoi şi mai extins domeniul în care poate interveni activitatea omenească; ar fi o creştere de putere!

Factorul eredităţii ne taie tot acest a vânt. Este un adevărat „păcat strămoşesc”, cum îl denumeam ceva mai sus.

Dar aşa să fie el oare?

John Stuart Mill evident că aşa îl prezintă. „Influenţele lăsate de trecut sunt aşa de numeroase şi variate, zice dânsul, încât ele nu se prezintă de două ori combinate în acelaşi fel”. Împreună cu John Stuart Mill, aşa judecă şi mai toţi filosofii pozitivişti. Pentru toţi aceştia analogia cu legile mecanice este decisivă, şi această analogie este în defavorul legilor sufleteşti. Din cauza eredităţii, faptele sufleteşti nu pot fi prevăzute, şi, neputând şi prevăzute, nu pot fi considerate ca fiind cunoscute ştiinţificeşte: „*Savoir e est prévoir*”. Prevederea în domeniul

sufletesc se izbeşte de ereditate.

Dar lipsa de prevedere să însemne oare lipsa de cauzalitate?

O primă dezminţire, şi puternică dezminţire, o primeşte teoria indeterminismului ereditar prin faptul formării şi manifestării caracterului.

În adevăr, caracterul omului este constituit din influenţele lăsate de experienţa trecutului, şi sub presiunea acestor influenţe se determină el în viitor. Dacă aceste influenţe însă – care sunt, desigur, foarte numeroase şi variate – „nu se pot combina de două ori în acelaşi fel", cum este cu putinţă ca manifestările care rezultă sub presiunea lor să poată fi ele de acelaşi fel în mai multe rânduri? Cum este cu putinţă ca tocmai caracterele mai formate, adică acelea care cuprind mai numeroase şi mai variate influenţe de ale trecutului, să fie tocmai acelea care au manifestări mai uşor de prevăzut? Şi, dimpotrivă, caracterele mai crude, adică mai sărace în influenţe de ale trecutului, să fie tocmai acelea care au manifestări mai schimbătoare? Dacă elementul ereditar este un element de perturbaţiune în logica calculelor noastre, atunci negreşit ar urma că acest element, cu cât este maibogat, cu atât şi perturbarea adusă de el să fie mai mare, şi cu cât mai sărac, cu atât şi perturbarea să fie mai neînsemnată; cu toate acestea, experienţa uzuală ne învederează contrariul. Un caracter, cu cât este mai bogat în dispoziţii sufleteşti ereditare, cu atât este şi mai logic; cu cât mai sărac, cu atât mai puţin logic. Puterea de coeziune şi de consecinţă pare că i-o

dă tocmai elementul ereditar! Cum se împacă aceasta cu teoria indeterminismului ereditar?

Dar acest fapt este confirmat şi prin multe altele. Caracterul nu este singura parte din sufletul omenesc în care se găseşte factorul eredităţii. În întreg sufletul ereditatea joacă un rol important; exclusiv aproape, cum este recunoscut. În toate actele sufleteşti, experienţa trecutului intervine şi determină experienţa actuală. Aşa la formarea imaginilor, la păstrarea reprezentărilor; la constituirea noţiunilor; la recunoaşterea stărilor de conştiinţă memorate; la exprimarea emoţiilor etc.; în sfârşit, în toate actele sufleteşti care pot ocupa conştiinţa actuală a unui individ, influenţele actelor petrecute în trecut sunt totdeauna determinătoare. O imagină, bunăoară, nu se formează din aceea ce aduce excitaţia neuronului care leagă simţul extern cu conştiinţa, ci imaginea se formează mai ales din dispoziţiile aflate în conştiinţă şi care dispoziţii se trezesc prin excitaţia venită din afară. Aceste dispoziţii întregesc totdeauna, şi uneori chiar ţin locul excitaţiei externe. Simţul niciodată nu prinde imaginea totală a obiectului, el prinde câteva elemente, care apoi sunt interpretate şi, prin această interpretare, întregite de către conştiinţă. Dispoziţiile aflate aci sunt acelea care constituie imaginile ce le avem noi despre lume. Acest adevăr este încă” şi mai absolut pentru toate celelalte stări sufleteşti care nu sunt într-o directă legătură cu excitaţiile externe. Imaginea obiectului extern, memorată, se sprijină exclusiv pe dispoziţiile rămase din experienţa trecutului.

A.ceastă imagină se recunoaşte însă totdeauna ca identică cu sine însăşi, deşi excitaţia externă originară nu mai persistă, şi unicul ei substrat se reazemă pe influenţele rămase în conştiinţă din experienţa trecutului. Cum se produce oare conştiinţa acestei identităţi în recunoaşterea imaginii, dacă nu prin mijlocirea tocmai a acelor influenţe din trecut? apoi toate operaţiunile logice săvârşite de creierul nostru nu se reazemă ele oare pe factorul eredităţii? Am avut ocazia să citǎm mai sus opinia biologistului Félix Le Dantec. Dânsul ne spunea „că logica noastră este rezumatul moştenit al experienţei strămoşeşti”. Un filosof contemporan, H. Bergson, defineşte în acelaşi sens şi inteligenţa în genere.[533] Toate postulatele pe care se fundează convingerile de ordine logică nu pot fi explicate de ştiinţa noastră de astăzi decât punând la contribuţie influenţa factorului ereditar. Şi încă n-am terminat. Expresia emoţiilor şi, în genere, a stărilor de conştiinţă, cum persistă ele oare în a fi identice cu ele însăşi, de nu prin mijlocirea aceluiaşi factor? Cum îşi regăseşte individul aceleaşi cuvinte, cu aceleaşi înţelesuri, de câte ori vrea să-şi exprime o stare a sufletului său? în sfârşit, cum se stabileşte o înţelegere între oameni, când mijloacele lor sufleteşti de înţelegere sunt tocmai susţinute pe influenţele trecutului? Cum este posibilă dezvoltarea culturii în decursul mai multor generaţii, când ar fi de aşteptat – dacă teoria indeterminismului ereditar ar fi adevărată – să se

533 !H. Bergson, L’évolution créatrice, p. 218 şi urm.

producă încontinuu perturbaţi uni?

Fără îndoială, sunt atâtea fapte care vorbesc împotriva indeterminismului ereditar, încât acesta nu mai poate fi susţinut. Este, desigur, o eroare de judecată la mijloc, sau o sofismă, care l-a ridicat la rangul unui principiu, pe baza căruia să se stabilească apoi o separaţie între ştiinţele naturii şi ştiinţa sufletului. Să vedem unde poate fi această eroare.

3. – Psihologia contemporană a întrebuinţat prea des, a abuzat chiar de imaginea grafică a arcului reflex în explicarea ce a încercat-o asupra vieţii sufleteşti. Acest arc reflex simplifică mult, dar în acelaşi timp falsifică tot aşa de mult adevărata realitate. După imaginea arcului reflex, creierul ar fi străbătut de un curent care ia naştere în simţul extern (S), parcurge centrul sau centrii nervoşi situaţi pe scoarţa cerebrală (C), merge să pună în mişcare muşchii de la periferie (M).

Când actul sufletesc este simplu, adică propriu-zis reflex, atunci curentul merge fără întrerupere. Când actul sufletesc este mai complicat, atunci curentul se întrerupe în centrul C, pentru a mai colinda şi prin alţi centri cu care C este asociat, de unde apoi, după o oarecare întârziere, câteodată după o foarte lungă întârziere, să sfârşească tot spre extremitatea M.

Această imagină, cum ziceam, are meritul să simplifice actul vieţii sufleteşti, dar acest merit este cu prisos pierdut prin aceea că înlesneşte falsificarea adevărului. Imaginea grafică a arcului reflex face să se acrediteze părerea că actul sufletesc ar consista într-un fel de deplasare a stărilor sufleteşti de la S spre C şi M, şi că creierul, locul în care se petrece actul sufleteşc, ar avea dispoziţia unei hărţi geografice pe care se întretaie măi multe drumuri, avându-se totdeauna grija ca aceste drumuri să treacă prin punctele centrale, un fel de oraşe mai mari sau capitale, înainte de a ajunge la margine. Astfel, întocmai cum un călător, care ar avea de parcurs o ţară, intră prin o margine a ei, vizitează oraşele mai mari, se opreşte aci câte puţin şi apoi se depărtează din această ţară printr-o altă margine, tot aşa ar fi şi cu drumul parcurs de o stare sufletească. Ea pleacă din mijlocul lumii externe, sub formă de excitaţie, parcurge centrii de asociaţiune, şi se pierde apoi iarăşi în manifestările externe…

Nimic mai greşit ca această părere. Stările sufleteşti nu se deplasează în spaţiu; ele sunt stări sufleteşti numai întrucât sunt în cercul luminos al conştiinţei actuale, adică sunt apercepute; dincolo de acest cerc ele nu există sufleteşte. Iar stările sufleteşti, când sunt în cercul luminos al conştiinţei, nu sunt dincolo sau dincoace de lumea externă, ele sunt întreaga realitate cunoscută nouă: lumea externă şi lumea internă la un loc. Asupra acestei realităţi întregi, pe care ne-o dă conştiinţa, noi putem să raţionăm în urmă şi să

deosebim unele elemente, care pot fi atribuite lumii externe, şi altele, lumii interne, şi să discutăm asupra corespondenţei sau paralelismului dintre ele, dar aceste raţionamente, oricât de bine ar fi ele făcute, nu creează un atom de realitate mai mult, singura realitate existentă pentru noi este tot aceea pe care ne-o dă conştiinţa actuală, Raţionamentul singur deosibeşte excitaţia, conştiinţa, apercepţia, manifestarea externă, fiindcă are nevoie de aceste deosebiri din punctul său de vedere teoretic, şi tot din acelaşi punct de vedere, teoretic, raţionamentul mai pune între aceste elemente deosebite şi un fel de lanţ de succesiune; dar toate aceste creaţii ale raţionamentului nu schimbă nimic în natura realităţii. Realitatea rămâne una şi aceeaşi, aşa cum ea apare conştiinţei, înainte de ce raţionamentul să fi introdus deosebirile sale. Actul sufletesc nu are trebuinţă să parcurgă drumul pe care raţionamentul îl inventează în vederea explicării teoretice pe care dânsul o căuta. Natura nu poartă grija sistematizărilor noastre ştiinţifice. Actul sufletesc este un proces unitar, cum sunt toate procesele organice ale naturii. O plantă, bunăoară, nu-şi termină mai întâi rădăcina, pentru a trece pe urmă la tulpină, şi în urmă la ramuri şi frunze, de dragul clasificaţiunilor stabilite de ştiinţă, ci ea are, în fiecare din stadiile sale, toate elementele pe care ştiinţa le clasifică succesiv. Ştiinţa abstractă imită opera omului, şi nu opera naturii. Omul, când zideşte o casă, ridică fiecare etaj unul după altul, fiindcă m-are putinţa să facă altfel. Ştiinţa procedă

la fel. Inteligenţa noastră înţelege succesiv ceea ce natura produce unitar.

Arcul reflex este o imagină luată după activitatea industrială a omului, iar nu după activitatea naturii. Într-adevăr, dacă ipoteza „omului statuie”, a lui Condillac, s-ar realiza vreodată, şi ne-ar fi dat nouă, oamenilor, să făurim o viaţă sufletească într-o statuie, n-am şti să procedăm altfel. Am dispune să se plimbe excitaţia externă prin creier pentru a ieşi transformată în manifestare externă. Am fabrica un manechin, dar n-am crea o viaţă reală.

Teoria indeterminismului ereditar este evident, dacă nu chiar exclusiv, fondată, dar, în tot cazul, mult sprijinită pe imaginea itinerariului parcurs de actul reflex. Întârzierea prin centrii de ideaţiune şi, mai ales, prin centrii asociativi dă, în adevăr, de gândit. Excitaţia poate să iasă din aceşti centri modificată, şi poate şi transformată cu totul; cine dar mai poate prezice felul cum ea se va manifesta în afară? Dacă n-ar fi aceşti centri cu influenţele lor, tot cursul actului ar fi strict determinat: Psihologia ar fi o ştiinţă de mult pozitivizată. Influenţele ce se găsesc depozitate în centri aduc indeterminismul actului sufletesc, întocmai cum şi şederea prin diferitele oraşe poate să aducă o schimbare în drumul călătorului!

4. – Imaginea arcului reflex stă însă în legătură şi cu o mult mai răspândită teorie filosofică, pe a cărei soluţie se sprijină şi el, la rândul ei, în bună parte. Această problemă se poate formula în chipul următor:

Admiţând că Stările sufleteşti nu parcurg itinerariul pe care îl indică arcul reflex, ci sunt cu desăvârşire scoase din forma spaţiului, rămâne totuşi de ales între ele pe acelea care sunt esenţiale şi deci sunt trainice, de acelea care sunt accidentale şi deci efemere. Odată această deosebire făcută, şi elementele sufleteşti esenţiale şi deci trainice, alese şi fixate, chestiunea indeterminismului sufletesc revine din nou şi aproape se identifică cu chestiunea indeterminismului ereditar, în adevăr, în noua problemă elementele esenţiale iau locul excitaţiei din arcul reflex, iar elementele secundare, pe acela al influenţelor datorite experienţei trecute, sau al eredităţii, cum le numim noi, într-o accepţie generală. Şi atunci raţionamentul se reface, pe alte baze, negreşit, dar pentru a ajunge la aceeaşi concluzie. În sufletul omenesc există totdeauna posibilitatea unui indeterminism, fiindcă aci, pe lângă elementele esenţiale, fixe, pe care mintea le poate determina şi cărora le poate şi prevedea cursul, se adaugă şi clemente secundare, imponderabile, rămase din influenţele trecutului, şi care vin să strice calculele noastre. Dacă elementele esenţiale ar exista singure, atunci calculele s-ar putea face în mod sigur. Bunăoară, noi putem prevedea cu multă uşurinţă ce are să facă un copil la vederea unui obiect care îi este lui plăcut, fiindcă ştim că imaginea obiectului din mintea lui nu este asociată cu prea multe elemente imponderabile care să oprească sau să devieze manifestarea copilului de a poseda obiectul. Dacă în locul copilului am avea un om

matur, prevederea noastră ar fi mai grea.

În primul caz, la copil imaginea este compusă numai din elemente senzaţionale, primitive, esenţiale oricărei stări sufleteşti, pe când în cazul al doilea, imaginea obiectului este compusă atât din elemente senzaţionale, cât şi din alte multe elemente secundare, datorite influenţelor rămase din experienţa trecută a individului. Aceste elemente secundare opresc sau deviază directa exprimare a elementelor senzaţionale din imaginea obiectului. Prin urmare, iată rolul elementelor secundare: ele aduc o perturbare în ordinea naturală a elementelor esenţiale. Qu cât mai multe elemente secundare, imponderabile, cu atât şi indeterminismul devine mai mare; cu cât mai puţine, cu atât mai mic. Dacă fiecare act sufletesc nu ar cuprinde decât elemente esenţiale, atunci şi ştiinţa asupra sufletului ar fi tot aşa de sigură ca şi celelalte ştiinţe naturale.

Acum, care este criteriul de alegere între elementele esenţiale şi elementele neesenţiale sau secundare? La această întrebare, care pare foarte grea, şi este grea în adevăr, oamenii din toate timpurile au găsit însă un răspuns foarte uşor. Este esenţial ceea ce este simplu şi se susţine prin sine însuşi. Aşa au răspuns filosofii elini, şi răspund până astăzi mulţi, deşi nu toţi filosofii şi oamenii de ştiinţă, precum şi mai toţi oamenii ce se încred bunului-simţ. Ceea ce este simplu nu are nevoie să se sprijine pe existenţa unui altceva; stă de sine şi este, prin urmare, esenţial. Acest criteriu aplicat la viaţa sufletească dă următorul rezultat: Se consideră ca esenţial tot ce rezistă

analizei. Esenţialul este elementarul; este starea sufletească în care nu intră vreo asociere între elemente. Ceea ce este asociat nu mai este simplu şi deci nu mai este esenţial. În mintea omului de bun-simţ este înrădăcinată credinţa că tot ce rezultă dintr-o împreunare este supus şi morţii. Împreunarea aduce desfacerea. Numai ceea ce este simplu, neprodus prin împreunare, este durabil, este esenţial.[534] Nu este o credinţă care să se fi păstrat în mintea omenească cu mai multă tenacitate decât aceasta. Ea stăpâneşte până şi inteligenţele de elită. Între altele, una dintre aceste inteligenţe de elită a fost şi aceea a filosofului german Herbart. Acest filosof, căruia i se datorează atâtea idei noi pe terenul psihologiei, n-a putut totuşi să se desfacă de credinţa că unitatea şi substanţialitatea sufletului omenesc stă în simplitatea sa.

O consecinţă importantă a acestei credinţe este că ea favorizează teoria indeterminismului psihologic şi, în primul loc, ea face să intre în rândul elementelor secundare, pe care se sprijină acest indeterminism, tocmai funcţiunile cele mai superioare ale sufletului omenesc, fiindcă acestea

534 „Hiermit ist die erste grosse Station erreicht, die der theoretisch analysierende Menschengeist macht : der exoterische Personalismus, als Versuch, erstmalig das Mysterium des Vielen im Einem logisch zu bewältigen. Zu Grunde liegt eine Ueberzeugung, die nicht den Charakter eines Axioms hat, d.h. einer unprüfbaren Voraussetzung, sondern eines Dogmas, d.h. einer ungeprüften Voraussetzung : Alles Einheitliche beruht auf Einfachem...“ (L. William Stern, Person und Sache,„ I, p. 45).

sunt, în acelaşi timp, şi cele mai complexe. De aci deprecierea care rezultă pentru aceste funcţiuni. Ele se scoboară la rangul de funcţiuni subiective; adică funcţiuni subiective în înţelesul de schimbătoare, secundare. Ca esenţiale rămân funcţiunile simple care nu pot fi analizate mai departe. În rândul celor secundare intră astfel toate funcţiunile care caracterizează pe om ca persoană, tot ce-l distinge pe acesta şi îi formează individualitatea. Toate aceste funcţiuni sunt lăsate la o parte „ca idiosincrasii, sau istorie personală”, cum zicea J. S. Mill, şi ştiinţa are să se ocupe de ceea ce este elementar şi, prin urmare, durabil.

Iată-ne dar reveniţi din nou la teoria formulată mai sus. În domeniul sufletesc nu există prevedere, şi, prin urmare, nu există putinţa de a interveni cu succes în dirijarea fenomenelor ce sunt aci cuprinse. Mijloacele ce stau la dispoziţia omului sunt inferioare sarcinii ce este de îndeplinit. Omul n-are alt mijloc de a interveni decât introducând în mijlocul vieţii sale sufleteşti asocieri noi, datorite activităţii sale personale, care apoi, repetate, au să se transforme în deprinderi durabile. Dar aceste deprinderi, cum vor putea ele deveni vreodată durabile, când prin natura lor, ca tot ce este produsul unei asocieri, vor fi susceptibile de disasociare, de descompunere? în natura externă, da, se poate interveni, fiindcă aci există putinţa prevederii, şi prin urmare şi putinţa unei stăpâniri durabile. Fenomenele naturii se rezolvă cu desăvârşire în fenomenele elementare ale părţilor de materie sau de energie, şi cum aceste fenomene sunt simple şi

totdeauna aceleaşi, ele se pot determina cu precizie. Aci, între fenomenele naturii, nu este niciun loc pentru fenomenele imponderabile care să vină să strice calculul; aci este totul dat odată şi pentru totdeauna. În domeniul sufletesc, dimpotrivă, o veşnică schimbare. Stările, odată petrecute, lasă în urma lor dispoziţii care se amestecă în producerea stărilor ce vor veni după ele. Din aceste dispoziţii se constituie activitatea aperceptivă, adică activitatea propriu-zisă personală, prin care se introduce modificări în restul vieţii sufleteşti. În domeniul naturii externe sunt legi cauzale constante, prin urmare aci se poate vorbi de energie şi de putere; pe când în viaţa sufletească asemenea legi nu există decât pentru funcţiunile elementare care se confundă cu funcţiunile fiziologice, adică cu fenomenele materiale. În restul vieţii sufleteşti, şi anume, în despărţirea fenomenelor complexe, nu există prevedere şi nu există legi cauzale; ce ne îndreptăţeşte dar să vorbim de puterea sufletească? teriul simplicităţii este ultimul criteriu la care se mai apelează în materie de cunoştinţe exacte.

Problema se pune, de altminteri, însă foarte rar sub această formă, căci ea ar reaminti prea mult discuţiile metafizice care au avut loc odinioară în Grecia, provocate fiind de şcoala eleaţilor. Forma obişnuită în care ea se înfăţişează astăzi este aceea a contrastului între realitatea sufletului şi realitatea mediulpi. Sufletul, cu natura sa proteică, apare ca o realitate de al doilea rang, ca o simplă oglindire, sau ca un

epifenomen al realităţii mediului. Ştiinţa asupra mediului este o ştiinţă exactă fiindcă şi obiectul cu care ea se ocupă este bine precizat, pe când ştiinţa care se ocupă cu fenomenele sufleteşti are un obiect neprecis, fenomenele sufleteşti fiind umbra aruncată de fenomenele mediului, care sunt singurele originare. Totdeauna ştiinţa care s-ar ocupa cu umbra fenomenelor reale are să fie mai complicată decât ştiinţa care se ocupă cu fenomenele reale înseşi. Umbra nu reproduce imaginea fidelă a originalului, ci ea o variază după condiţiile luminii. Aşa şi sufletul. El reproduce realitatea externă aşa cum această realitate este văzută de ochiul conştiinţei interne. Este natural dar ca ştiinţa asupra lui să fie mai neprecisă. Şi să nu ducă la aceleaşi rezultate ca ştiinţa ce avem despre natură. Cunoaşterea epifenomenelor, de altfel, nu poate veni decât după cunoaşterea fenomenelor reale…

Dacă ne reculegem însă, observăm că punctul de discuţie al acestei probleme este acelaşi cu cel pe care l-am întâlnit în paginile anterioare, vorbind despre conflictul între metafizică şi ştiinţa contemporană. Numai că acolo discuţia se punea pe terenul principiilor generale ale cunoştinţei şi se căuta explicarea convingerilor metafizice, indiferent de domeniul faptelor asupra căruia aceste convingeri puteau fi aplicate, pe când aici discuţia se pune pe un teren şi mai interesant pentru omul de ştiinţă. Nu e vorba numai de a se şti dacă există o ştiinţă absolută, adică necondiţionată de cerinţele personalităţii omenësti, ci dacă ştiinţa, în

principiu, aşa cum b înţelege omul modern, ca o armă de prevedere şi, prin urmare, de putere, fie ea absolută, fie relativă „poate să cuprindă întreg câmpul experienţei omeneşti, atât al experienţă externe, cât şi a experienţei interne. Explicarea rolului metafizicii în istoria culturii este foarte importantă pentru omul de ştiinţă, căci ea îl previne asupra erorilor de direcţie în care poate cădea; mai importantă este însă explicarea deosebirei care se prezintă între cele două câmpuri ale experienţei. Aci rezidă un interes şi mai mare. Explicarea deosebirei între ştiinţa sufletului şi ştiinţa asupra mediului extern este nu numai de un ajutor preventiv, ci şi de un ajutor constitutiv pentru mersul ştiinţei. John Stuart Mill a înţeles-o, de altminteri, foarte bine această importanţă, şi de aceea şi stăruinţa lui de a argumenta asupra posibilităţii unei ştiinţe a *etologiei*, deşi în această ştiinţă viaţa sufletească a individului nu are, după el, un loc determinat.

Cu arătarea conflictului între sistemele metafizice şi ştiinţa modernă relativistă, am văzut însă şi soluţia explicative. Unitatea de apercepţie se manifestă în actul judecăţii prin două tendinţe, una care înclină spre un criteriu obiectiv, bazat pe elementul intuitiv „şi cealaltă, care înclină spre un criteriu relativist, bazat pe elementele activităţii personale. Actul prin care unitatea de apercepţie reuneşte aceste două tendinţe se exprimă în conştiinţă prin reacţiunea sentimentului. Cele două criterii se condiţionează astfel reciproc, precum se condiţionează şi cele două elemente în actul unitar al judecăţii. De asemenea reciproc se

condiţionează şi cele două direcţii pe care le ia afirmările judecăţii, direcţia metafizică şi direcţia relativistă. Unitatea de cultură înlocuieşte însă atunci unitatea de apercepţie.

Este cu putinţă oare, acum, tot pe baza legii de conservare a unităţii sufleteşti, să se deß o soluţie şi la noua problemă ce ne preocupă? Din analogia celor două probleme se poate scoate o indicaţiune sigură pentru o analogie şi în felul rezolvărei lor?

6. – Consideraţiunile pe care le-am făcut mai sus asupra arcului reflex ne îndreptăţesc, credem, îndeajuns, să bănuim că un răspuns afirmativ ar avea marea probabilitate de a fi şi un răspuns conform adevărului.

Să recapitulăm din nou formularea problemei.

Mediul extern se prezintă ca o realitate în conture fixate o dată pentru totdeauna, şi asupra acestui mediu inteligenţa noastră poate să se aplice la fiece moment pentru a-şi controla cunoştinţele şi pentru a le sistematiza în aşa mod ca, în urmă, pe baza acestor cunoştinţe, să prevadă cursul fenomenelor. Mediul sufletesc nu prezintă aceleaşi condiţii. El constituie o realitate văzută prin prisma subiectivităţii, cu mult mai complexă şi în conture nestabile. Conceptele noastre nu pot determina cu precizie această de a doua realitate, şi, în consecinţă, sistematizarea lor nu poate forma o ştiinţă perfectă. Iată dar deosebirea. Din această deosebire rezultă, apoi, că în mediul sufletesc, neputându-se stabili

determinismul fenomenelor, nu se poate nici interveni cu folos în cursul lor, cum se intervine în cursul fenomenelor mediului extern. Mai mult încă. Determinismul fenomenelor sufleteşti fiind numai un reflex al determinismului fenomenelor externe, este totdeauna bine a începe prin cunoaşterea acestuia din urmă. Fenomenele mediului extern se prezintă în relaţii constante şi durabile, pe când fenomenele sufleteşti apar ca fenomenele unei actualităţi efemere, gata să dispară dimpreună cu această actualitate, întocmai cum dispare şi umbra ce se proiectează de un obiect, de îndată ce se stinge lumina care provoacă această proiecţiune. De aci concluzia, atât de importantă pentru dirijarea activităţii omului: activitatea omenească nu poate avea o bază sigură decât în cunoştinţa naturii externe care îl înconjoară. În această cunoştinţă stă reazimul puterii lui. Cunoştinţa sufletului nu este de înlăturat, bine-nţelesr-dar ea este o cunoştinţă de a doua mână; ea, când este bine alcătuită, nu poate să ducă decât la întărirea cunoştinţei despre natură, întocmai cum orişice traducere după o scriere nu poate duce decât la cunoştinţa cuprinsului din scrierea originală. Fenomenele sufleteşti sunt ca o simplă traducere în limbajul subiectivităţii a fenomenelor reale din lumea mediului extern…

Care este valoarea ştiinţifică a acestor afirmări?

CAPITOLUL III

1* – Determinismul sufletesc a precedat istoriceşte determinismului fenomenelor externe. Primele înţelesuri ale noţiunii de lege. Leges naturae după Descartes, Newton şi Leibniz. 2. – Adevărurile ştiinţei moderne au fost practicate înainte de ce ele să fi fost recunoscute ca formând o ştiinţă. Prima activitate industrială a omului a fost dirijată de determinismul social. Cunoştinţa determinismului în natură, pregătită prin dogmele creştinismului. 3. – Teoria contrară, după care progresele ştiinţei şi ale tehnicii producţiei ar fi determinat evoluţia culture! Definiţia mediului. Deosebirea între conţinutul intuitiv al conştiinţei şi definiţia ştiinţifică a mediului. Originea sentimentului de libertate. 4. – Cerinţele sufleteşti care determinară succesul ştiinţei moderne. Definiţia personalităţii şi a icaracterului. Tendinţa omului modern la dezvoltarea personalităţii, spre deosebire de omul antic. Voinţa spre formarea personalităţii este baza convingere! în determinismul naturii externe. Restrângerea înţelesului de ştiinţă la ceea ce este mai util individului. Prevederea. Analogia cu filosofia stoică. 5. – Prevederea nu este o condiţie esenţială pentru ştiinţă. Prevederea adaugă numai la utilitatea practică. 6. – Formularea problemei care priveşte rolul ştiinţei sufletului în cultură. Legile cauzale pentru explicarea faptelor trecute.

1. – Poziţia privilegiată în care se găseşte astăzi pentru ştiinţă determinismul fenomenelor naturale, faţă de determinismul fenomenelor sufleteşti, şi cu deosebire pretenţiunea că legile

cauzale ale naturii externe privesc o realitate de un ordin superior realităţii la care se raportează legile vieţii sufleteşti, sunt, istoriceşte vorbind, de o dată recentă. Cu trei-patru secole înaintea noastră, valoarea determinismului extern era prea puţin apreciată. Niciun om de ştiinţă, înainte de secolul al XVII-lea, nu ar fi pus în cumpănă determinarea pe care omul o primeşte de la mediul extern, cu determinarea pe care o primeşte de la mediul sufletesc. Determinările acestuia din urmă erau aşa de evidente pentru toţi, şi aşa de necesare, încât determinismul extern nu putea să apară decât ca o lege secundară, iar în cazul cel mai bun ca o completare a determinismului sufletesc. Adevărata lege era aceea care se referea la actele de voinţă sufletească, şi nu la fenomenele naturii. Prin determinări cu adevărat necesare, orice om de ştiinţă, înainte de secolul al XVII-lea, ar fi înţeles, în primul rând, determinările venite de la voinţa divinităţii, apoi determinările produse de viaţa socială sau de voinţa reprezentanţilor societăţii, apoi de voinţa sa proprie, şi numai în urmă ar fi. Înţeles determinările mediului extern în care omul trăieşte. De aceea şi primii oameni de ştiinţă naturală considerară legile naturale descoperite ca avându-şi tăria lor în voinţa creatorului divin care le lăsa să se urmeze. „Este de remarcat, zice W. Wundt, că ştiinţele naturale n-au dat dintr-odată noţiunii de lege înţelesul pe care îl are această noţiune astăzi. În dezvoltarea noului înţeles, dezvoltare continuată în timpul celor trei secole care ne precede, se pot deosebi trei stadii.

În primul stadiu, legea naturală nu este încă decât expresia voinţei unui legiuitor, în cazul de faţă, a supremului legiuitor care a ordonat întregul curs al naturii. De aceea pentru un Descartes şi pentru un Newton nu sunt legi naturale (*Leges naturae*) decât principiile care nu se pot deduce din alte principii superioare, ci pornesc direct din voinţa lui Dumnezeu. În acest înţeles noţiunea de lege este coordonată axiomelor matematice[535]. Precum axiomele dau existenţei statice o normă generală de a fi, din punctul de vedere al timpului, al spaţiului şi al numărului, normă care nu poate fi dedusă din o alta mai superioară, tot aşa şi legile dau mişcării din natură o normă originară, o regulă care, după cum zice Leibniz, se explică numai din punct de vedere teologic, ca o exprimare a intenţiilor Creatorului, iar nu mecanic. Din această lege se deduc apoi, cu necesitate matematică, toate celelalte legi mai secundare mecanice”.[536]

Ceva mai târziu, determinismul legilor naturii se dispensă de reazimul pe care i-l dă determinismul sufletesc. Vom vedea însă îndată dacă acest reazim dispare cu totul.

2. – Această constatare istorică se poate completa acum cu următoarele consideraţiuni scoase din trecutul ştiinţei naturale însăşi.

Este de remarcat că omenirea a practicat

535 Adevărurile matematice, cum s-a arătat mai sus, erau considerate ca adevăruri divine.

536 W. Wundt, Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss, II, 2[-te] Abt. (1895), p. 130.

adevărurile ştiinţei moderne înainte de a fi avut teoria logică a acestor adevăruri. Înlănţuirea fenomenelor naturii în raporturi fixe, pe care să se bazeze apoi prevederea, era cunoscută în mod practic încă de mult, anume, de la prima întrebuinţare a instrumentelor. Căci ce este în fond un instrument de muncă? O înlănţuire artificială de condiţii, în scopul de a face să se producă un fenomen al naturii, sau, cu termenul uzitat, o putere a naturii. Bunăoară, securea utilizată de sălbatic este o aranjare artificială de condiţii în scopul de a produce puterea necesară pentru spargerea unui obiect, putere care nu s-ar fi putut produce prin simpla lovire cu pumnul. Pârghia, de asemenea, o aranjare artificială pentru a spori forţa de ridicare a braţului. Prima roată întrebuinţată în industria unui sălbatic se bazează pe aceleaşi legi mecanice ca şi roţile utilizate în industria omului modern. Cel mai simplu instrument, în genere, care s-a utilizat vreodată* de om, din timpurile cele mai vechi, nu a produs efectele pe care le-a produs decât pe baza legilor dinamice cunoscute ştiinţei din zilele noastre. Omul, prin urmare, a utilizat aceste legi înainte de a fi avut conştiinţa importanţei lor logice. Şi a crezut în determinismul lor, fiindcă altfel n-ar fi păstrat instrumentele odată inventate. Cu toate acestea, nicio urmă de o ştiinţă a naturii. Dimpotrivă, când conştiinţa omului primitiv ajunse la o dezvoltare apreciabilă, credinţa pe care această conştiinţă o avu despre natură fu tocmai contrară determinismului. Încă mult mai târziu, când această conştiinţă era pe deplin formată, un

reprezentant de frunte al culturii antice, Aristotel, considera natura ca o posibilitate numai faţă de legile necesare ale raţionamentului.

Pe când primitivul nu avea conştiinţă de determinismul ştiinţific, pe care el îl urma totuşi faţă de mediul extern, el avea însă o conştiinţă foarte clară despre determinismul sufletesc care îl lega pe el de divinitate şi de restul semenilor săi. Utilizarea instrumentelor şi perfecţionarea chiar a acestora o făcea nu fiindcă se ştia că este, sau poate deveni, un cuceritor al naturii, ci fiindcă se ştia un element al societăţii, constrâns la o activitate bine determinată. Revenirea regulată a aceloraşi efecte practice, pe care el le dobândea prin întrebuinţarea instrumentelor, era departe de a fi atribuită determinismului naturii. Această revenire era atribuită constanţei intenţiilor sale sufleteşti. Instrumentul era, în înţelesul strict al cuvântului, aşa cum l-a denumit E. Kapp[537], o prelungire a organismului. Acest organism se dirija însă de determinismul sufletesc, nu de conştiinţa determinismului din natura externă. Această natură, în gândul omului primitiv, este schimbătoare şi fără nicio temeinicie. Singura bază solidă pentru activitatea lui sunt deprinderile câştigate sufleteşte şi care sunt oarecum cristalizate în obiceiuri.

Această stare dură până la începutul erei moderne. De aci nainte determinismul naturii câştigă o situaţie aparte şi din ce în ce mai

537 E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik (1877), passim ; comp. L. Weltmann, Der historische Materialismus (1900), cap. 4.

privilegiată. Acuma, precum vom vedea, rolurile chiar se intervertesc. Dar cum se dobândeşte această situaţie? Prin învederarea din ce în ce mai clară a legilor găsite de cercetătorii în ale ştiinţei? Câtuşi de puţin. Cunoştinţa legilor naturii fu şi de data aceasta precedată de o cerinţă a sufletului omenesc. Dogmele creştinismului cerură o noţiune a naturii curăţită de toate superstiţiunile trecutului; o natură demnă de a fi opera lui Dumnezeu. Şi după ce această noţiune fu pregătită de creştinism, veni rândul aplicaţiei matematicei asupra acestei naturi, pentru a o face să fie cunoscuta conform adevăratei cunoştinţe divine. Apoi, după aplicaţia matematicei, se stabili fundamentele mecanicei şi, cu aceasta, a întregii ştiinţe moderne, aşa cum s-a arătat cu de-amănuntui în prima parte a scrierii de faţă. Determinismul fenomenelor naturii externe nu se impuse câtuşi de puţin prin sine însuşi convingerii, ci el se ridică treptat pe determinismul cerinţelor sufleteşti. El este un produs istoric, şi prin urmare relativ.

3. – Acum rolurile se intervertesc. Ademeniţi de iluzia că ceea ce apare raţional într-un moment dat trebuie să fie şi real, mulţi dintre istorici şi sociologi consideră că evoluţia socială a fost determinată de progresul treptat al ştiinţei despre natura externă. Cunoştinţele din ce în ce mai exacte despre fenomenele naturii ar fi adus o transformare în tehnica producţiei, şi apoi, pe urma acestei transformări, s-ar fi transformat şi dispoziţiile sufleteşti ale societăţii. Adică: nu din

cauza noilor trebuinţe sufleteşti se inventau şi răspândeau mijloace noi de producţie, ci fiindcă aceste mijloace se impuneau mai întâi minţii omului ca raţionale, şi, după ce se impuneau în felul acesta, ele tindeau ca să se realizeze în tehnica producţiei, care tehnică, apoi, transforma moravurile producătorului şi ale consumatorului. Rar teorie mai superficial stabilită. Ea aminteşte, în multe privinţe, teoria itinerarului pe care îl parcurge excitaţia în actul reflex; un mic voiagiu prin mediul lumii sufleteşti. Excitaţia intră prin canalul simţurilor, atinge centrii nervoşi, de la care suferă mici întârzieri, şi apoi merge să se exprime în acte externe: determinismul fenomenelor naturii schimbă tehnica de producţie, în urma căreia se produce o tulbur are sufletească – sufletul omului este negreşit un fel de umbră proiectată de obiectele externe, şi, schimbându-se acestea, trebuie să se tulbure şi el! –, apoi, după o mică întârziere, ies după această tulburare la lumină: moravuri noi, instituţii noi, lume socială nouă! Clară teorie şi mai ales foarte optimistă! Dar dacă este şi solidă, pe cât este de clară, de ce nu s-ar adeveri istoriceşte? Sunt atâtea popoare sălbatice, în zilele noastre, pe care statele europene n-ar cere mai bine decât să le civilizeze, pentru a-şi mări printr-însele puterea lor de colonizare; de ce nu s-ar încerca civilizarea acestor popoare după teoria influenţei mediului? De ce să se alerge pentru asemenea scop la influenţa moralei creştine şi nu se aleargă la influenţa directă a tehnicii de producţie? Tehnica redă, în orice caz, mai direct determinismul

fenomenelor naturii, decât îl redă morala creştină, care, după aceeaşi teorie, nu poate fi decât reflexul unei oarecare transformări tehnico-economice petrecută în sânul vechii societăţi iudee! Pentru a civiliza pe sălbatic ar fi de ajuns dar să-i distrugi coliba şi să-l bagi cu de-a sila în fabrică, căci aci are să se transforme el şi sufleteşte, reflectând asupra sa noul mediu în care se află! Dar câţi bieţi sălbatici nu sunt băgaţi cu sila în fabrici, şi totuşi transformarea lor sufletească, din care să răsară civilizaţia, nu se mai produce! Dar poate că nu se produce fiindcă nu sunt lăsaţi să se mişte în libertate în mijlocul tehnicii noi? Dar sunt şi mulţi sălbatici liberi, lăsaţi în voia lor, şi unii dintre ei capitalişti, adică proprietari ai mijloacelor de tehnică nouă, şi cu toate acestea cultura lor este tot aşa de înapoiată cum a fost şi înainte de a intra în noul mediu! Oare este teoria bună numai cât nu se experimentează?

Adevărul este însă altul. Conştiinţa determinismului din afară este departe de a avea importanţa pe care i-o atribuie aceşti istorici şi sociologi. Această conştiinţă nu numai că nu produce o transformare a sufletului în total, dar ea n-ar avea nici existenţă măcar, dacă n-ar fi pregătită de determinările acestui suflet însuşi. Determinismul fenomenelor din afară are importanţa pe care i-o dau determinările sufleteşti.

În adevăr, teoreticienii care dau un caracter atât de absolut influenţei mediului, şi consideră sufletul ca un epifenomen care se modelează după

determinismul mediului, sunt înşelaţi de o iluzie, pe care ei şi-au creat-o singuri în judecata lor. Ei singuri, prin definiţie, au impus caracterul absolut al influenţei mediului prin aceea că au transformat acest mediu într-un mediu ideal ştiinţific, care, prin definiţie chiar, este legat de efectele pe care ei pe urmă pretind să le constate. Mediul determinismului ştiinţific, care încătuşează pe om şi îl constrânge, este cu totul străin de mediul complexităţii intuiţionale, pe care îl cunoaştem fiecare dintre noi. Intuiţiunile pe care le avem în conştiinţa noastră, şi din care pe unele le atribuim mediului extern, şi pe altele mediului intern, sunt, ca intuiţiuni, supuse unui singur determinism, anume, determinismului conştiinţei. Cum acest determinism al conştiinţei nu poate fi, iarăşi, intuit, căci aceasta ar presupune că avem o altă conştiinţă, mai ridicată, care intuieşte mersul conştiinţei reale, de aceea în mijlocul lui noi nu ne simţim deloc constrânşi. Niciun om cu mintea sănătoasă, când priveşte spre lumea externă, nu se simte ca un sclav care trebuie să suporte intuiţiunile venite din această lume, ci se simte ca autonom, adică simte că lanţul intuiţiunilor şi eul său formează unul şi acelaşi lucru. Din această identificare decurge sentimentul libertăţii pe care îl avem fiecare din noi. Ne simţim liberi în viaţa practică, fiindcă nu simţim necesitatea cu care se urmează stările noastre de conştiinţă; şi aceasta din cauză că stările de conştiinţă şi conştiinţa însăşi, adică conţinutul şi aceea ce conţine, sunt unul şi acelaşi lucru. Dacă am avea posibilitatea să ne ridicăm deasupra actualităţii conştiinţei din

fiece moment şi să privim din o poziţie mai ridicată, adică să avem o a doua conştiinţă, atunci am vedea, desigur, raţiunea stărilor de succedare în conştiinţa de mai jos; dar atunci sentimentul libertăţii tot n-ar dispărea, ci ar însoţi activitatea conştiinţei mai înalte din poziţia ridicată. Cu un cuvânt, în lumea intuitivă complexă, adică în lumea care umple întreaga noastră conştiinţă şi înainte de orişice operaţiune de simplificare logică, noi ne simţim liberi fiindcă această lume nu este alta decât noi înşine. Privesc cerul albastru; pomul care stă înaintea porţii; casa de alături; şi cu imaginea casei asociez imaginea doctorului prieten, care a clădit-o; mă gândesc la bolnavii săi; la studiile care le-a făcut; apoi, deodată, cursul ideilor mi se întretaie prin imaginea unei trăsuri care trece; zăresc persoanele dinăuntru, gândesc la raportul dintre ele, La scopul ce-l urmăresc etc. etc., toate aceste intuiţiuni care constituie conţinutul conştiinţei mele, în ce mediu să le aşez? În niciunul. Aceste intuiţiuni sunt însăşi conştiinţa mea; şi din de voi despărţi mai târziu, prin reflexiune logică, domeniul mediului extern şi pe acel al mediului intern. În înlănţuirea acestor stări originare eu mă simt liber fiindcă determinările conştiinţei mele şi eul meu sunt unul şi acelaşi lucru.

Nu de mediul intuiţiunilor – impropriu numit mediu – pot vorbi dar teoreticienii amintiţi mai sus; în acest mediu sufletul şi natura sunt deopotrivă de existente; ci de mediul alcătuit în urmă prin mijlocirea abstracţiunii şi logicii în genere. Acest mediu este acela al elementelor

raţionale, în care totul se petrece în ordine şi după anumite legi. Acest mediu este alcătuit, după ştiinţa noastră, din părticele de materie sau din centre de energie care se succed şi se împreună după anumite legi, legi necesare şi universale. În acest mediu, alcătuit prin abstracţiune, nu este loc pentru sufletul omenesc, decât întrucât acesta se mulţumeşte cu rolul de umbră, care vine totdeauna în urmă. Acest mediu este cel cu caracterul absolut de existenţă durabilă şi a cărui cunoştinţă este singura precisă, şi prin urmare şi utilă. omului o posibilitate. Momentul culturii cerea ca prin definiţie să se acorde ştiinţei mediului extern întreaga realitate; ea având să se ocupe cu legile materiei sau legile energiei; – materia şi energia constituind, iarăşi prin definiţie, singura realitate; – iar pentru ştiinţa sufletului să rămână ca obiect studiul epifenomenelor, studiul umbrelor!

Ce motiva oare o aşa intervertire?

Evident că nu importanţa adevărurilor ştiinţei naturii! Erau aşa de modeste noile adevăruri la început, încât pentru nimic în lume propagatorii lor nu şi-ar fi asumat rolul de revoluţionari. Istoria ne arată, de altfel, îndestul că nu graţie acestora se înmulţiră prozeliţii. Adevărurile noi triumfară fiindcă ele veneau înaintea unei cerinţe adânci a sufletului omului modern.

Am arătat întrucât aceste adevăruri au fost pregătite prin dogmele creştinismului; acum să arătăm cum, odată pregătite, găsiră şi o aşa de întinsă răspândire în lumea modernă.

Adevărurile noi găsiră o aşa de întinsă răspândire în lumea modernă, din cauză că ele completau în modul cel mai natural unitatea sufletească a omului noilor timpuri.

Să explicăm această afirmare.

Omul modern, precum am avut ocazia să arătăm şi mai sus, se deosebeşte de omul antic printr-o afirmare din ce în ce mai pronunţată a personalităţii sale. Dar ce înseamnă o personalitate mai afirmată? înseamnă, după cum iarăşi rezultă din cele spuse asupra transformării raporturilor juridice, o caracterizare din ce în ce mai adâncă a omului ca individualitate faţă de mediul naturii şi faţă de celelalte individualităţi ca şi dânsul. Dar individualitatea nu se poate caracteriza mai bine decât prin manifestările sale; aşa că, în definitiv, omul devine o personalitate din ce în ce mai afirmată, cu cât manifestările sale se diferenţiază sau se exprimă în mod mai independent de ale celorlalţi semeni ai săi.

O personalitate bine afirmată presupune, într-o oarecare măsură, şi un fond sufletesc bine constituit, dar aceasta nu totdeauna. Ea presupune mai curând o conştiinţă luminată, fiindcă manifestările sunt externe, şi ca atare valoarea lor depinde şi de alegerea momentului în care se petrec. Când însă manifestările externe decurg dintr-un fond sufletesc bine constituit, atunci zicem că individul are nu numai o personalitate, ci şi un caracter. Caracterul este astfel o însuşire mai intimă, morală, pe când personalitatea este o însuşire mai externă, socială. La aprecierea caracterului se ia în seamă mai ales

motivaţia internă a faptelor, pe când în aprecierea personalităţii mai mult rezultatele sau efectele faptelor. Un caracter puternic aduce după sine, negreşit, şi o personalitate puternică, când condiţiile sociale permit manifestarea lui pentru binele public; o personalitate puternică însă nu presupune numaidecât la baza sa şi un caracter puternic; ea poate să se alieze, fireşte, cu un asemenea caracter, dar aceasta nu este indispensabil.[538] Un suflet, chiar amoral, poate, când este înzestrat cu o inteligenţă genială, să se înfăţişeze ca o personalitate marcantă, şi tot în acelaşi timp ca un caracter şters.

Omul antic avea, într-o măsură probabil egală cu omul modern, însuşirea caracterului, dar nu şi a personalităţii. În manifestările sale externe el nu simţea încă trebuinţa diferenţierii pe care o simte omul modern. Cauzele care au adus această deosebire sunt multiple, dar noi n-avem nevoie să insistăm aci mai mult asupră-le. Destul că faptul este constatat şi nediscutat aproape de nimeni.

Omul modern este, şi ţine să fie înainte de orice, o personalitate; adică el ţine ca individualitatea lui să se afirme faţă de alţii prin manifestări externe. Obligaţiunile pe care le impunea cultura antică, şi anume: continuarea tradiţiilor şi obiceiurilor; sacrificiul către rudele de sânge şi comunitatea religioasă; supunerea la ceea ce prescria ierarhia şi ordinea socială; abdicarea de la dreptul de a alege profesiunea,

538 Textul cuprinde „in nuce“ teoria vocaţiei ; de aci şi importanţa acordată de C.R.M. problematicii caracterului (n. ed.).

locuinţa şi chiar patria etc., în sfârşit, toate obligaţiunile care decurgeau din organizarea cetăţilor antice omul modern le-ar considera astăzi ca un jug chinuitor. Nimic nu e mai sfânt pentru el decât dreptul nu atât de a fi, cât de a se şti liber de orice constrângere externă. Ridicarea constrângerii externe presupune, în principiu, posibilitatea manifestării omului în orice direcţie; şi acest principiu e cel dintâi înscris în profesia de credinţă a omului modern.

O confirmare a acestei tendinţe, dacă mai este nevoie de o confirmare, o aflăm în înţelesul pe care cugetătorii moderni îl dau cuvântului de civilizaţie, sau de cultură; adică în înţelesul idealului spre care ei aspiră. În niciunul dintre aceste înţelesuri, pe care le găsim în cele mai diferite scrieri moderne, nu lipseşte nota „dezvoltării personalităţii”. Este nota asupra căreia cad de acord cu toţii. Chiar şi sociologii mai noi din şcoala socialistă – deşi au atâtea de zis contra anarhiei din societatea burgheză şi prezic chiar înlocuirea acestei anarhii prin o organizare socială pe baze ştiinţifice –, totuşi, cu prea puţine excepţii, nici ei nu se mai opun curentului. Scopul progresului social este, şi pentru dânşii, dezvoltarea liberă a personalităţii: „Prima condiţie pentru a asigura succesul socialismului este de a lămuri precis scopul şi esenţa sa; cu chipul acesta se risipesc multe nonsensuri răspândite de adversarii lui… Sistemul capitalist, care exploatează munca lucrătorului, atentează şi la libertatea lucrătorului. Personalitatea proletarului este redusă, în acelaşi timp cu subzistenţa sa

materială... Trebuie să se desfiinţeze orice diferenţă de clasă, făcându-se să se dea în proprietatea obştei cetăţenilor, comunităţii organizate, mijloacele de producţie care astăzi, fiind în mâinile unei clase numai, constituie o putere de exploatare şi de opresiune. Trebuie pus, în locul dominaţiunii dezordonate şi abuzive a unei minorităţi, cooperarea universală a cetăţenilor asociaţi la proprietatea în comun a mijloacelor de muncă şi de libertate. Acesta este singurul mijloc de a libera persoanele omeneşti... Dacă noi invocăm asocierea, este pentru *a asigura plenitudinea şi universalitatea dreptului individuali*[539]

Iată-ne dar fixaţi asupra tendinţei timpului modern, în deosebire de antichitate. Omul modern voieşte să fie o personalitate; adică să apară în activitatea sa ca o individualitate bine distinctă de mediul care îl înconjoară. El ţine să însemneze ca persoană, înainte de a însemna ca membru al unei comunităţi sau asociaţii; acestea din urmă pot fi apreciate ca mijloace, nu ca un scop.

Această tendinţă fundamentală atrage după sine anumite norme de conduită, între care şi anumite norme de convingere; căci normele de convingere nu sunt decât un caz particular al normelor după care se dirijază voinţa; sunt aplicaţia normelor activităţii – voluntare în domeniul operaţiunilor de raţionament. Fără o pornire a voinţei nu există un început de raţionament. Valoarea pe care o capătă rezultatul

539 Jean Jaurès, Études socialistes, p. 125 şi urm.

convingerii logice se fundează pe acordul în care el se găseşte cu activitatea voluntară. Voinţa era îndreptată spre formarea personalităţii; cum trebuiau să fie dar convingerile logice? Cu un cuvânt, ce interesa pe om şi, prin urmare, ce cerea omul de la ştiinţă?

Activitatea voluntară desprinsă de trunchiul comunităţii sociale şi îndreptată exclusiv spre formarea de personalităţi libere nu putea să-şi găsească un reazim mai sigur decât în determinismul naturii externe. Convingerea că natura externă este condusă de legi stabile, în mijlocul cărora omul se poate regăsi oricând ca pe un teren solid, era convingerea cea mai necesară pentru acela care se încumeta să-şi croiască viaţa pe propriul său risc. În locul terenului solid, pe care mai înainte unitatea sufletească a omului antic îl găsea în legăturile de sânge, de rasă şi de religie, trebuia terenul solid al mediului naturii. Pentru omul modern natura nu mai putea rămâne o posibilitate, ci ea trebuia să devină o realitate sigură, căci altfel întreaga sa activitate ar fi apărut fără rost. De aceea, din toate atributele divinităţii creştine, atributul cel mai studiat fu acel care se restrângea asupra armoniei cu care se petrec toate fenomenele în natură. Dumnezeul creştinesc nu putea, după ce desprinsese pe om din vechile legături în care trăise până aci – „Să nu socotiţi că am venit să pun pace pre pământ; n-am venit să pun pace, ci sabie.

Că am venit să despărţesc pre om de tatăl său şi pre fiică de mama sa, şi pe noră de soacra sa”, – să nu se îngrijească şi de restabilirea liniştei

lui. El îi dete, mai întâi, încrederea că natura externă nu-i poate aduce vreun rău, natura externă urmând legilor divine, legi pe care le poate descoperi şi spiritul omenesc, ca unul ce este creat după asemănarea spiritului dumnezieşc; al doilea, îi dete porunci pentru restabilirea legăturilor sociale pe alte baze, mai drepte şi, prin urmare, mai trainice: iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi! Din acestea două, creştinismul luă pentru sine, deocamdată, încrederea în natura externă, cu care se şi deprinse perfect după câteva secole de frământare sufletească, şi lăsă porunca iubirii pentru a o realiza mai târziu!

Astfel se pregăti triumful noilor adevăruri ştiinţifice, care revoluţionară şi transformară societatea europeană de la începutul erei moderne şi până acum. Triumful ştiinţei despre natură merse alături cu triumful personalismului individual în viaţa politică şi economică. Cea mai mare laudă pentru ştiinţă fu că ea dă prevederea. Prevederea înainte de toate! Ştiinţa care dă prevederea este adevărata ştiinţă! *Savoir e est ’prévoir*. Ştiinţa care nu dă prevederea nu este ştiinţă; căci o asemenea ştiinţă n-ar fi de mare folos individului.

O situaţie mult asemănătoare cu aceasta se întâlneşte în istoria culturii şi mai înainte de era modernă; dar ştiinţa de atunci nu s-a susţinut îndelung, din cauza împrejurărilor neprielnice; este situaţia pe care o găsim oglindită în învăţăturile şi morala filosofilor stoici (în secolul e ţal] II [-lea] a. Christ.). Şi atunci desprinderea de legăturile sociale şi familiare – filosofii stoici

iubeau izolarea – aruncase pe adepţii filosofiei stoice în studiul naturii şi mai ales în studiul fizicei. „A trăi conform naturiiu era maxima uzuală pentru conduită. Conduita prevederii era şi ea cerută, dar încă nu între condiţiile pe care le putea însuşi omul realiza: ea era lăsată pe seama divinităţii; era pronia divină (repovoia).

5. – Acestea sunt, după părerea noastră, adevăratele cauze care aduseră răspândirea noilor ştiinţe. Determinismul naturii externe luă caracterul unei dogme, fiindcă el deveni indispensabil conservării unităţii sufleteşti a omului modern. Nu convingerea abstract logică, produsă pe urma observării şi experienţei, îi înlesni lui răspândirea şi îl puse la temelia tuturor cunoştinţelor, ci utilitatea sa practică, şi anume, aceea de a fi cel mai bun reazim pentru activitatea omului modern, doritor de personalitate. Convingerea abstract logică, bazată pe observaţie şi experienţă, de altminteri, el nu va avea-o niciodată complet de partea sa, căci pentru aceasta ar trebui să avem încheiate experienţele viitorului chiar în momentul actual. Din experienţă şi observaţie noi nu putem decât să inducem, ca foarte probabil, existenţa determinismului naturii; certitudinea însă absolută a acestui determinism nu poate veni decât pe altă cale; ea este susţinută pe baza determinismului sufletesc. Cerinţele sufleteşti au acordat determinismului naturii valoarea de care el se bucură în ştiinţa modernă. Prin urmare nimic mai eronat decât teoria că sufletul constituie o realitate secundară, o

realitate de epifenomen, faţă de realitatea lumii externe. Adevărul este în teoria opusă. Realitatea lumii externe noi n-am ajunge să o studiem şi să o separăm de noi niciodată, dacă n-ar fi determinismul sufletesc care să ne împingă la aceasta. Adevărata realitate, cea mai apropiată de noi, este aceea a sufletului. Adevărata ştiinţă – aceea care să servească de normă – ar trebui să fie ştiinţa despre această realitate mai apropiată de noi, ştiinţa sufletului! Ce o împiedică? Aci venim la argumentul dezvoltat de John Stuart Mill. Ştiinţa sufletului se împiedică de factorul ereditar. Fenomenele naturii externe pot fi determinate cu precizie, fiindcă toate condiţiile de la care depinde producerea lor sunt fixate de momentul în care le studiem; pe când fenomenele sufleteşti sunt lipsite de această fixitate. Ele depind de numeroase şi variate influenţe trecute, pe care nicio minte nu le poate cuprinde dintr-odată, şi, chiar de le-ar cuprinde, ele sunt totuşi de aşa natură că nu dau în două rânduri consecutive acelaşi efect. Natura externă stă ca o unitate constantă înaintea ochilor noştri, şi noi, din cunoaşterea unei părţi a cuprinsului ei, putem deduce restul, pe când fenomenele sufleteşti n-au această constanţă. Chiar dacă am şti pe de rost toate dispoziţiile unui caracter, tot nu putem prezice matematiceşte manifestarea lui dintr-un anumit moment în viitor, fiindcă nu putem măsura efectele dispoziţiilor sale, deşi ştiute, dat fiind că ele îşi deţin puterea lor de influenţă din experienţa trecutului, şi nu din cea actuală. Prezicerea nu se poate niciodată face asupra fenomenelor sufleteşti.

Cu toate acestea, deşi prezicerea nu este cu putinţă, fenomenele sufleteşti se petrec totuşi după o ordine strict determinată. Noi nu putem prevede fenomenul, adică nu-l putem fixa cu anticipaţie când se va produce, dar, odată produs, îi putem reconstitui în mod cauzal condiţiile în care el s-a produs. În această privinţă nu este nicio deosebire între o afirmare făcută de ştiinţele naturale şi o afirmare făcută de ştiinţa sufletului. Este tot aşa de cauzal determinat fenomenul de asociere al stărilor de conştiinţă, cum este şi fenomenul de gravi tare al corpurilor cereşti. Tot atâta de mult ştiu asupra puterii gravitaţiunii cât ştiu şi asupra puterii asociaţiunei; şi tot atâta certitudine are explicarea pe care mi-o dau în cazul când afirm că am în momentul acesta în minte imaginea mării, fiindcă un moment mai înainte m-am gândit la oraşul Constanţa, întocmai cum are o certitudine afirmarea că planeta Marte este atrasă şi se învârteşte împrejurul soarelui. Din punctul de vedere al conştiinţei intuitive, dependenţa stărilor de conştiinţă îmi apare încă mai evidentă decât dependenţa între planete şi soare, dar aci, cum am arătat în paginile precedente, nu este vorba de realitatea intuitivă, ci de concepţia ştiinţifică pe care ne-o formăm noi despre realitate. În această concepţie ştiinţifică, explicarea producerei fenomenului de a avea în conştiinţa mea imaginea mării, după ce m-am gândit la oraşul Constanţa, este tot de aceeaşi natură ca şi explicarea fenomenului de a vedea planeta Marte în anumit moment al rotaţiunii sale. Şi într-un caz şi în altul simt necesitatea

producerii fenomenului. Acestei cauze, şi nu alteia, îi atribuiesc ştiinţificeşte producerea lui.

Dar omul de ştiinţă intervine aci şi ne aduce aminte de omisiunea intenţionată: Da, asemănarea subzistă, întrucât este vorba de fenomene deja produse; dar ea nu mai este, când fenomenele sunt în curs de a se produce. Poziţia planetei Marte o prezic că va fi aşa şi nu altfel în momentul cutare în viitor, pe când producerea imaginii mării, nu. De-aceea, adaugă omul de ştiinţă, cunoştinţa despre poziţia planetei Marte este mai precisă şi este şi mai utilă decât aceea despre producerea imaginii sufleteşti. Dar, la rândul nostru, întrebăm: De ce mai precisă? Mai utilă, da, evident; dar mai precisă, deloc. De ce ar fi mai precisă, pentru înţelegerea mea, o cunoştinţă pe care o întemeiez pe o inducţie generalizată asupra viitorului, cum este aceea ce fac asupra ivirii lui Marte, decât [când] cunoştinţa ce o întemeiez pe o inducţie restrânsă la stricta actualitate? întrucât certitudinea mea este mai adâncă în cazul dintâi decât în cazul de-al doilea? Este mai utilă, da, evident. Îmi este mai util să prezic un fenomen când se va produce, decât să-l explic după ce s-a produs, deşi raportul care îl leagă pe acest fenomen de condiţiile lui este, în ambele cazuri, de aceeaşi valoare logică. Pe mine, individ, obligat să-mi susţiu viaţa, mă interesează viitorul şi ţin să-l prevăd; dar satisfacerea acestui interes nu adaugă întru nimic la perfecţiunea cunoştinţei. Dacă prevederea ar adăuga prin ea ceva la perfecţiunea cunoştinţei, atunci ar trebui să zicem că între doi savanţi chimişti, unul care a asistat la producerea

unui fenomen chimic şi în urmă l-a explicat cauzal din condiţiile care l-au produs, şi altul, care n-a asistat, dar a fost convins de explicarea găsită de cel dintâi şi, în consecinţă, aşteaptă repetarea fenomenului în viitor, cel din urmă să aibă o ştiinţă mai perfectă! Apoi, dacă prevederea ar fi condiţia esenţială ştiinţei, cât de restrâns ar fi domeniul acesteia! Tot ce s-a petrecut, fără posibilitate de a se mai repeta, ar trebui să nu formeze obiectul cercetărilor ştiinţifice…

Prin urmare, conchidem: prevederea nu adaugă nimic la perfecţiunea ştiinţei, ea adaugă însă la utilitatea ei: Mai ales faţă de om, animal cu activitate industrială prin excelenţă, prevederea este de o mare utilitate practică. Ştiinţa despre un fenomen, care nu ar fi să se mai repete în mod identic în viitor, poate fi tot aşa de perfectă ca şi ştiinţa despre fenomenele care se repetă. Dar o asemenea ştiinţă este mai puţin utilă pentru individ.

6. – Revenim la ştiinţa sufletului. Avem acum toate elementele care să ne facă a înţelege deosebirea între ea şi ştiinţa despre natura externă.

Această deosebire, din punctul de vedere al logicei, nu este esenţială. Fenomenele sufleteşti urmează unui determinism riguros şi care poate fi redat ştiinţificeşte cu aceeaşi certitudine logică întocmai ca şi determinismul fenomenelor naturii. Realitatea fenomenelor sufleteşti este, şi ea, cu atât mai puţin o cauză de deosebire. Realitatea intuitivă este afară din discuţie, iar concepţia

ştiinţifică despre realitatea sufletească este fixată prin legi explicative de aceeaşi valoare ca şi aceea a legilor asupra fenomenelor externe.

Dar dacă deosebirea nu este esenţială, din punctul de vedere al logicei, este ea oare atunci neînsemnată şi poate fi trecută cu vederea?

Negreşit că nu; şi cele zise mai sus ne arată îndeajuns unde va sta pe viitor însemnătatea ei. Dacă ştiinţa sufletului – şi prin ea înţelegem orişice ştiinţă, în genere, care se ocupă cu manifestările sufletului – va fi lipsită pentru totdeauna de putinţa de a prezice mersul fenomenelor sale, atunci deosebirea între ea şi toate celelalte. ştiinţe, zise exacte, se va săpa din ce în ce mai adânc, nu prin certitudinea logică, pe care se vor baza unele şi altele, ci prin consecinţele sociale diferite, pe care le va avea una faţă de celelalte. Atunci ne vom găsi în afară de cadrul logicei şi în afară de cadrul metodologiei ştiinţei în genere, dar discuţia va fi şi atunci tot atât de interesantă. Problema în faţa căreia ne găsim acum nu mai este o problemă după a cărei soluţie să ne decidem până unde să considerăm că merge domeniul ştiinţei şi până unde nu, ci este o problemă referitoare la rolul chiar al ştiinţei în mijlocul culturii omeneşti, este chiar cea mai grea problemă care se poate pune aci, şi de a cărei soluţie depind însăşi determinările voinţei şi a activităţii omeneşti. Însuşirea de a fi utilă nu este o însuşire care s-a adăugat întâmplător la rolul ştiinţei, ci este o însuşire care a determinat chiar începutul acesteia. Numai fiindcă a fost utilă s-a răspândit ştiinţa modernă şi a înlocuit cu atâta

repeziciune erorile şi superstiţiunile trecutului. Ştiinţa modernă a dat omului, ca individ izolat, posibilitatea de a se susţine liber în viaţă. Ea a susţinut progresul industriei şi al comerţului, principalele reazime ale independenţei materiale şi în a-celaş timp şi principalele reazime pentru formarea personalităţii însăşi. La acest rol ştiinţa a fost ajutată mai ales prin însuşirea ei de a prezice, şi nu numai de a explica mersul fenomenelor din natură. Explicarea cea mai completă nu ar fi putut fi călăuza vieţii industriale, unde în primul rând se cere prevederea. Explicarea satisface logica, dar prevederea satisface, pe lângă logică, şi tendinţa omului modern de a se simţi liber şi de a veni în mijlocul fenomenelor naturii în scopul de a dirija aceste fenomene spre utilitatea sa practică, între aceste două, omul modern preferă negreşit pe cea din urmă. Dictonul *savoir e est prévoir* subînţelege o completare esenţială: *prévoir e est pouvoir*: iar în întregime luat, este mai curând expresia unei dorinţe generale, decât a unui adevăr general.

Astfel fiind, problema care se ridică din deosebirea între ştiinţa sufletului şi ştiinţele exacte – dacă această deosebire va fi menţinută şi pe viitor – este următoarea:

De-o parte avem ştiinţele exacte asupra naturii externe, care din cauza simplicităţii, sau mai bine a lipsei oricărei influenţe de ereditate în obiectul ce ele studiază, pot să facă prevederi, şi, prin urmare, pe baza acestor prevederi, să dea noi motive de activitate omului modern pentru a-şi afirma personalitatea sa; de altă parte, ştiinţa

sufletului, care, sub greutatea factorului ereditar şi a complicaţiunilor aduse de acesta, nu poate să dea decât înţelegerea cauzală a fenomenelor petrecute, iar nu şi prevederea exactă a celor ce se vor petrece în viitor. Şi cum pe înţelegerea cauzală se stabileşte şi puterea omului, am avea atunci două puteri în direcţii opuse: o putere îndreptată spre cucerirea celor ce vor veni, şi o altă putere îndreptată spre cucerirea celor deja făptuite... Este aceasta din urmă însă, în definitiv, o putere? Legea cauzală a faptelor petrecute, de care iau cunoştinţă în mod ştiinţific, la ce-mi va folosi ea pentru afirmarea personalităţii mele? Se poate pune oare această putere în comparaţie cu aceea care rezultă din cunoştinţa legilor cauzale ale naturii externe, pe baza căreia, având putinţa de a prevede, pot să-mi organizez activitatea în aşa fel încât fenomenele naturii să ia cursul care îmi este mie mai util? Frumoasă putere, în adevăr, aceea care se sprijină pe înţelegerea faptelor petrecute! Dacă tot de asemenea putere am fi dispus şi faţă de fenomenele naturii, unde am fi ajuns? Ea nu ne-ar fi fost de nicio utilitate. Am fi muncit cu aceleaşi instrumente rudimentare cu care au muncit sălbaticii înaintea noastră şi n-am fi avut nici curajul, nici măiestria să ridicăm cea mai mică fabrică. Apoi ştiinţa care ar fi sprijinit o asemenea putere, prin neutilitatea ei, ar fi ieşit din uz. Şi nu va fi tot astfel şi cu ştiinţa sufletului? Nu e ameninţată ea, această ştiinţă, odată ce se va constata că nu poate ajunge la prevedere, să dispară, cum au dispărut atâtea concepţii poetice şi filosofice care, pe vremuri, au avut şi ele meritul

să satisfacă, pentru moment, curiozitatea spiritului, dar care, în urmă, au fost inutile pentru activitatea practică?

Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum, fie că admitem, fie că nu admitem valoarea logică a ştiinţei sufletului.

Capitolul ce urmează dă acest răspuns.

CAPITOLUL IV

1. – Ipoteza unei ştiinţe care ar putea să prezică mersul fenomenelor sufleteşti. Utilitatea acestei ştiinţe din punct de vedere individual. Condiţia imposibilă de realizat pentru constituirea unei asemenea ştiinţe. Fenomenele sufleteşti nu pot fi prezise. 2. – Criteriul după care se judecă utilitatea unei ştiinţe. Scopul pe care va fi să-l realizeze prevederea, în succesiunea fenomenelor sufleteşti, n-ar fi avantajos individului. Alternativă în care se găsesc acei ce cred în posibilitatea prevedere! astronomice în domeniul sufletului. 3. – Conştiinţa individuală faţă de mediul naturii externe şi faţă de mediul sufletesc. 4. – Raportul între persoană şi mediu. Mediul sufletesc şi mediul cosmic. Adaptarea mediului sufletesc al omenirii la mediul cosmic nu se petrece în aceleaşi condiţii ca adaptarea lumii animale şi vegetale la mediul cosmic. 5. – Procesul de Integraţie al energiei cosmice, după H. Spencer, şi procesul evoluţiei culturii omeneşti. Diferenţa între aceste două procese. Independenţa culturii popoarelor de mediul cosmic. Raportul individului cu mediul sufletesc. 6. – Multiplicitatea unităţilor

sufleteşti. Lupta între unităţi. Constrângerile exercitate de unităţile de cultură asupra individului. Puterea sufletească şi puterea fizică.

1. – Un uşor răspuns ar fi desigur de a zice că imposibilitatea în care se găseşte astăzi ştiinţa sufletului de a prezice mersul fenomenelor sale este trecătoare; şi că, dimpreună cu progresul ei, se va ajunge şi la dobândirea acestei însuşiri, care face să fie aşa de mult apreciată ştiinţa exactă. Nu dar că vom ignora totdeauna prevederea în materie de fenomene sufleteşti, ci că o ignorăm acum şi pentru câtva timp, din cauza nedezvoltării ştiinţei. *Non ignorabimus*, *sed ignoramus*.

Sunt unii care au acest optimism. Dacă ei ar avea dreptate, atunci, cum ziceam, răspunsul ar fi foarte uşor. Alături cu puterea de cucerire a omului modern în mediul naturii, ar fi şi aceea de cucerire în mediul sufletesc. Individul, bazat pe prevederea ştiinţei sufletului, ar şti când se vor întâmpla anumite fenomene sufleteşti, le va evita sau va interveni pentru a le dirija în folosul său propriu. Va şti când vecinul, dacă nu chiar el, sau poporul vecin, dacă nu chiar poporul din care el face parte, va trece printr-o epocă de criză sau de înflorire sufletească, şi va preveni consecinţele ce ar decurge şi pentru el.

Ar fi un suveran individul viitorului, acel care ar avea la îndemână o asemenea ştiinţă, cum nu şi l-a închipuit nimeni până acum. El ar plana pe deasupra vieţii semenilor săi, întocmai cum ar plana şi pe deasupra legilor naturii materiale. Pentru ziua când calendarul ştiinţei sale sufleteşti

îi va spune că în oraşul său se va produce o revoluţie, care va avea de consecinţă o mare vărsare de sânge, el, dacă este un om abil, îşi va face frumos bagajele de-cu-seara şi va pleca în altă parte, unde acelaşi calendar îi va indica că este linişte. Sau, dacă este cumva interesat să asiste la revoluţie, din motive profesionale, bunăoară că ar fi istoric, sau ziarist, el îşi va închiria din vreme o fereastră care ar da pe piaţa revoluţiei, şi s-ar şti acolo pe sine la adăpost! Ce viaţă de suveran omnipotent, în adevăr, ar avea acest individ al viitorului! Şi ce personalitate puternică! Diferenţiat prin ştiinţa sa atât de natura materială, cât şi de cea sufletească, el ar privi cu încredere la tot ce se agită în jurul său, prevăzând din vreme cum au să sfârşească toate!

El va şti cum trebuie utilizate puterile sufleteşti cunoscute până acum psihologiei: puterea de judecată, de imaginaţie, de memorie etc.; precum şi cum trebuie utilizate puterile sufletului social: cultura, ştiinţa, morala, arta, justiţia etc., pentru a ajunge la realizarea scopului pe care el personal şi-l va propune. Întocmai cum capitalistul modern îşi zideşte o fabrică pentru a constrânge forţele naturii, aburul şi electricitatea, să-i servească lui pentru dobândirea unui rezultat practic, tot astfel şi viitorul capitalist al cunoştinţelor despre suflet va dispune condiţiile sufleteşti în aşa fel încât rezultatul dorit să se producă cu necesitate în profitul său! El va începe chiar cu o nouă dispoziţie a condiţiilor sufleteşti în propria sa personalitate. Se va aranja aşa ca inteligenţa lui să producă numai idei geniale;

inima să-i fie mişcată numai de emoţii plăcute; activitatea sa, în genere, să se desfăşure după principiul economiei de forţe, cum este cazul în activitatea unei perfecte maşini... Are să mai poată rezista cineva înaintea unui asemenea individ? Nimeni, afară de semenii săi, care vor fi pregătiţi cu aceleaşi cunoştinţe şi, prin urmare, cu aceeaşi putere de prevedere! Dacă individul nostru ar fi singurul pe lume în posesiunea acestor cunoştinţe, atunci negreşit puterea sa ar fi extraordinară! Şi nu numai dacă ar fi el singurul, ci şi dacă în faţa lui, ca individ izolat, restul omenirii ar constitui un bloc uniform, în care toate faptele ar urma unui determinism strict cauzal. Cu un cuvânt, dacă în faţa individului nostru izolat omenirea ar constitui o a doua natură materială.

Aci am atins condiţia esenţială de care depinde şi validitatea întregii aceste ipoteze!

Posibilitatea prevederii depinde de posibilitatea de a te putea desprinde cu desăvârşire de obiectul asupra căruia vrei să aplici această prevedere. A voi să prevezi un fapt, în care însăşi existenţa ta, şi prin urmare şi actul tău de prevedere, intră ca parte, este întocmai ca şi cum ai voi să te ridici pe tine însuţi în sus, fără a face să intervină, la această ridicare, altceva decât puterea braţelor tale. Prevederea se poate exercita asupra fenomenelor naturii fiindcă, prin abstracţiune, omul se poate despărţi de aceste fenomene şi le poate urmări în cursul lor, fără ca în acest curs să intervină conştiinţa sa; căci din momentul ce conştiinţa despre fenomene s-ar adăuga la acestea, bunăoară s-ar resimţi căderea

unui corp de faptul că omul priveşte corpul, din momentul acela nicio prevedere n-ar mai fi cu putinţă. Ar trebui o a doua conştiinţă, superioară, care să prevadă aceea ce s-ar produce din adaosul primei conştiinţe la fenomenul extern. Încă o dată dar, prevederea este posibilă numai după ce a devenit posibilă izolarea naturii, ca un sistem de forţe sau de obiecte, în afară de actele de conştiinţă ale omului; căci numai înăuntrul unui sistem izolat şi neinfluenţat de nimic din afară se pot stabili raporturi sau legi cauzale.

Este această condiţie cu putinţă de realizat în domeniul fenomenelor sufleteşti? Da, întrucât priveşte fenomenele petrecute; nu, întrucât priveşte pe cele viitoare. Fenomenele viitoare, cel mult, pot să fie induse, ca probabile, din cunoştinţa fenomenelor trecute. Rezultatul principal însă, pe care ni-l dă ştiinţa sufletului, este că prin ea ne explicăm actualitatea noastră sufletească, adică ne cunoaştem pe noi înşine mai bine, γνῶ Gi aeauxôv. Faptele sufleteşti viitoare nu pot forma o unitate constantă pe care să ne bazăm prezicerea.

Care este utilitatea unei asemenea ştiinţe, redusă la cunoştinţa trecutului şi a actualităţii?

2. – Utilitatea unui lucru este o însuşire relativă, care depinde de gradaţiunea cu care se atinge realizarea unui scop. Scopul, când este realizabil, serveşte drept criteriu.

Care este scopul pe care ştiinţa trebuie să-l realizeze pentru a fi socotită ca utilă?

Să pună la dispoziţia omului mijloacele prin

care el, *ca individ*, să intervină în mersul fenomenelor naturii, pentru a-şi îmbunătăţi traiul său pe pământ. Aceasta o fac ştiinţele naturale, în genere, şi de aceea sunt socotite ca ştiinţe utile.

Să pună la dispoziţia omului şi mijloacele prin care el, ca individ, să intervină în mersul fenomenelor sufleteşti – prin urmare şi sociale – pentru a-şi îmbunătăţi traiul său pe pământ?

Este acest scop realizabil, pentru a ne servi de el, în urmă, ca de un criteriu în stabilirea utilităţii unei ştiinţe?

Acei care dau răspunsul de mai sus, *ignoramus non ignorabimus*, îl cred realizabil, negreşit. Individul izolat, desprins de lumea sufletească a semenilor săi, putând să ajungă a întrebuinţa pe aceştia ca mijloace pentru a realiza un folos al său personal, este un ideal… care nu e lipsit de oarecare farmec, mai ales când acel care are un asemenea ideal se are pe sine în vedere! Pentru acest ideal e momentul de a repeta cuvintele pe care le-a zis Goethe despre sentimentul de libertate al vechilor elini: Elinii iubeau libertatea, dar fiecare pentru sine. Aşa şi amatorii acestui ideal al extremului individualism: fiecare îl iubeşte, dar cu condiţia ca individul care se ridică deasupra celorlalţi şi se serveşte de aceştia ca de mijloace, să nu fie o persoană străină! Fiecare ar voi să aibă posibilitatea de a prevedea în domeniul fenomenelor sufleteşti, dar cu condiţia ca să nu aibă şi altul aceeaşi prevedere, Dacă ar avea-o cu toţii, de ce folos ar mai fi prevederea? Mijloacele pe care tu le ai la dispoziţie, spre a te servi pe tine şi numai pe tine,

uşor s-ar întoarce atunci în contra ta…

Pentru ca prevederea în domeniul fenomenelor sufleteşti să se poată pe deplin stabili şi să fie şi utilă, ar trebui că, acel ce o are *să nu intre ca parte în rândul fenomenelor pe care le prevede*; într-un cuvânt, ar trebui ca individul cugetător să fie complet izolat de domeniul sufletesc pe care îl studiază* şi, ca individ izolat, să beneficieze de cunoştinţa sa prevăzătoare. Altminteri, dacă individul cugetător nu se poate desprinde de totalitatea fenomenelor, prevederea sa, atunci, va trebui să se întindă implicit şi asupra activităţii sale, ca parte a totului, în care caz însă ea nu mai este utilă, căci poate fi utilă altora mai mult decât sieşi…

Prin urmare aceasta este alternativă care se pune celor ce cred că ştiinţa fenomenelor sufleteşti va ajunge odată să prezică aceste fenomene. Poate fi un individ complet izolat, care să nu intre ca parte în totalitatea fenomenelor sufleteşti ce sunt de prevăzut, atunci prevederea acestor fenomene va putea să-i profite individului în chestiune; nu poate fi un asemenea individ, ci, dimpotrivă, el, ca şi orice alt individ, intră ca parte în fenomenele sufleteşti viitoare, atunci prevederea, cuprinzându-l şi pe el, nu-i mai poate fi utilă lui, căci ea poate să fie întrebuinţată de alţii în contra sa.

Scopul, prin urmare, de a voi ca prin mijlocirea prevederii ştiinţifice să poţi interveni în mersul fenomenelor sufleteşti viitoare, pentru a le pune pe acestea în servieiul tău, este nerealizabil, fiindcă depinde de o condiţie pe care nu o poţi

realiza niciodată, anume, condiţia de a putea fi desprins din totalitatea sufletească a celorlalţi oameni, căreia aparţii, şi a o considera pe această totalitate ca un sistem de fenomene complet izolat de tine, întocmai cum consideri natura materială. La această izolare nu poţi reuşi să ajungi vreodată; afară numai dacă ai putea să ajungi a realiza, în conştiinţa ta, conştiinţa divină, care planează deasupra destinelor omeneşti…

Un scop irealizabil nu poate însă forma criteriul după care se judecă utilitatea unei ştiinţe, şi de-aceea nu după un asemenea scop se poate judeca şi utilitatea unei ştiinţe a sufletului.

Să venim la scopuri realizabile şi, prin urmare, la o utilitate aprecibilă în măsura condiţiilor omeneşti.

3. – Faţă de mediul naturii externe, omul a reuşit să dea conştiinţei sale o poziţie de spectatoare imparţială, care, stând deoparte, analizează şi prevede succesiunea fenomenelor ce se desfăşură pe dinaintea sa. Aceeaşi poziţie însă este cu neputinţă de dobândit faţă de mediul sufletesc. În acest mediu, conştiinţa rămâne ca o parte a unui tot de care nu se poate desprinde. Omul individual nu poate dobândi prevederea asupra acestui mediu, fiindcă atunci el ar dobândi implicit şi prevederea asupra sa însuşi, ceea ce ar fi o restrângere a puterii sale proprii.

Este aci o antinomie dureroasă pentru soarta omului; o antinomie care ne-ar face să punem în îndoială valoarea ştiinţei despre suflet în genere?

După părerea noastră, câtuşi de puţin.

Antinomia există numai câtă vreme se consideră ca adevăr indiscutabil afirmarea pe care am întâlnit-o mai sus, şi anume: că determinările sufleteşti sunt un reflex al determinărilor mediului extern. Atunci în adevăr ar fi de neînţeles cum conştiinţa individuală, care poate cuprinde întreaga natură materială într-o unitate totală, din care poate apoi deduce nexul cauzal al tuturor fenomenelor sale, să nu aibă aceeaşi putere şi asupra reflexului cu care natura materială este întovărăşită. Cum, să fie conştiinţa individului stăpână pe succesiunea fenomenelor originare, şi să nu fie stăpână pe succesiunea umbrelor lor?

Din momentul ce însă" se înlătură această afirmare neverosimilă şi se înlocuieşte cu aceea care se fundează pe prioritatea determinărilor sufleteşti, precum s-a arătat în capitolul precedent, atunci antinomia dispare, şi adevărata situaţie a omului individual faţă de cele două medii este următoarea:

Faţă de mediul extern material, omul individual şi-a câştigat poziţia sa de spectator imparţial, din care poziţie, apoi, a decurs şi puterea sa de a prevedea fenomenele acestui mediu graţie culturii în care trăieşte, adică graţie determinărilor sufleteşti care s-au produs în şirul atâtor generaţii de semeni de ai săi care l-au precedat, şi nicidecum graţie reflexului pe care îl produce acest mediu extern în conştiinţa să! Fără numeroasele determinări sufleteşti care s-au acumulat în decursul atâtor secole, şi care se găsesc acum contopite oarecum în câteva principii fundamentale ale ştiinţei, în zadar ar voi conştiinţa

individuală să prevadă succesiunea fenomenelor din mediul extern. Mediul extern este pentru individ aşa cum îl determină cultura în care individul trăieşte. Pentru contemporanul lui Aristotel mediul părea într-un fel; pentru contemporanul lui Newton, în altul. Elinul antic vedea împliniri de forme, acolo unde noi, modernii, vedem transformări de energie. Mediul este aşa cum îl apercepe conştiinţa, şi conştiinţa apercepe după cum este determinată de viaţa sa din trecut, de viaţa mediului sufletesc din care face parte.

Peste acest mediu sufletesc conştiinţa individuală nu se poate ridica aşa cum se ridică deasupra mediului material, căci ea face parte din el şi este o verigă din nesfârşitul lanţ al determinărilor lui; dar dacă nu se poate ridica peste el, pentru a-l cuceri oarecum cu prevederea, conştiinţa individuală se poate pune în comunitate cu el şi poate lega de cunoştinţa lui motivele activităţii sale viitoare. Ridicarea deasupra mediului sufletesc nu aduce nicio putere nouă pentru conştiinţa individuală, sau aduce o putere care poate fi întrebuinţată şi în contra sa, pe când pătrunderea din ce în ce mai adâncă a acestei conştiinţe de legătură în care ea stă cu mediul sufletesc, îi este ei de un mare ajutor. Determinările sufleteşti, cărora se datorează progresul culturii, şi cu progresul culturii şi puterea de stăpânire asupra mediului extern, aparţin mediului sufletesc, prin urmare numai în şi prin acest mediu este cu putinţă conştiinţei individuale să se afirme mai departe. Afirmarea

conştiinţă individuale faţă de mediul extern consistă în stăpânirea acestuia prin mijlocirea culturii; iar afirmarea aceleiaşi conştiinţe faţă de mediul sufletesc consistă în o mai perfectă organizare a ei înăuntrul acestui mediu. Aceste două modalităţi ale afirmării conştiinţei individuale nu se exclud, ci se completează. Individul nu stă; dezarmat în mijlocul a două lumi inamice cu care are să se războiască, ci el se reazemă pe organizarea uneia pentru a învinge pe cealaltă; vine pregătit cu armele uneia, ale lumii sufleteşti, pentru a cuceri lumea cealaltă, lumea materială. Cu cât organizarea primei lumi, a celei sufleteşti, este mai perfectă, şi armele făurite de ea sunt mai uşor de mânuit, cu atât şi izbânda individului contra celeilalte lumi este mai uşoară. Cu cât organizarea lumii sufleteşti însă este mai imperfectă, şi armele ei mai greu de mânuit, sau nu există deloc, cu atât şi lupta individului cu mediul celălalt este mai grea.

Afirmarea omului modern ca o personalitate cuceritoare faţă de mediul extern a fost cu putinţă graţie organizării mediului sufletesc în care el trăieşte. Acest mediu i-a pus lui la dispoziţie cultura, prin mijlocul căreia a învins. Mediul sufletesc al societăţii antice făurise arme imperfecte, mai ales pentru dezvoltarea personalităţii: tradiţia, obiceiul, solidaritatea de clasă etc. Mediul sufletesc modern a făurit ştiinţa, înainte de toate.

4. – Cu acestea avem şi răspunsul la mult repetată întrebare pe care o întâlnim în filosofia

contemporană, întrebarea: Care este raportul între persoană şi mediu?[540]

Între persoană, adică între individul omenesc şi mediul naturii externe sau cosmic nu este niciun raport direct; persoana, în ideile, dorinţele şi motivele activităţii sale, este determinată de mediul sufletesc căreia ea aparţine. Este o altă chestiune dacă mediul sufletesc în întregime, adică sufletul societăţii din care individul face parte, este determinat de mediul cosmic. Şi mulţi rezolvă această chestiune afirmativ. Potrivit acestei rezolvări afirmative, se zice că omenirea se adaptează sufleteşte din ce în ce mai mult mediului cosmic. Cu câteva mii de secole în urmă, sufletul omenirii ar fi fost mai puţin adaptat mediului cosmic, iar acum este mai mult; peste câteva mii de secole va fi încă şi mai mult. Natural că „indirect, prin adaptarea omenirii, sau a mediului sufletesc în întregime, se adaptează şi individul…

În zadar însă căutăm să aflăm ce se câştigă ştiinţificeşte prin această teorie; şi mai puţin încă, care sunt faptele pozitive pe care se întemeiază.

Mai întâi, însăşi premisa de neadaptare iniţială care se postulează întru început. De ce sufletul omenirii să fi fost la început neadaptat? Şi apoi, care este criteriul nostru de a judeca treptata adaptare a sufletului omenesc la acest mediu cosmic? Singurul criteriu care intervine în această judecată este faptul că astăzi găsim pe

---

540 Temă reluată în Personalismul energetic, vezi cap. IV, Persoana şi natura (n. ed.).

oameni mai bine înarmaţi în lupta pentru existenţă. Din acest fapt se conchide: mai bine adaptaţi; căci înarmarea cea mai bună faţă de un duşman aşa de puternic cum este mediul cosmic este tocmai evitarea ooaziunilor în care se poate produce înfrângerea. În cursul secolelor omenirea a căpătat deprinderea de a evita lupta directă cu natura, şi în schimb, potrivindu-se ei, adaptându-se ei, a căpătat deprinderea de a beneficia de forţele pe care ea le ţine la dispoziţie. Prin urmare, sufletul omenesc, prin aceea că devine mai bine înarmat faţă de mediu, probează nu că el a învins acest mediu, căci aceasta ar fi cu neputinţă, dat fiind enormitatea mediului cosmic faţă de om, ci că sufletul omului s-a adaptat la mediu…

Mărturisim că această concluzie nu ne convinge deloc; şi pentru următorul motiv. Pentru ca să putem judeca după normele ştiinţei, în cazul de faţă, ar trebui ca cei doi termeni, „sufletul omenesc” şi „mediul cosmic”, să fie într-o oarecare măsură neschimbaţi. Termenul „mediul cosmic” este, într-adevăr, ca şi neschimbat; dar termenul „sufletul omenesc” tot aşa se găseşte? Evident că nu. Sufletul omenesc există prin conţinutul său, nu prin o entitate oarecare, în afară de acest conţinut. Dar acest conţinut n-a rămas acelaşi, ci el a evoluat în decursul timpului. Cu totul altele sunt ideile, sentimentele, motivele de voinţă ale sălbaticului de acum zece mii de ani înaintea noastră, şi altele sunt acelea ale noastre. Sălbaticul caută îndeplinirea dorinţelor sale; noi căutăm pe ale noastre. Sălbaticul opunea mediului

cosmic un suflet, noi opunem un altul; cum poate fi vorba, în aceste condiţii, de o măsură comună după care să judecăm adaptarea? Dacă sufletul ar fi rămas neschimbat, negreşit, probabilitatea ar fi – şi din această cauză şi este probabilă adaptarea la mediu a lumii animale şi vegetale. Observaţia în domeniul acestora pare a ne demonstra că evoluţia s-a urmat conform legii adaptărei, dar această observaţie se bazează pe principiul invariabilităţii cerinţelor naturii animale şi vegetale. „Dacă boii, sau caii, sau leii, ar avea mâini să picteze şi să sculpteze ca oamenii, ei şi-ar face zei în formă de boi, cai şi lei”, zicea Xenofane, pentru a demonstra relativismul credinţelor religioase; pentru a fi deplin exact însă, filosoful nostru ar fi trebuit să adauge: dacă, dimpreună cu existenţa mâinilor, ar avea, boii, caii şi leii, şi trebuinţa credinţei religioase. Oamenii şi-au făcut zei în formă de oameni nu fiindcă au avut mâini, ci fiindcă mâinile lor au fost conduse de anumite trebuinţe, de anumite puteri sufleteşti! Aci este diferenţa, marea diferenţă care separă lumea animală şi vegetală de lumea omenească. Adaptarea la mediu o putem urmări, în cele dintâi două, fiindcă cei doi termeni, între care presupunem că s-a stabilit o corespondenţă din ce în ce mai intimă, au rămas neschimbaţi, sau aproape neschimbaţi, pe când în lumea omenească termenii n-au rămas neschimbaţi. Unul dintre ei, „sufletul omenesc”, a evoluat şi n-a rămas acelaşi.

Da, a evoluat; dar, ni se poate obiecta, tocmai această evoluţie este datorită mediului cosmic,

tocmai prin constrângerea tnediului cosmic sufletul omenesc s-a diferenţiat, s-a îmbogăţit cu idei, sentimente şi motive nouă de activitate! Cu cât tdndinţa de a evita lupta cu mediul a fost mai intensă, cu atât diferenţierea sufletului a sporit; adaptarea a mers paralel cu o înmulţire de elemente sufleteşti.

Vine această obiecţiune însă în favorul teoriei adapţiunii? Dimpotrivă; ea este o confirmare a teoriei contrare. Cu cât mediul sufletesc s-a diferenţiat şi s-a îmbogăţit cu elemente nouă, cu atât prin aceasta se dovedeşte tendinţa lui de a se păstra independent de mediul extern. Diferenţierea unui organism se produce totdeauna prin lupta pe care o duce organismul pentru a-şi păstra unitatea. Dacă n-ar fi tendinţa de a-şi păstra unitatea, el nu s-ar diferenţia, ci s-ar scinda, lăsând fiecăreia din părţile sale libertatea de a se acomoda condiţiilor de existenţă.

Dar să examinăm mai de aproape în ce consistă evoluţia sufletului omenesc şi dacă această evoluţie se poate atribui influenţei dinrecte a mediului cosmic.

5. – Diferenţierea mediului cosmic în cursul timpului este aproape imperceptibilă, şi ea nu se poate fixa decât prin noţiuni filosofice, dacă nu chiar metafizice. Astfel, Herbert Spencer ne vorbeşte despre procesul de integraţie al energiei universale, proces care ar consista în dispunerea diferitelor forme de energie într-un echilibru mai stabil, prin o pierdere succesivă în quantumul căldurii... Potrivit acestui proces de integraţie

universală ar merge apoi paralel procesul de integraţie al culturii şi instituţiilor omeneşti. Posibil; dar niciodată nu va putea fi această afirmaţiune controlabilă. Examinată de aproape, ea apare ca o vagă analogie între presupusul proces de integraţie al energiei universale şi între încă şi mai presupusul[541] proces de integraţie al societăţilor omeneşti. Procesul de integraţie al energiei mecanice n-ar putea explica decât cel mult creşterea sau scăderea numerică a mediului sufletesc, şi încă şi aceasta! Transformările intime, care au loc în mersul culturii, ies cu desăvârşire din cadrul unui asemenea paralelism.

Tot atât de puţin poate fi socotită şi diferenţierea mediului cosmic în spaţiu ca o cauză determinantă pentru evoluţia omenirii. Negreşit, nu se poate contesta că între formele pe care le îmbracă civilizaţia diferitelor popoare sunt diferenţe secundare, care pot fi puse pe seama diferenţelor pe care le prezintă mediul geografic; dar a face din aceste diferenţe secundare cauza generatoare a evoluţiei. culturii omeneşti însăşi este tot ce poate fi mai arbitrar.

Niciodată nu vom reuşi să ne explicăm determinismul pe care îl constatăm în mersul istoriei unui popor, punând acest determinism pe seama configuraţiunii şi proprietăţii solului, a climei etc. Pe acelaşi sol se perindează diferite popoare cu diferite civilizaţii; şi nu solul le determină cultura, ci cultura le determină întrebuinţarea ce au să facă ele cu diferitele

541 L. William Stern, Person und Sache, p. 306.

proprietăţi ale solului. Aşa, bunăoară, în mediul geografic al Statelor Unite din America, un mediu aşa de bogat în cărbuni şi minerale de tot felul, n-a stăpânit de când lumea rasa americană de astăzi, ci s-au perindat multe rase autohtone; de ce însă viaţa industrială prosperă, pe care o întâlnim astăzi, n-a început decât cu venirea rasei de origine europeană? De ce pe acelaşi teritoriu, unde trăiesc rase deosebite, fiecare rasă îşi alege de preferinţă anumit gen de ocupaţiune? în zadar încercăm, pe baza teoriei influenţei mediului, explicarea acestor fapte; ele rămân neexplicate până ce nu studiem aptitudinile poporului, sau a rasei purtătoare de cultură. În sufletul poporului sau a rasei există determinismul pe care îl urmează evoluţia culturii; mediul cosmic nu poate decât să împiedice sau să ajute la desfăşurarea acestui determinism, iar nicidecum la crearea lui.

Dar se poate face o obiecţiune şi anume: determinismul culturii unui popor apare, în zilele noastre, ca un determinism propriu, fiindcă el ni se prezintă ca un organism care a acumulat în decursul vremii o mulţime de elemente, care acum îl fac capabil să se susţină prin el însuşi; la originea sa însă, acest determinism era cu totul sub influenţa mediului. Cultura, ca şi un organism, a înmagazinat în decursul vremii experienţa încercată, aşa că acum se prezintă în faţa mediului ca un capitalist bogat, care îşi permite iluzia unei activităţi libere faţă de mediu; dacă n-ar fi această înmagazinare dobândită în decursul \remei, cultura ar fi mai puţin independentă, ea ar fi ca săracul lipsit de capital, care trebuie să facă orice,

numai să trăiască. Prin urmare, dacă acum cultura se prezintă ca independentă de mediu, la originea sa ea a fost dependentă cu desăvârşire.

Această obiecţiune însă nu face decât să deplaseze greutatea explicării, iar nu să o ridice cu desăvârşire. Problema se pune din nou şi pentru cultura care începe, întocmai cum se pune pentru cultura care vine în urmă. Ce face ca sufletul omenesc să ţintească a se forma şi apoi a se conserva ca o unitate de sine stătătoare, de la început? De unde vine această tendinţă spre personalitate, pe care şi-o ia sufletul omenesc chiar de la începutul manifestărilor sale? Căci pentru ca acumulările succesive să vină şi să întărească independenţa sa faţă de mediu, a trebuit ca încă de la început tendinţa să existe! Tendinţa spre personalism a trebuit să existe, altminteri pe ce s-ar fi altoit acele experienţe acumulate în decursul timpului?

Obiecţiunea, prin urmare, lasă problema neatinsă. Fie la începutul culturii, fie la sfârşitul acesteia, faptul neexplicat care rămâne este faptul că sufletul omenesc, aşa cum se prezintă în mediul societăţilor cunoscute, îşi păstrează determinismul său propriu faţă de mediul cosmic.

Acestui determinism sufletesc aparţine individul omenesc în toată întregimea sa. Influenţa acestuia este singura influenţă reală care se exercită asupra lui. Influenţa mediului cosmic, chiar dacă s-ar admite, este o influenţă care se exercită asupra individului numai indirect, prin şirul lung de generaţii care au precedat şi care au mijlocit seria de motivări acumulate în mediul

culturii în care el se dezvoltă. Desfăşurarea acestui determinism sufletesc are cea mai mare importanţă pentru individ. Principiul adaptării, dacă se poate susţine undeva, apoi aci este cazul, negreşit. Individul în afară de mediul sufletesc nu se poate concepe; el este o parte a acestuia.

Raportul în care se găseşte individul faţă de mediul sufletesc în care trăieşte, raport de parte către tot, ne face să înţelegem acum şi modul de aplicaţie pe care îl pot avea legile cauzale sufleteşti în câmpul activităţii practice. Legile cauzale sufleteşti sunt şi ele tot atât de inexorabile ca şi legile fizice, şi pe aceleaşi principii se bazează certitudinea lor, ca şi certitudinea legilor fizice; diferenţa este numai că legile fizice, făcând abstracţiune de individ, au posibilitatea să se proiecteze în afară şi, ca atare, să cuprindă sub ele viitorul ca şi trecutul, pe când legile sufleteşti, trebuind să ţină seamă de existenţa individului, se opresc de regulă la actualitatea acestuia. O lege astronomică, bunăoară, care precizează răsăritul soarelui în o anumită zi a anului, se concepe ca realizabilă, indiferent de existenţa individului care va verifica-o, pe când o lege sufletească nu este concepută ca realizabilă în viitor decât prin contribuţia voluntară pe care va depune-o individul.

Dacă toţi indivizii unei societăţi ar avea cunoştinţă de un fapt care s-a prezis mai dinainte, bunăoară că la 1 ianuarie a anului viitor se vor arunca la poştă 50 scrisori pe care s-a uitat a se seri adresa, atunci, dacă toţi indivizii societăţii ar avea cunoştinţă de această prezicere, este mai

mult ca probabil că faptul nu se va întâmpla, dacă indivizii nu vor voi, şi, prin urmare, această generalizare, bazată pe o inducţie cauzală, s-ar înfrânge. Legile cauzale ale naturii nu mişcă nimic în mersul naturii, dacă ele sunt prezise mai dinainte, fiindcă legile aparţin naturii, şi nu conştiinţei omeneşti, pe când legile cauzale sufleteşti, prezise mai dinainte, înrâuresc asupra determinismului fenomenelor sufleteşti, pentru motivul, uşor de înţeles, că aceste legi sunt ele însăşi fenomene sufleteşti, şi, prin urmare, dacă ele au putut prevedea cursul fenomenelor, n-au putut desigur să prevadă şi efectele lor proprii. Prezicerea pe care ar face-o legile sufleteşti ar trebui totdeauna să fie urmată de alte mai multe preziçeri secundare, care să se refere la ineficacitatea primelor preziceri… Aceasta ar fi tocmai analog cu prezicerea pe care şi-ar face-o un legiuitor că legea sa va fi aplicată în anumite cazuri, iar în anumite cazuri nu, şi pentru aceste din urmă cazuri ar întocmi o nouă lege, care, având aceeaşi soartă, ar necesita o alta, şi aşa la infinit.

Legile sufleteşti se opresc dar, de regulă, la actualitatea conştiinţei individului. Aceasta nu le scade însă utilitatea lor pentru individ, ci poate, dimpotrivă, le-o sporeşte. Cunoscându-se pe sine şi cunoscând mediul sufletesc căruia aparţine, individul dobândeşte un reazim puternic pentru activitatea sa. Această cunoştinţă îi dezvăluie lui puterile su fleteşti pe care, sprijinindu-se, se poate afirma cu mai multă tărie.

Negreşit însă că, precum practica omului în

mediul naturii n-a aşteptat ca mai întâi ştiinţa să demonstreze metodic care sunt legile cauzale ale succesiunii fenomenelor, pentru ca pe urmă să beneficieze de aceste legi, ci a întrebuinţat de-a dreptul instrumentele de lucru, care în fond sunt concretizarea acestor legi abstracte, tot aşa şi practica omului în mediul sufletesc. Omul a dirijat în mod instinctiv activitatea sa practică după legile cauzale ale sufletului. Puterile sufleteşti au fost întrebuinţate înainte ca ele să fie cunoscute teoretic. Dar odată cunoscute şi teoretic, de ce cunoştinţa lor nu ar aduce pentru activitatea omului un ajutor tot aşa de eficace cum l-a adus cunoştinţa legilor cauzale ale naturii?

6. – Iată dar că se deschide înaintea noastră o perspectivă în cele mai frumoase culori ale optimismului! Cunoscând legile cauzale după care individualitatea noastră a fost formată, şi, mai mult încă, cunoscând legile cauzale ale formaţiunii mediului sufletesc în care trăim, avem ciclul complet al determinismului în mijlocul căruia activitatea ni se va desfăşura. Orientarea ne este acum completă în toate direcţiile... Optimismul ar trebui să ne cuprindă chiar de pe acum, căci deşi, în adevăr, legile cauzale ale sufletului nu ni sunt ştiinţificeşte îndestul de cunoscute, dar practicarea lor instinctivă nu este oare suficientă? Nu se petrec oare, de fapt, aceste legi în noi şi în mediul sufletesc căruia aparţinem, prin urmare, nu-şi produc ele toate efectele şi chiar fără să fie cunoscute în mod teoretic? în mediul cosmic era, bineînţeles, altceva. Aci era nevoie să se cunoască

în mod teoretic legile de succesiune ale fenomenelor, pentru ca omul să poaită înainta în activitatea sa industrială, fiindcă succesiunea fenomenelor naturii nu venea de sine să se plece scopului activităţii omeneşti; dar fenomenele sufleteşti nu se petrec ele oare în noi şi prin noi, deci nu se petrec ele oare în succesiunea cauzală necesară? De ce o sforţare nouă pentru a dobândi cunoştinţa lor, când ele de fapt se petrec aşa cum trebuie să se petreacă? apoi ele nu ne dau prevederea desfăşurării lor viitoare, ci numai pe cea trecută, prin urmare cu atât mai mult cunoştinţa lor nu adaugă un spor de energie! Adaugă oare cunoştinţa funcţiunii digestiunii ceva la perfecţionarea acestei funcţiuni? Optimismul ar trebui dar să înceapă de pe acum. De ce nu?

Aşa ar fi, în adevăr, dacă mediul sufletesc ar forma o singură unitate, precum o formează mediul cosmic. Dacă legile cauzale ale vieţii sufleteşti ar intra ca elemente de conservare numai în unitatea sufletească a unui singur popor, a unei singure culturi – cu atât mai mult a unui singur individ –, atunci ceea ce este real ar urma să fie şi raţional; adică ceea ce practica urmează instinctiv, ar urma ca şi ştiinţa să găsească ca raţional. În cazul acesta, ar fi absurd să presupunem că individul, prin sforţarea lui, are să aducă o perfecţionare la determinismul stabilit de însăşi firea lucrurilor. Unitatea culturii ar stabili de la sine armonia între deosebitele activităţi individuale, şi fiecare individ ar gândi, simţi şi făptui numai ceea ce s-ar acorda cu condiţiile de existenţă ale totalităţii. Aşa, bunăoară, dacă am

presupune, în imaginaţia noastră, că elementele materiei din care se compune mediul cosmic ar fi dotate, într-un moment dat, cu o conştiinţă, ca şi noi oamenii, şi că ar putea ajunge, aceste elemente, să-şi oglindească în conştiinţa lor legile cauzale după oare ele sunt determinate, şi ne-am întreba apoi la ce le-ar folosi această conştiinţă, constrânşi am fi să răspundem că la nimic. Conştiinţa pe care ar avea-o aceste elemente materiale nu le-ar servi lor decât să le oglindească în mod pasiv legile care s-ar urma şi altfel, fără ea; căci toate aceste legi sunt determinate şi se pot deduce din existenţa quantumului constant de energie care constituie mediul material. Lumina acestei conştiinţe, ca simplu reflector al unei realităţi date, s-ar stinge de sine prin lipsa ei de utilitate.

Mediul sufletesc însă nu prezintă unitatea pe care o prezintă mediul cosmic. Pe când acesta din urmă este unicentral, celălalt este pluricentral. În mediul sufletesc sunt stabilite mai multe unităţi, care între ele, deşi rezimate pe aceleaşi legi cauzale sufleteşti, totuşi, din faptul grupării deosebite în care ele îşi au elementele lor, ajung să se combată şi să se distrugă. Funcţiunile elementare sufleteşti sunt aceleaşi în sufletul fiecărui om, precum şi în fiecare cultură, dar funcţiunile elementare n-au nicio existenţă de sine, ci ele trăiesc numai înăuntrul unităţii care le pune în dependenţă şi în corelaţie. Soarta unităţii din care ele fac parte este şi soarta lor. În zadar, prin urmare, sunt elementele sufleteşti identice de la om la om şi de la cultură la cultură, şi altfel nici

nu pot fi decât identice, dar dacă unitatea lor este inferioară, inferioare sunt şi ele în efectele lor. Lupta se dă între unităţi, nu între elemente.

Aci este cauza care întunecă perspectiva optimistă descrisă mai sus. Aci este locul unde conştiinţa individului îşi găseşte un rol, şi încă un rol greu de tot. Conştiinţa individului trebuie să aleagă între mai multe unităţi sufleteşti posibile, trebuie să străduiască a se adapta unităţii celei mai trainice! Chiar şi în cazul când nu este silită să aleagă, este ţinută totuşi să se adapteze în mod conştient unităţii din oare se găseşte făcând parte. În cazul acesta, ca şi în toate, câte legi cauzale sufleteşti, din cele elementare, nu este ea ţinută să înlănţuiască pentru realizarea scopului propus! în această înlănţuire stă tocmai măsura puterii sale sufleteşti. Ea trebuie să-şi dea virtuţi şi caracter; să aibă înaintea sa norme fixe de conduită, după care să se dirijeze. Aceste norme fixe de conduită constituie armătura externă, şi totuşi încă aşa de puţin vizibilă, a unităţii sufleteşti din care individul face parte, în această constrângere, pe care şi-o aplică omul prin conştiinţa sa sie însuşi, se continuă nexul cauzal al legăturii cu trecutul său, şi pe această constrângere se întemeiază şi posibilitatea unei perfecţiuni omeneşti în viitor.

Fiecare unitate sufletească impune elementelor sale constituitive constrângeri: unitatea individuală, diferitelor elemente sufleteşti; unitatea de cultură, diferitelor unităţi individuale. Cu cât mai puternică, adică mai durabilă, este unitatea, cu atât şi constrângerile

sunt mai numeroase. Cu fiecare perfecţionare nouă, noi constrângeri create; constrângeri tot aşa de inexorabile ca şi constrângerile la care supune omul fenomenele naturii, pentru ca acestea să urmeze lanţul de succesiune favorabil interesului său industrial. Dar constrângerea sufletească nu se vede, în adevăr, aşa cum se vede constrângerea din domeniul naturii, concretizată într-o fabrică, bunăoară. Aci lanţul cauzal se vede aproape cu ochii: într-o fabrică de hârtie, fenomenele de căldură precedă pe acele de dilataţiune ale vaporilor, şi acestea pe cele mecanice, care operează formarea pastei trebuincioase hârtiei; din aceste fenomene mecanice o parte se transformă în electrice şi produc lumina care luminează fabrica, şi o altă parte de fenomene, transformate mai întâi în electrice, reiau, după ce au fost conduse la o oarecare distanţă, iarăşi forma lor de fenomene mecanice şi servesc: la învârtirea sulurilor pe care se usucă pasta fabricată la început, la tăierea şi împachetarea ei etc. Tot ce se petrece în fabrică se poate urmări şi, la urmă, evalua numericeşte ca o transformare a energiei dirigeate în anumit sens. Omul poate urmări aproape cu ochii înlănţuirea fenomenelor, înlănţuire care constituie aşa-zisa putere a naturii. În lumea sufletească însă mai greu se poate vedea această înlănţuire. Dar, cu toate acestea, nicio deosebire din punctul de vedere ale nexului cauzal în care se găsesc şi aci fenomenele înlănţuite. O cultură, ca şi o fabrică, nu poate funcţiona decât pe baza unei întregi serii de fenomene sufleteşti înlănţuite în vederea conservării unităţii sale

totale. Această înlănţuire constituie ceea ce numim puterea sufletească a culturii.

Mulţi din oamenii noştri de azi n-au însă ochii formaţi pentru a vedea o asemenea înlănţuire sufletească; şi nu este de mirare, fiindcă sunt încă mulţi care n-au nici ochi formaţi pentru a vedea înlănţuirea cauzală dintre fenomenele adaptate scopului unei fabrici. Aşa, în această privinţă se povesteşte următoarea întâmplare autentică şi care ne poate servi şi nouă ca ilustrare tipică. Un rus foarte bogat, dar în aceeaşi măsură şi ignorant, vru, de curiozitate, să-şi facă o idee şi de ce este o fabrică, şi pentru aceasta vizită cu de-amănuntul o fabrică din St. Petersburg. Directorul fabricii conduse pe bogătaşul ignorant peste tot locul, dându-i lămuririle pe care le credea trebuincioase; şi în special, văzând că aceasta îl interesează, el nu uita să specifice de câţi cai-putere este puterea fiecărui motor care servea diferite maşini. Rusul asculta cu cea mai mare încordare la toate. După câteva ceasuri, fabrica era vizitată, şi directorul, nemaiavând nimic de arătat, îl reconduse pe vizitatorul său înapoi în salonul de primire. Bogătaşul rus nu găsea însă că vizita se sfârşise; el aştepta tocmai acuma să vadă lucrul cel mai interesant, şi anume, el rugă pe director să-i arate şi grajdurile unde ţine dânsul cei 2.000 cai care dau putere diferitelor motoare din fabrică, aşa cum îi numărase el în gând în timpul vizitei, după indicaţiunile chiar ale directorului! Negreşit, atunci văzu acesta că toată

osteneala sa fusese degeaba![542]

Câţi nu imită pe rusul acesta, când este vorba de înţelegerea culturii omeneşti? câţi nu întreabă de resortul material al puterii sufleteşti, întocmai cum întreba rusul nostru de caii care dau putere fabricii!

Puterea sufletească, întocmai ca şi puterea fizică, nu există decât în înlănţuirea fenomenelor naturii. Şi această înlănţuire în lumea sufletească nu este lăsată deloc la capriciul omului, cum nu este lăsată nici aceea din lumea fizică. Înlănţuirea se impune cu o necesitate inexorabilă. Aşa şi nu altfel trebuie să fie individualitatea omului, sau individualitatea culturii, în anumit moment, pentru ca să învingă pe celelalte individualităţi cu care ea îşi dispută pasul la întâietate, sau chiar la existenţă.

Dar nu pot diferite unităţi de cultură să existe alături, *şi* astfel să fie posibilitate de a se menţine în viaţă grupări variate, în care şi constrângerile sufleteşti să fie variate ca grad? Teoreticeşte, desigur, această posibilitate se poate concepe, şi de fapt ea este şi realizată. Unităţi de cultură deosebite stau unele lângă altele pe suprafaţa pământului şi par să continue în a sta şi de aci înainte; dar până când? Până când cele puternice nu vor avea trebuinţă de spaţiul pe care îl ocupă cele mai puţin puternice… Apărarea spaţiului, pe care aceste unităţi mai puţin puternice voiesc să se menţină, nu o poate da, din

542 Intimplarea ne-a fost povestită de celebrul profesor al universităţii din Leipzig, Gustav Wiedemann, în 1892.

nenorocire, niciun mijloc material.

În zadar ar fi el, spaţiul acesta, stropit cu sângele strămoşilor, dacă eu acest sânge al strămoşilor nu s-a cimentat o putere sufletească care să constituie o pârghie de apărare; spaţiul pe care trăiesc unităţile de cultură condamnate se îngiistă şi dispare, Dreptul de prim ocupant n-are valoare decât câtă vreme lipsesc titlurile legale de proprietate. Când titlurile se prezintă – şi în lupta dintre diferitele unităţi de cultură titlurile consistă în puterea sufletească de care cultura dispune –, atunci şi drepturile ocupantului dispar. Heraclit, filosoful pe care am avut ocazia să-l citărn adeseori, are, şi în această privinţă, presimţirea adevărului': „Mâze<JOai XP1! TOV Ôfpov unàp tou vöpou ÖKcoajcep Têixeoc". „Poporul să-şi apere legea întocmai ca şi zidurile cetăţii". Legea, în înţelesul nostru, este însă unitatea culturii sale.

Din conştiinţa acestei datorii de a se conserva ca unitate în faţa pericolului pe care îl poate aduce ziua de mâine, porneşte îndemnul spre întărirea şi formarea caracterelor! Prevăzătorii în materie socială simt că în constrângerea pe care şi-o impune individul sie însuşi, pentru a se diferenţia şi a se conserva ca unitate în mediul înconjurător, stă sâmburele din care se va dezvolta apoi, prin multiplicaţiune, constrângerile ce sunt necesare pentru constituirea şi susţinerea unei unităţi de cultură. Tot din această conştiinţă a pericolului de mâine pornesc şi îndemnurile pedagogilor moderni din toate ţările de a ţinti la educaţia integrală şi nu la simpla instrucţie.

Dar spaţiul pe care să fie posibilă coexistenţa diferitelor unităţi de cultură este încă destul; şi optimismul omului încă şi mai destui. De aceea în timpul nostru nu lipsesc şi îndemnurile contrarii. La o parte cu toate exigenţele culturii moderne, şi mai ales ale culturii apusene, ne zic aceste îndemnuri; nu este nevoie de a ţine seamă de ele, dacă noi putem trăi şi altfel. Cultura apuseană cere diferenţierea muncii, diferenţierea aptitudinilor, o înlănţuire dureroasă de sacrificii; cere, înainte de toate, o putere sufletească, lanţ nesfârşit de virtuţi şi datorii... la o parte cu ea! Putem să trăim şi fără dânsa, în hotarele noastre, comozi cum ne ştim noi potrivi cu sufletul nostru. Noi să ne mulţumim a ne stabili o cultură modestă, un fel de atelier mai mic alături de fabrica cea enormă a culturii apusene. În hotarele noastre şi pe baza credinţii în bunătatea tatălui ceresc creştin să privim nepăsători la toate rezultatele civilizaţiei Apusului. „Apusenii caută să se înşele singuri, cum fac totdeauna aceia care şi-au greşit calea vieţii şi au conştiinţă că şi-au greşit-o...

Credinţa lor în civilizaţie şi în ştiinţă îi face, că odată angajaţi pe calea lor nenorocită, să nu mai vadă şi să mai recunoască nimic...

Doar oamenii liberi, care n-au prejudecata civilizaţiei, trebuie să-şi dea seama că acele condiţii de viaţă pe care apusenii le numesc civilizaţie nu sunt altceva decât rezultatul capriciilor claselor diriguitoare, aşa cum au fost odinioară piramidele, templele şi seraiele rezultatul capriciilor avute de despoţii din Egipt,

din Babilonia sau din Roma; sau cum au fost şi în Rusia palatele, orchestrele de servi, teatrele particulare, lacurile, parcurile, dantelele, toate creaţii menite să amuze pe seniorii ruşi”.

Şi ’ce să introducem în locul acestei civilizaţii izvorâte din capriciile unor trântori fără ocupaţie? Acelaşi autor ne spune: „ "Dacă voi nu veţi fi cum sunt copiii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor”. Această povaţă evangelică nu priveşte numai pe indivizi, ci şi societăţile. Precum un individ, după ce a suferit din cauza pasiunilor şi tentaţiunilor vieţii, revine, la urmă, cu bună ştiinţă, la starea de curată iubire pentru toţi, starea în care se găsesc copiii, şi revine cu toată experienţa şi inteligenţa dobândită, de om adult, tot aşa şi societăţile, după ce au suferit consecinţele nenorocite izvorâte din călcarea legii divine… trebuie, astăzi, cu toată experienţa câştigată prin rătăcirea lor, să părăsească încercările de a-şi mai fonda existenţa pe producţia industrială şi să revină la legea superioară a lui Dumnezeu şi la viaţa primitivă câmpenească…

Viaţa câmpenească implică recunoaşterea muncii pământului nu ca o condiţie provizorie a existenţei noastre, ci ca o ocupaţiune preferită totdeauna şi pretutindeni, fiindcă ea ne uşurează îndeplinirea voinţei divine…

Oricât de încântătoare au putut să pară progresele exterioare ale industriei şi ale civilizaţiei actuale, totuşi s-au găsit spirite pătrunzătoare în Apus care să arate de mult naţiunilor din care ele fac parte calea nenorocită pe care aceste naţiuni au apucat şi să le îndemne

a reveni la viaţa agricolă, viaţă care a fost totdeauna forma primitivă a vieţii tuturor societăţilor şi care este anume făcută pentru a procura o existenţă fericită şi raţională.

Pentru a realiza acest îndemn, popoarele orientale, între care şi cel rus, n-au nevoie să schimbe mult în existenţa lor; este destul să se oprească din calea rătăcită (spré civilizaţie apuseană)!”[543]

Acesta este îndemnul pe care popoarele orientale, poporul rus în special, îl primesc de la marele scriitor inamic al ştiinţei şi al civilizaţiei apusene, Leon Tolstoi.

Dintre toate popoarele orientale însă, poate că numai poporul rus îl poate şi urma. Spaţiul material pe care se ridică civilizaţia rusească este încă destul de întins; şi pe acest spaţiu se pot dar face multe experienţe. Nu toate popoarele însă au sub picioarele lor un spaţiu aşa de vast cum îl are poporul rus. Pentru popoarele cu un spaţiu mai restrâns poate că e tot mai cuminte a urma calea civilizaţiei apusene.

De altfel, ca o ironie a soar tei, tocmai poporul rus, pe care Leon Tolstoi voia să-l ţină departe de industrializare, sub guvernul revoluţionar bolşevic se îndreaptă cu un pas pripit spre industrialismul american! Spaţiul popoarelor cu cultură înapoiată se restrânge cu fiecare an ce trece!

PARTEA IV-A

---

543 Léon Tostoi, La révolution russe, sa portée mondiale (trad. HalpérineKaniinsky), p. 45, 100, 129, 131 – 132.

MECANISMUL ACTULUI VOLUNTAR. CARACTERUL

CAPITOLUL I

1. – Încrederea omului în puterea caracterului. Divergenţele teoretice. Este problema caracterului o problemă a metafizicii? 2. – Studiul caracterului din punct de vedere ştiinţific. Foloasele unui asemenea studiu. 3. – Diferitele definiţii date caracterului. Divergenţele între psihologi. 4. – Natura deosebită a noţiunilor care intră în definiţia caracterului. 5. – Afirmaţiuni a priori şi afirmaţiuni făcute pe baza cercetărilor. Principiul echivalenţei cantitative. 6. – Rezultatele ce ni le dă principiul echivalenţei cantitative, luat ca criteriu pentru alegerea între diferitele afirmaţiuni care se fac asupra caracterului.

1. – Legătura dintre „caracter” şi puterea sufletească este pentru judecata timpului nostru aşa de firească, încât, în împrejurările vieţii practice, pe această legătură se sprijină cele mai obişnuite sfaturi şi chiar cele mai repetate principii de conduită. Formarea de „bune caractere” este de altminteri şi teoreticeşte scopul pe care şi-l pun înainte atât ştiinţa moralei, cât şi ştiinţa pedagogiei. „Bunele caractere” sunt apreciate prin puterea sufletească pe care ele evident o au cu dânsele. „Caracterul este concentrarea şi întărirea puterii de voinţă”; „caracterul este scoaterea de sub influenţa

impresiunilor externe”; „caracterul este emanciparea omului de sub individualitatea sa fizică”; „caracterul este unitate, în loc de îmbucătăţire şi îndoire”; „caracterul este biruinţa asupra tot felul de laşitate şi moliciune”; „caracterul este fericita armonie a funcţiunilor sufleteşti”; „caracterul este echilibru şi deci puterea latentă”. Ce poate exprima oare mai bine puterea sufletească decât aceste calităţi?

„ „în ciuda creşterii confortului şi a îndulcirii traiului, care ne vin de pe urma lăţirei culturii tehnice, noi ne plângem astăzi încă şi mai mult de loviturile şi contrarietăţile vieţii şi a sorţii, fiindcă am pierdut "puterea lăuntrică”, fiindcă ne lipsesc idealurile mari şi puternice, care susţin eroismul omenesc şi fac ca durerile să fie socotite numai că o pregătesc pentru putere. Chiar în relaţiile obişnuite cu semenii noştri simţim lipsa înaltelor principii morale care sunt de natură să ne dea puterea de a suporta şi de a influenţa asupra altora: ne apucă prea uşor "nervii”, din cauză că ne lipseşte puterea iubirii şi răbdarei”. 13A Formarea de „bune caractere” va aduce o îndreptare a acestor rele, prin aceea că va aduce puterea sau puterile sufleteşti care lipsesc.[544]

Aceste afirmaţiuni, întrucât sunt ţinute în o asemenea generalitate, nu sunt contrazise de nimeni. Moralişti şi pedagogi sunt cu toţii de acord în privinţa lor; ei predică cultivarea caracterelor, în dorinţa de a vedea ridicându-se

544 Fr. W. Foerster, Schule und Charakter (Zürich, 1907), p. 21.

nivelul culturii în genere. Acordul între ei încetează însă de îndată ce vine momentul de a recomanda mijloacele prin care se formează „bunele caractere”. Sunt moralişti care tăgăduiesc că asemenea „bune caractere” se pot forma acolo unde natura nu le-a dat. Alţii sunt de părere că bunele caractere se pot forma sub anumite influenţe, asupra cărora discuţia începe; alţii, mai optimişti, consideră bunătatea caracterului ca lucrul cel mai firesc pentru om, întrucât nu este împiedicată de dezarmonia mediului extern. Apoi acordul între toţi teoreticienii încetează cu desăvârşire când este vorba de a explica geneza caracterului şi de a-l defini. Atât în vorbirea curentă, cât şi în ştiinţă, o mulţime de înţelesuri se încrucişează asupra acestui cuvânt „caracter”. Psihologii, moralştii, pedagogii, sociologii şi chiar filologii au, în domeniul specialităţii fiecăruia, destule elemente prin care să-şi fixeze problema caracterului, totuşi însă de o soluţie ştiinţifică a acestei probleme suntem încă departe. Pentru a ocoli această piedică, unii, după exemplul logicianului englez J. St. Mill, au propus constituirea unei ştiinţe speciale, „etologia” sau „caracterologia”, care să cerceteze în special problema caracterului, cu mai mult noroc pe viitor. Până astăzi însă, atât „etologia” cât şi „caracterologia”[545] n-au trecut peste cunoştinţele ce le dă ştiinţa psihologiei.

---

545 Intre aceste două denumiri, acea mai potrivită obiectului este „caracterologia“, deşi preferinţa lui J. St. Mill este pentru etologia. Comp. W. Wundt, Logik..., II, 2-te Abt. (ediţia 1895), p. 369.

Şi cu toate acestea, dezacordul teoreticienilor nu zdruncină întru nimic încrederea omului practic în multiplele însuşiri ale caracterului. „Caracterul” este o putere în viaţa practică reală, pe care oricine trebuie să tindă a o dobândi; statul chiar o distribuie pe cât posibil prin mijlocirea şcolii. Oricâtă îndoială ar sugera cercetarea teoretică, experienţa practică este decisivă, şi ea are ultimul cuvânt. De aceea şi teoreticienii, în definitiv, în lipsa unei convingeri ştiinţifice, adoptă postulatul experienţei practice, pe care şi-l transformă în postulat logic. Caracterul reprezintă, în credinţa tuturor, o putere sufletească excepţională, şi prin urmare teoria „trebuie” să ajungă odată la explicarea acestei puteri.

Ar fi şi greu de admis ca raţiunea să nu găsească o explicare la aceea ce experienţa practică ia drept un adevăr ce se înţelege de sine! Sau să fie oare, aci, înaintea uneia dintre acele probleme menite să tortureze gândirea omenească, fără nădejdea de a fi vreodată rezolvată într-un chip mulţumitor?

Căci sunt şi probleme de această natură. Filosoful Im. Kant îşi începe monumentala sa operă, *Kritik der reinen Vernunft* cu o presimţire analoagă: „Raţiunea omenească – zice dânsul – este condamnată, în o anumită ramură de cunoştinţe, să fie covârşi + a de întrebări care, pe de o parte „nu pot fi înlăturate, fiindcă ele sunt date de însuşi natura raţiunii, dar, de altă parte, nu pot fi nici rezolvate, fiindcă ele întrec puterile raţiunii. Şi această nedumerire nu vine din vina ei.

Raţiunea începe de la anumite principii, care sunt foarte obişnuite şi, în acelaşi timp, care par foarte deosebite în experienţa de toate zilele, şi de la aceste principii ea se ridică sus, până la condiţiile cele mai îndepărtate. Curând însă raţiunea prinde de veste că argumentările sale merg fără sfârşit, întocmai ca şi întrebările ce şi le-a pus, şi atunci ea se vede din nou silită să alerge la sprijinul principiilor. Aceste principii însă, pe de o parte, trec de marginile experienţei, iar, pe de altă parte, par aşa de nepericuloase, că şi omul de btm-simţ ar fi gata să le admită. Din această cauză raţiunea cade în întunerec şi contradicţii, şi ea este silită, în cele din urmă, să admită că undeva la bază se găsesc erori ascunse, pe care ea însă nu (le poate descoperi, fiindcă însăşi principiile de care ea se serveşte, din momentul ce trec marginea experienţei, nu-i mai pot constitui un criteriu folositor. Domeniul acestor întrebări fără sfârşit se numeşte metafizică”. 135

Să fie oare şi problema caracterului o problemă a metafizicii? Principiile, aşa de evidente, luate din experienţa practică, să fie ele numai o ademenire pentru a pricinui rătăcirea ştiinţei serioase?

Ipoteza aceasta din urmă nu este *a priori* de exclus, în cazul de faţă. În înţelegerea valorii caracterului, viaţa practică pune preţ pe multe elemente care, într-o judecată obiectivă, nu pot fi decât trecute cu vederea. Ştiinţa nu poate ţine seamă decât de logica metodei sale riguroase şi, prin urmare, ea este obligată să lase la o parte dorinţele care obsedează pe omul practic. În

studiul caracterului s-ar putea chiar afirma, cu multă dreptate, că eu cât un om de ştiinţă este mai încredinţat de minunile caracterului, cu atât, în cercetările sale ştiinţifice, el riscă mai mult să rătăcească şi să ne decepţioneze.

Aceasta nu îndreptăţeşte însă concluzia că însăşi ştiinţa caracterului este condamnată. Ştiinţa n-are niciun motiv să abandoneze această problemă metafizicii, pe câtă vreme pentru dezlegarea ei ea n-a făcut pe deplin uz de metodele sale proprii. Ştiinţa să înceteze numai a primi ca adevăruri conducătoare afirmaţiuni pe care ea nu le poate controla prin sine însăşi, oricâtă utilitate, de altminteri, ar avea aceste adevăruri pentru viaţa practică. După ce această separare se va produce şi vom avea rezultatele ştiinţei propriu-zise, numai atunci vom putea şti dacă ne găsim înaintea unei probleme insolubile sau nu. Până ce însă această separare nu se produce, nu avem dreptul să punem la îndoială valoarea cercetărilor ştiinţifice.

2. – Studiul caracterului, întreprins şi ţinut riguros în marginile ştiinţei, va apărea la început ca foarte redus, şi multora le va părea chiar ca fără importanţă. Dintr-însul lipseşte ceea ce da oarecum odinioară prestigiul problemei: afinitatea cu vagile speculaţii filosofice. Metodele sale ştiinţifice au o înfăţişare puţin atrăgătoare; ele nu amintesc farmecul pe care, în basmele poporului, îl au acele chei misterioase care deschid dintr-odată uşa spre comorile ascunse; o amintire care, oricât ar fi ea de repudiată pe faţă, totuşi în

adâncul sufletului este multora scumpă. Modest prin natura sa în aceea ce priveşte înşirarea promisiunilor, studiul ştiinţific se arată pe atât de pretenţios în aceea ce priveşte primirea ipotezelor. Din principiu el nu se sprijină pe vreo ipoteză: toate câte se fac, şi asupra caracterului se fac multe, între care, nu întâmplător, cele mai dorite par şi cele mai evidente, sunt considerate de dânsul ca deopotrivă de false până la proba contrarie. „Caracterul este concentrarea şi întărirea puterei de voinţă”; „caracterul este emancipare”; „caracterul este unitate”; „este armonie”; „este biruinţă”; „este echilibru” etc! Este, sau ne apare el, numai nouă, ca atare? Care sunt datele pozitive care îndrituiesc aceste ipoteze? Cum se acordă aceste ipoteze cu restul cunoştinţelor noastre asupra sufletului?

Dacă studiul ştiinţific asupra caracterului n-ar produce un alt rezultat decât pe acela de-a înlătura mulţimea părerilor nefundate şi tot am avea după urma lui un progres real. În istoria culturii, în genere, nu atât descoperirea adevărurilor nouă au hotărât de mersul înainte al ştiinţei, cât înlăturarea erorilor înrădăcinate prin puterea tradiţiei. Cu deosebire în istoria ştiinţei sufletului aşa au venit toate progresele mai însemnate. Căci aci, în ştiinţa sufletului, experienţa stă la dispoziţia fiecăruia, şi observaţia obiectivă ar duce pe mulţi la concluzii conforme adevărului, dacă n-ar fi dificultatea că observaţia, în loc să fie obiectivă, adică îndreptată spre cunoaşterea obiectelor şi a faptelor, este distrasă de o mulţime de preocupări subiective. Existenţa

erorilor vechi, înrădăcinate, stă încă şi până astăzi în calea ştiinţei, sufletului. Aci înţelegerea problemelor este falsificată de speculaţii filosofice, care îşi au originea în dezvoltarea filosofiei trecute. Sub această influenţă, o problemă pusă greşit îşi are şi rezolvarea compromisă. Răspunsul greşit se datorează în bună parte întrebării greşite. Înţelepciunea practică recunoaşte ea însăşi că: „O întrebare bine pusă îşi are pe jumătate răspunsul”.

Întrebări bine puse sunt foarte rare în tot cuprinsul ştiinţei sufletului. În cele mai multe vorbeşte încă gândirea unui Aristoteles sau a altor filosofi consacraţi de vreme, în loc să vorbească gândirea celui ce caută un răspuns în conformitate cu ştiinţa vremii noastre. Preocupările de altă dată, preocupări subiective şi motivate de credinţele culturii din trecut, se furişează încă şi astăzi înăuntrul cercetărilor ştiinţifice, exercitând asupra judecăţii cercetătorului o continuă sugestie de ademenire. În cărţile cele mai bune de psihologie, pe care le avem astăzi, conţinutul lor de natură critică este acela care ne interesează mai mult; căci de la o Duna critică aşteptăm şi azi aceea ce avem încă aşa de rar: o mai bună înţelegere a problemelor.

Problema caracterului este ea oare bine pusă? După părerea noastră, mai puţin decât oricare altă problemă a psihologiei. Asupra caracterului a speculat cu o deosebită predilecţie metafizica şi morala filosofiei trecute, şi asemeni influenţei prea învechite nu se şterg, desigur, aşa uşor. Dar această constatare istorică dă părerii

noastre numai o bază de probabilitate. Rămâne să întărim afirmaţiunea ce facem cu de-amănuntul, pe baza unor date pozitive, luate dă-i teoriile ce au curs asupra caracterului. Aceasta va constitui şi partea critică a scrierii noastre, cu care ne propunem a începe.

3. – O bună definiţie a caracterului este încă un deziderat pentru ştiinţa de astăzi. Chiar în psihologia ştiinţifică, unde se caută, pe cât se poate, a se ţine seamă numai de date pozitive, o definiţie completă şi primită de toţi nu avem încă. „Din nefericire, înţelesul noţiunii caracter este variabil în ştiinţă tot atât cât şi în vorbirea zilnică. Iată câteva din întrebuinţările lui. Mai întâi, se înţelege prin caracter când totalitatea dispoziţiilor înnăscute ale voinţei, când totalitatea dispoziţiilor dobândite ale aceleiaşi, când produsul acestor două feluri de dispoziţii. Al doilea, noţiunea de caracter, independent de acesta, consistă în dispoziţii înnăscute sau dobândite, şi se ia într-un înţeles când mai larg, când mai restrâns. Într-un înţeles mai larg atunci când prin caracter se înţelege un ce indiferent, anume, faptul că fiecare om posedă în sufletul lui o dispoziţie dominantă a voinţei, căreia el urmează. În acest înţeles, cum nu se desemnează ce anume dispoziţie din forma sau din direcţia voinţei constituie caracterul, se lasă posibilitatea mai multor feluri de caractere. Aşa se şi întrebuinţează în vorbirea zilnică epitetul de "caracteristic”, în înţelesul de "particular” sau "propriu”, fără a preciza prin aceasta ce anume. Cuvântul caracter însemna, la început, în

greceşte, "întipărire", sau, mai bine încă, instrumentul prin care se făcea întipărirea, adică pecetea. Aşa şi noi astăzi vorbim de pecetea pe care o pune fiecare om asupra operelor sale. Caracterul ar consista, prin urmare, în particularitatea sau în trăsătura *dominantă* a voinţei şi activităţii unui om... Şi în acest înţeles putem atunci, tot aşa de bine, să vorbim de un caracter consequent, cum şi de unul neconsequent; de un caracter tare, cum şi de unul şovăitor; de un caracter moralmente bun, cum şi de unul moralmente rău; şi, în sfârşit, în acest înţeles, se poate vorbi şi de caracterul unui om lipsit de "orişice caracter", fiindcă aceea ce caracterizează pe un aşa om este tocmai lipsa oricărui caracter. În înţelesul acesta larg, noţiunea "caracter" cuprinde în sine toate formele posibile ale voinţei individuale".

În opoziţie cu acest înţeles, se mai vorbeşte de caracter şi într-un înţeles restrâns, când se dă noţiunii o semnificaţie mai accentuată şi mai deosebită. Atunci acel ce zice: "acest om are caracter", vrea să înţeleagă: acest om are un caracter mare, nobil, înalt, consequent, credincios sie însuşi; sau, cu un cuvânt: un caracter plin de însuşiri". iau

Citaţia aceasta, împrumutată din cea mai recentă scriere a lui E. Meumann, ne dă o relaţie încă foarte palidă despre divergenţele ce există între psihologi. În fiecare din categoriile indicate de Meumann sunt motive grave de deosebire. Aşa, în categoria celor ce definesc caracterul ca un

rezumat al dispoziţiilor înnăscute, rămâne încă să se facă înţelegerea asupra noţiunii „dispoziţii înnăscute”; tot astfel şi în categoria celor ce definesc caracterul pe baza numai a dispoziţiilor dobândite în cursul experienţei. Pentru aceştia rămâne a se şti de ce natură şi până în ce măsură avem în sufletul nostru dispoziţii câştigate din experienţă. Şi aşa în fiecare din categoriile anunţate. În stadiul în care se găseşte ştiinţa noastră astăzi, putem zice, fără exagerare, că este foarte greu a găsi în bibliografia psihologică un volumaş care să fie plin cu cunoştinţe pozitive asupra caracterului, dar e foarte uşor a găsi mai multe volume pline cu înşirarea definiţiilor care s-au dat despre caracter![546]

Critica fiecăruia din feluritele definiţii ne-ar duce prea departe şi poate fără folos. Fără folos, credem noi, mai ales din următoarele împrejurări. Diferiţii oameni de ştiinţă care au încercat să dea o definiţie a caracterului, n-au făcut mai niciodată din definiţia lor un rezumat complet al cercetărilor lor proprii. Unii au pus în definiţi une mai mult decât au scos din cercetare, alţii, mai puţin. Acei ce au pus mai mult au împrumutat surplusul din tradiţie sau din vreun sistem filosofic de sub care n-au avut curajul să se emancipeze; acei ce au pus mai puţin, au corectat rezultatele cercetărilor lor pentru a nu lovi prea brusc în adevărurile ce au curs în viaţa practică. Aşa, bunăoară, psihologul,

546 In „„Biblioteca internaţională de psihologie experimentală“, dirijată de dr. Toulouse, volumul care tratează despre caracter, Le caractère, de P. Malapert, este plin mai mult de jumătate cu critica definiţiunilor.

atât de apreciat pentru cercetările sale experimentale, Th. Ribot găseşte că pentru definirea caracterului trebuie insistat mai ales asupra *unităţii* şi *stabilităţii* acestuia, adică tocmai asupra condiţiilor asupra cărora experienţa poate vorbi aşa de puţin sigur. „Propriu unui adevărat caracter este faptul că el apare ca atare din copilărie şi durează toată viaţa. Ştim de mai înainte aceea ce el va face sau nu va face în anumite împrejurări. Aceasta echivalează cu a zice că un adevărat caracter este *înnăscut*.[547]

În această definiţie se restrânge, probabil, mai mult cugetarea bunului cetăţen decât a exactului experimentator Th. Ribot. Exactă experienţă nu cunoaşte un caracter de această natură. O aşa definiţie este mai curând un deziderat moral decât o rezumare a experienţei.

În opoziţie cu definiţia lui Th. Ribot, care păcătuieşte prin aceea că are în conţinutul său elemente nedovedite prin experienţă, avem definiţia pe care o dă W. Wundt despre caracter. Definiţia lui W. Wundt păcătuieşte, în direcţia opusă, prin aceea că nu rezumă suficient toate cercetările făcute de psihologie, cercetări care puteau fi utilizate. Pentru Wundt caracterul, în principiu, este format din dispoziţiile voinţei individului. Asupra dispoziţiilor voinţei însă s-au îndreptat, timp de aproape o jumătate de secol, cercetările acestui mare om de ştiinţă, şi acestor cercetări datorim noi multe din cunoştinţele cele

547 Th. Ribot, La psychologie des sentiments (Paris, 1905), p. 385. ,

mai importante ale psihologiei de astăzi. Între altele, este destul a cita noţiunea apercepţiei şi noţiunea cauzalităţii psihice, atât de legată cu noţiunea voinţei. După asemeni cercetări ar fi fost de aşteptat ca Wundt să rezume în definiţia sa măcar rezultatele cele mai importante pe care dânsul le-a obţinut, dându-le o aplicaţie asupra caracterului; dar aşa ceva el nu face. În cele trei mari volume de psihologie, pe care le publică în a VI-a ediţie astăzi, sunt prea puţine pagini consacrate caracterului.[548] Şi în aceste pagini chiar o definiţie propriu-zis a caracterului nu găsim. Wundt pare că o evită, lăsând a se înţelege că studiul caracterului aparţine mai mult „psihologiei practice" şi „caracterologie!", iar nu psihologiei teoretice, cu care se ocupă dânsul.[549]

Ribot şi Wundt sunt reprezentanţi de frunte ai psihologiei ştiinţifice de astăzi. Lipsurile pe care le întâlnim la dânşii sunt încă şi mai accentuate la ceilalţi psihologi. H. Ebbinghaus, cel mai de frunte dintre cei noi, în manualul său nu dă deloc definiţia caracterului.[550] Harald Höffding recunoaşte că, în principiu, o definiţie este cu neputinţă de dat: „Putem explica, prin puterea eredităţii şi influenţa experienţei, fiecare tendinţă

548 Paginele în care se ocupă Wundt de caracter sunt aproximativ 5 – 6 la număr, pe cînd tratatul său de psihologie, Grundzüge der physiologischen Psychologie, are trei volume, cu mai mult de 2.000 pagine în total. Asupra caracterului : vol. III, p. 631 – 637.
549 Grundzüge der physiologischen Psychologie (ediţia 1903), [voi.] III, p. 640.
550 Abriss der Psychologie (1908).

şi fiecare proprietate a sufletului nostru; dar unitatea internă însăşi, aceea la care se raportează toate elementele şi prin care individualitatea organică îşi ia forma unei individualităţi psihice, aceasta stă înaintea noastră ca o enigmă eternă. Este cu neputinţă să găsim, în domeniul sufletelor, ceva analog cu conservarea din natură. Individualitatea psihică stă la hotarele ştiinţei.[551]

În scrierea lui P. Malapert asupra caracterului găsim enumerate mai toate definiţiile pe care le-au dat despre caracter psihologii francezi contemporani. Concluzia autorului, după toate aceste definiţii, este următoarea: „Din această lungă excursiune în câmpul atâtor încercări făcute pentru a lămuri chestiunea atât de delicată şi atât de complexă a caracterului, este oare posibil să tragem câteva concluzii pozitive, sau cel puţin câteva indicaţiuni generale?

La prima înfăţişare, mulţimea punctelor de vedere adoptate de diferiţii autori pe care i-am întâlnit; divergenţele de apreciere şi contrarietatea formală în care ei se găsesc faţă de Gestiunile cele mai importante; varietatea şi diversitatea clasificaţiunilor propuse; toate acestea dau impresiunea unei confuziuni extreme, dinlăuntrul căreia nu se ridică nicio cunoştinţă de importanţă reală.”[552]

Cauza acestei confuziuni ar sta, după Malapert, în imprecizia vocabularului psihologic!

551 Harald Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung (Leipzig, 1877), p. 449.
552 P. Malapert, Le caractère (Paris, 1902), p. 287 şi urm.

Imprecizia vocabularului însă este mai curând efectul decât cauza ignoranţei. O ştiinţă înaintată îşi dobândeşte de sine şi un vocabular precis. Este o iluzie, de altminteri împărtăşită de mulţi psihologi, credinţa aceasta că, dacă s-ar stabili odată precis vocabularul psihologic, s-ar aduce *ipso facto* şi un mare progres în ştiinţa sufletului. Pentru a ajunge la denumirea precisă a unui lucru, noi credem, dimpotrivă, că se cere tocmai să preceadă oarecum cunoştinţa. Lucrurile care nu le cunoaştem le botezăm cu nume diferite, fiindcă fiecare are în vedere impresia sa subiectivă, iar nu însăşi lucrurile.

4. – În locul definiţiilor formulate prin manualele de psihologie, dintre care unele depăşesc în plus, şi altele în minus gândirea autorilor lor, este mai nemerit a examina, în parte, elementele care intră în definiţiile cele mai acreditate. Cu chipul acesta pătrundem mai adânc în miezul problemei, fiindcă facem cunoştinţă cu aceea ce majoritatea oamenilor de ştiinţă astăzi crede a fi „indispensabil” în constituirea unui caracter în genere. Avem în acelaşi timp, cu această procedare, ceva mai util decât definiţia caracterului, definiţie care, în înţeles ştiinţific, nu există deocamdată: avem o inspecţiune asupra elementelor din care se va clădi în viitor ştiinţa caracterului. Între aceste elemente, sunt unele de o origine mai nouă, şi altele, de origine mai veche; unele, mai importante decât altele; unele, mai legate de actualitatea culturii contemporane, şi altele, mai independente: aceste toate la un loc

totuşi nu pot fi păstrate pentru ştiinţa viitorului. Aşa fiind, este mai prudent ca înainte de a face cunoştinţă cu aceea ce se crede a fi caracterul în total, să facem o prealabilă cunoştinţă cu diferitele lui elemente. Faptul că între psihologi există o aşa de mare deosebire de păreri, cu toate că în definiţia pe care fiecare în parte o dă caracterului revin cam aceleaşi elemente constitutive, se poate explica prin două cauze. O cauză este aceea indicată mai sus de Malapert. Psihologii întrebuinţează un vocabular neprecis. Mai poate fi însă şi o altă cauză, mai probabilă, deşi mai gravă, anume: confuziunea pe care ar face-o de la început psihologii între elementele care au existenţă reală sufletească şi care intră în rândul fenomenelor naturale, şi între elementele care n-au deloc o asemenea existenţă, sau care au o existenţă numai ideală, adică există prin valoarea subiectivă ce li se atribuie. Cu alte cuvinte, aceasta de a doua cauză ar fi vechea cauză din care au izvorât speculaţiile metafizice de odinioară: confuzia între aceea ce este real şi aceea ce este raţional, sau uneori chiar, confuzia între real şi aceea ce este dorit numai ca raţional. Aceasta de a doua oauză este mai probabilă, după părerea noastră; este de altfel singura care, istoriceşte, se dovedeşte a fi cu o influenţă durabilă. Confuzia de vocabular, când este, este o cauză vremelnică şi fără efecte importante pentru mersul ştiinţei. Confuzia de vocabular, din nenorocire, este un eufemism pentru a masca o confuzie mai adâncă. adevăruri, în excepţie de toate celelalte. Toate adevărurile trebuie

selecţionate după aceleaşi norme, pentru că numai astfel ele se pot complini şi solidariza unele cu altele. Adevărurile care vor constitui soluţia căutată la problema caracterului – în marginile ştiinţei, negreşit – nu pot fi din origini deosebite; adică, unele, oareşicum nobile, care să nu aibă nevoie a fi legitimate prin cercetare, şi altele, mai puţine, nobile, dobândite prin cercetare; ele toate trebuie să fie într-un grad egal de legitimitate. Asupra acestui punot credem că nu poate fi discuţie.

Separarea acestor afirmaţiuni, oareşicum adevăruri *a priori*, se poate face cu înlesnire, luând în ajutor criteriul ce ni-l oferă principiile metodei ştiinţifice. Între aceste principii este unul, cu deosebire, care poate face mari servicii, anume principiul echivalenţei cantitative între cauză şi efect.

Să examinăm mai întâi ce cuprinde acest principiu, şi în urmă să vedem ce servicii ne poate aduce. „În filosofia veche, substanţa era singura şi absoluta "cauză”; de la ea decurgeau efectele, pe când ea însăşi, din momentul ce era presupusă ca totdeauna aceeaşi, nu mai era socotită ca putând deveni vreodată efect. În înţelesul ştiinţelor naturale de astăzi, dimpotrivă, atât cauza cât şi efectul sunt, ambele, socotite ca fenomene ale naturii; aşa că fiecare cauză poate fi luată drept efectul altor cauze anterioare, şi fiecare efect poate deveni, la rândul lui, cauza altor efecte viitoare. Numai aşa (adică în înţelesul ştiinţelor naturale moderne) poate fi pusă o dependenţă cantitativă între cauză şi efect. De fapt aceasta

este şi metoda ce se urmează când, din nenumăratele condiţii care însoţesc producerea unui fenomen, se aleg numai câteva care se consideră apoi drept cauze ale fenomenului. În toate acestea se aplică, prin urmare, principiul echivalenţei cantitative, care leagă fenomenele naturii în lanţul cauzalităţii."[553]

Principiul echivalenţei cantitative este, prin urmare, după formularea dată de Wundt,[554] acela care îndeamnă pe omul de ştiinţă modernă să măsoare cantitativ raportul dintre cauză şi efect, ca pe urmă să stabilească legea apariţiei efectului ca o prevedere după producerea cauzei. Acest principiu este de fapt aplicat în toate ştiinţele naturale experimentale, unde a dat cele mai strălucite rezultate. Aplicaţia lui este mai greu de introdus în ştiinţele morale şi sociale, unde măsurătoarea cantitativă a fenomenelor sufleteşti întâmpină mari dificultăţi. Totuşi însă, ca normă metodologică, el poate servi şi în aceste ştiinţe, şi de fapt serveşte. Toţi cercetătorii în domeniul acestor ştiinţe, deşi nu pot ajunge la o măsurătoare exactă, cantitativă, a raportului dintre cauză şi efect, totuşi însă, în legile formulate de ei, nu înlătură posibilitatea unei asemenea măsurători. Echivalenţa cantitativă stă totdeauna ca normă înaintea omului de ştiinţă,

553 w. Wundt, System der Philosophie (Leipzig, 1889), p. 301.

554••4Ö In logica lui J. St. Mill acest principiu este cuprins în metoda yariaţiunilor concomitente (comp. J. St. Mill, Système de logique déductive et inductive), (trad. Peisse, 1866), I., p. 438.

chiar când de fapt el nu o poate apropia decât de departe.

Să vedem acum ce servicii ne poate aduce acest principiu în operaţiunea de separare a afirmaţiunilor luate ca adevăruri *a priori* şi de care vorbeam mai sus.

6. – Dacă aplicăm principiul echivalenţei cantitative în domeniul problemei care ne preocupă pe noi, şi căutăm a vedea până în ce grad se conformează acestui principiu diferitele afirmaţiuni care intră în definiţia caracterului, atunci ajungem la următoarele două constatări. Prima constatare este că nicio afirmaţiune din câte se fac asupra caracterului nu se conformează întocmai principiului nostru. Această constatare era de aşteptat şi prin urmare nu ne învaţă mare lucru. A doua constatare este însă că, deşi de o conformare întocmai nu poate fi vorba, totuşi de o apropiere între cuprinsul unor afirmaţiuni şi norma principiului de echivalenţă se poate vorbi. Aşa, bunăoară, afirmaţiunea că prin caracter se poate dobândi o concentrare a „puterii de voinţă”; sau că prin caracter dobândim „o emancipare a voinţei de sub impresiunile externe”; sau că prin caracter „biruim influenţele atavice prin formarea de noi deprinderi” etc.; acestea şi câteva alte afirmaţiuni ca acestea, deşi sunt departe de a exprima un raport cauzal, după norma echivalenţei cantitative, sunt totuşi în spiritul unei asemenea norme. Mintea noastră întrevede, în toate aceste afirmaţiuni, posibilitatea unei exactităţi ştiinţifice pe care să o poată aduce

viitorul. Sunt însă alte afirmaţiuni, care se prezintă cu totul deosebit. Exactitatea acestora pare că nu mai are nevoie de corectura ştiinţei viitorului: ele au înfăţişarea de a fi turnate în forma ce vor păstra-o pentru totdeauna. În rândul acestor afirmaţiuni intră următoarele: „caracterul este unitatea sufletească”; „caracterul este armonia funcţiunilor sufleteşti”; „caracterul se manifestă continuu acelaşi, din copilărie până la moarte”; „caracterul tare este ca un bloc de granit sufletesc”; şi altele de felul acesta. În toate aceste afirmaţiuni cercetarea ştiinţifică propriu-zisă nu se întrevede. „Unitatea”, „armonia”, „continuitatea”. „tăria” etc. nu sunt rezultatele observaţiei obiective, ci ale intuiţiunii subiective; ele se pot afirma sau nega după punctul de vedere din care cineva priveşte manifestările caracterului. Aceste afirmaţiuni îşi pot avea valoarea lor, negreşit, şi vom vedea mai la urmă1 care anume valoare, dar ca valoare ştiinţifică ele nu pot fi considerate. Ele sunt constatări subiective, determinate de interesele momentului, de prejudiciile, de religia sau de cultura timpului în care trăieşte cel ce le face, şi ca atare, în niciun caz, ele nu pot să intre ca elemente utilizabile într-o cunoştinţă sistematică asupra caracterului.

Prin urmare, în principiul de echivalenţă cantitativă ni se dă criteriul prin mijlocul căruia putem alege de o parte afirmaţiunile care intră sau sunt susceptibile de a intra în cadrul metodelor ştiinţifice, şi de cealaltă parte, afirmaţiunile care prin natura lor sunt contrarii unor asemenea metode.

După această alegere, drumul nostru se indică de sine. Problema caracterului este astăzi rău pusă, fiindcă în formularea ei nu se ţine seamă de deosebirea celor două categorii de afirmaţiuni. Pentru a avea o soluţie ştiinţifică la problema caracterului, se cere ca această problemă însăşi să fie pusă în cadrul metodelor ştiinţifice. Ştiinţa nu poate răspunde la întrebări de orice natură, ea răspunde la întrebările, pe care, cu voinţă, omul şi le întocmeşte după un anumit plan. Întrebări de orice natură, în afară de cadrul ştiinţei, pot fi multe, şi multe vor şi rămâne; pe acestea nu le va rezolvi ştiinţa, oricât ar voi omul să facă din metoda ştiinţei un fel de cheie misterioasă, care deschide uşa tuturor misterelor.

CAPITOLUL II

1. – Importanţa metodelor experimentale pentru studiul caracterului. Ştiinţa caracterului nu întâmpină dificultăţi principiale. Dificultăţile de fapt. Ipoteza libertăţii. Ipotezele nu ne ajută să rezolvăm problema. 2. – Actul de voinţă studiat din punctul de vedere comparativ. Observaţiile asupra animalelor. Formarea voinţei la animal. Generalizarea teoretică a lui E. Hering. 3. – Argumente în sprijinul libertăţii de voinţă a omului. Deosebirile Intre om şi animal. 4. – Răspuns la aceste argumente. Mecanismul actului voluntar; elementele sale. Importanţa imaginilor de mişcare: constituţia lor psihologică. 5. – Analogia dintre activitatea industrială şi activitatea voluntară. Energia la dispoziţie şi

energia utilizabilă. 6. – Mecanismul actului voluntar la animal şi la om.

1. – Un studiu ştiinţific asupra caracterului va trebui să întrebuinţeze, ca metode de cercetare, metodele experimentale. Experienţa trebuie încercată în primul rând; în urmă, pe baza ei, se pot face ipoteze şi teorii explicatoare. Aceasta este singura cale pe care se câştigă ceva temeinic pentru ştiinţa caracterului. Filosofi a veche proceda invers. Întâi, ea formula ipoteza, şi apoi clasifica faptele din experienţă pentru a le pune în acord cu ipoteza. Acest procedeu este comod în multe privinţe, dar el nu asigură durabilitatea rezultatelor. Aceste rezultate se nimicesc din momentul ce ipoteza nu se mai poate susţine.

Experienţa de la care pleacă studiul caracterului este foarte complexă. Ea nu prezintă fenomene care să se asemene măcar pe departe cu fenomenele astronomice sau mecanice. Pe când la aceste din urmă uniformitatea apariţiei lor este aşa de constantă incit pare că sugerează minţii ideea de lege, la fenomenele caracterului totul este contrar oricărei uniformităţi. Actele voluntare ale semenilor noştri foarte cu greu se lasă a fi reduse la câteva fenomene tipice, prin mijlocirea cărora să putem ajunge la cunoaşterea cauzelor, aşa precum facem şi în celelalte domenii ale ştiinţei naturale. Fenomenele sufleteşti, în genere, sunt considerate de unii ca fiind cu neputinţă de redus la fenomene tipice. Cu atât mai mult fenomenele voluntare. Cu toate acestea, în succesiunea actelor voluntare este ceva care

atrage atenţiunea şi ne face să bănuim că legătura dintre ele are o raţiune. Nu suntem în măsură a spune precis cum se vor desfăşura actele voluntare în viitor, dar din simpla lor observare superficială ne credem îndreptăţiţi a fi surprinşi când un act neaşteptat se produce. Această surprindere este dovada* deprinderii ce s-a format în mintea noastră de a vedea activitatea semenului nostru dintr-o anumită perspectivă.

Complexitatea fenomenelor nu este, în principiu, o greutate de neînvins. În cele din urmă observarea des repeţită trebuie să ne aducă a cunoaşte fenomenele elementare, din a căror înlănţuire se formează fenomenele complexe din aparenţă. Odată fenomenele elementare cunoscute, legile cauzale se găsesc cu uşurinţă. Ajunşi aci, actele voluntare ale semenilor noştri ni se înfăţişează, dacă nu chiar într-o succesiune logică, căci aşa nu ni se înfăţişează niciun fenomen al naturii, dar într-o succesiune pe care o putem înlocui, la nevoie, cu o altă succesiune, ideală, aceea formată din concepte. Atunci avem şi explicată teoreticeşte cauza actelor voluntare. Avem de o parte cauza – caracterul –, să zicem, şi de altă parte, efectele; avem posibilitatea să stabilim precis, între ele, un raport bazat pe principiul echivalenţii cantitative. Cu aplicaţia principiului de echivalenţă cantitativă, suntem însă intraţi în domeniul ştiinţei exacte. Cunoştinţa raportului dintre cauze şi efecte este cucerirea cea mai însemnată, după care celelalte urmează de sine. Un pas încă şi vom avea mijlocul de a dirija puterea caracterului!

Dar experienţa nu ne lasă să mergem cu optimismul aşa de departe. Un fapt dinlăuntrul ei ne ţine pe loc şi ne face să părăsim cu desăvârşire gândul de a aplica principiul echivalenţii cantitative! Actele voluntare ale semenilor noştri nu decurg după dorinţele acestora, ci ele sunt rezultatul unor lupte dintre dorinţe şi împrejurări. În fiecare act putem urmări această luptă. Dacă ar decide împrejurările singure, sau dacă ar decide dorinţele singure, sarcina noastră ar fi cu mult mai uşoară; am avea posibilitatea, şi într-un caz şi în altul, să reconstituim firul cauzal al succesiunii actului. Dar ele se îmbină, şi îmbinarea lor face toată greutatea. Când biruiesc dorinţele, când împrejurările. Care este mecanismul acestei balanţe, care înclină când într-o parte, când în alta? Experienţa externă este în neputinţă să ni-l dezvăluie. Să recurgem la experienţa internă. În sufletul fiecăruia dintre noi se petrece aceeaşi luptă. Avem sentimentul că suntem târâţi de împrejurări; că rezistăm; că nu totdeauna dorinţele biruiesc, şi nici împrejurările; dar experienţa internă ne dă ea oare şi înţelesul acestei lupte? Din nenorocire, nu. Conştiinţa internă este un martor care ştie să povestească faptele, dar nu să le şi explice. Experienţa internă, ca şi cea externă, ne indică faptul, dar în mecanismul său nu ne ajută să pătrundem. Atunci, la ce să recurgem?

Ipoteza pare inevitabilă. Şi sunt ipoteze multe, aşa că avem alegerea. Cele mai însemnate sunt două: una tăgăduieşte influenţa împrejurărilor şi explică actul voluntar ca

produsul direct al libertăţii omului, iar cealaltă tăgăduieşte libertatea omului şi explică actul din determinarea împrejurărilor. Între aceste două opuse, sunt apoi multe altele mijlocii, care fac concesii. Libertatea omului nu este absolută de la început, ci ea se formează prin cultură. La început omul este sclavul împrejurărilor, şi numai în urmă, graţie conştiinţei sale morale, el se ridică biruitor peste împrejurări. Omul perfecţionat prin cultură este omul relativ liber. Liber, adică, nu în înţelesul că actele sale sunt determinate de hazard, ci liber în înţelesul că actele sale urmează numai motivaţiei lor interne sufleteşti. În motivaţia lor internă, actele sunt strict determinate, dar această motivaţie, fiind înăuntrul sufletului omenesc şi fiind opera acestuia, dă dreptul la numele de libertate. Rămân acte nelibere numai acelea ce se produc sub forţa împrejurărilor externe. Prin urmare, sunt oameni liberi şi oameni neliberi, după cum motivaţia internă este precumpănitoare sau nu. Acei liberi se mai numesc şi oameni de caracter. Caracterul ar fi astfel o denumire pentru resortul motivaţiei interne, acela care scoate faptele omeneşti de sub determinarea împrejurărilor.

Iată-ne dar ajutaţi să înlăturăm o parte din dificultăţile ce ne steteau în cale. Ipotezele au mijlocit clasificarea fenomenelor complexe pe care ni le prezentase experienţa. Ştim acum că oamenii diferă după libertatea relativă de care dispun. Unii au resortul motivaţiei interne mai puternic, alţii mai slab, unii au caracter, şi alţii nu. Unii au, prin urmare, actele lor voluntare determinate de o

logică internă, şi alţii au actele lor voluntare determinate de logica fortuită a împrejurărilor… Şi cu aceasta suntem la capătul ştiinţei noastre.

Clasificarea fenomenelor însă, cum ştim foarte bine, nu constituie ştiinţa însăşi a fenomenelor. Ea ne uşurează cercetarea, dar nu ne dă şi explicarea. În adevăr, ştim acum că sunt două feluri de motivaţii, dar asupra fiecăreia dintre ele ştim prea puţin; mai mult, ştim aceea ce fiecare dintre ele nu este, decât aceea ce este. Ştim că motivaţia internă nu este externă, şi cea externă nu este internă; ştim să le deosebim, dar atâta tot. Apoi chiar acest slab rezultat, examinându-l mai de aproape, îl constatăm plin de contraziceri. Motivaţia determinată de împrejurările externe este ea oare aşa de diferită de motivaţia internă? Nu trebuie ele oare, şi împrejurările, adică impresiunile, determinările mediului extern, să se restrângă în conştiinţă şi să devină motive sufleteşti pentru a determina intern un act voluntar? Atunci, dacă şi împrejurarea externă trebuie să devină fenomen intern, pentru a putea lua locul de verigă în lanţul cauzalităţii voluntare, unde mai este diferenţa? înaintea determinării actului voluntar, împrejurările externe se prefac în acte sufleteşti, deopotrivă de interne ca motivele pornite din caracter… Să recurgem la ipoteza că unele sunt mai interne decât altele, ar fi să admitem în alcătuirea sufletului nostru diferite planuri de adâncime, aceea ce ar însemna că explicăm o ipoteză prin altă ipoteză mai vagă.

Ipotezele acestea toate nu ne aduc dar

dezlegarea problemei. Deosebirea dintre intern şi extern şi, ca o consecinţă a acesteia, deosebirea dintre liber şi neliber nu formează o bază solidă pentru ştiinţă, şi ele trebuie părăsite. Am putea adăuga chiar, că şi în cazul când deosebirile s-ar susţine până la capăt, ele totuşi n-ar folosi la dezlegarea problemei. Liber nu este totdeauna omul care făptuieşte conform motivaţiei sale interne, căci sunt şi oameni pasionaţi, care nu ascultă decât de motivaţia internă, şi cu toate acestea sunt consideraţi ca neliberi. Cum să scoatem pe oamenii pasionaţi din categoria oamenilor liberi? Făcând deosebirea, o nouă deosebire, între motive interne conştiente şi inconştiente? Dar atunci, noi dificultăţi. Omul eminamente moral, care făptuieşte binele prin deprindere, adică inconştient, ar fi un om neliber şi cu mai puţin caracter decât omul care deliberează conştient înainte de faptă? Şi aceasta nu este singura dificultate. Care este limita pasiunii, adică a motivaţiei interne forţate? Unde începe propriu-zis voinţa liberă, aceea care stă la baza caracterului? Am putea întreba şi invers, unde începe caracterul, care stă la baza voinţei libere? Vagul ipotezei este aşa de mare, că ne lasă facultatea să alegem între ambele întrebări.

Pe această cale nu se poate dobândi nimic temeinic pentru ştiinţa caracterului. Să părăsim dar ipotezele şi să revenim din nou la experienţă.

2. – Faptul că a căruia explicare n-am putut să o obţinem până acum a fost lupta dintre motivele care precedă actul voluntar. Originea şi

înlănţuirea acestor motive nu ni le-am putut explica decât luând în ajutor ipoteza libertăţii. Să examinăm însă mai de aproape acest fapt şi să vedem dacă el este în adevăr de natură aşa singulară, încât pentru explicarea lui să nu avem posibilitatea de a recurge la vreun alt fapt similar din domeniul experienţei. Aci, negreşit, dacă faptul este singular, adică fără seamăn în domeniul naturii, nici explicarea lui nu poate fi ajutată de explicarea dată altuia. Dacă însă faptul este repetat şi în alt domeniu al naturii, atunci nimic nu ne împiedică să profităm de cunoştinţa pe care ne-o dă ştiinţa specială a acestui domeniu, în loc de a ne făuri ipoteze speciale pentru faptul nostru presupus singular. Există însă un fapt similar, în natură, cu faptul voluntar omenesc?

Negreşit, există. Funcţiunile sistemului nervos sunt comune nu numai tuturor oamenilor, dar şi tuturor animalelor. Faptul voluntar trebui să fie repetat, sub o formă sau alta, sub o formă poate mai simplă, dar în fond aceeaşi, în organismul tuturor animalelor înzestrate cu un sistem nervos. Aceasta nu înseamnă că închidem ochii la diferenţele ce separă pe om de animal; câtuşi de puţin; ci înseamnă, numai, că ţinem faptul voluntar drept un fapt fundamental al materiei nervoase în genere, şi, prin urmare, că nu ne îndoim să-l găsim pretutindeni între manifestările acesteia. Cu chipul acesta, în loc de a recurge la ipoteze, recurgem la o experienţă mai largă decât aceea pe care o avusesem până aci. Această procedare este îndreptăţită şi prin împrejurarea că în domeniul acestei noi

experienţe nu ne mai găsim atât de nesiguri cum ne găsim în experienţa sufletească propriu-zis, ci suntem ajutaţi de o călăuză sigură, de ştiinţa exactă a lumii biologice. Adevărurile fiziologiei şi ale biologiei ne vor fi de un ajutor mai real decât toate ipotezele ingenioase ale filosofiei. Pe baza acestor adevăruri vom dobândi mai uşor cunoştinţe exacte asupra sufletului şi, prin urmare, asupra caracterului. Cu un cuvânt, procedeul nostru se conformează aşa-numitei metode comparative: plecăm de la un fapt simplu şi bine cunoscut din lumea organică, ca pe urmă, sprijiniţi pe cunoştinţa acestuia, să ne lămurim faptul mai complicat din experienţa lumii sufleteşti. Acesta este procedeul care a dat cele mai bune rezultate pentru ştiinţa sufletului.

Să examinăm acum faptul similar din lumea organică, şi pe urmă să vedem importanţa lui teoretică.

Îl putem găsi faptul voluntar repetat, bunăoară, într-o observaţie ce stă la îndemână fiecăruia, fiindcă ea se poate face asupra unui animal din împrejurimea noastră imediată; cum ar fi asupra câinelui. Putem provoca în viaţa sufletească a câinelui un act în toate privinţele analog cu actul voluntar din viaţa omului.

O impresiune venită din mediul extern deşteaptă în sistemul nervos al animalului nostru o reacţiune. Este această impresiune interpretată, pe baza vechii experienţi, ca favorabilă organismului, şi cunoaştem şi noi din experienţa noastră internă această interpretare, atunci putem prevede şi felul reacţiunii ce se va produce. O

bucată de carne, s. ex., ştim că va deştepta cu siguranţă o mişcare a câinelui în scopul de a o apuca. Putem prevede şi reacţiunea ce se va deştepta prin o impresiune contrară, dacă ştim felul cum ea se acordă cu viaţa organică a câinelui. Din aceste observaţii lipseşte încă ceea ce căutam noi. Fie că impresiunea este favorabilă, fie că nu e favorabilă organismului, reacţiunea cu care răspunde câinele se poate prevede întotdeauna aproape matematiceşte. În aceste cazuri avem, între impresiune şi act, o legătură aproape analoagă legăturii dintre fenomenele mecanice; condiţiilor cuprinse în cauză răspunde, fără umbră de libertate, mişcarea cuprinsă în efect. Dacă însă în acest proces mecanic introducem noi o modificare, şi anume: dacă după ivirea impresiunii favorabile – s. ex.: după vederea unei bucăţi de carne –, ameninţăm sau lovim câinele în momentul când el încearcă să execute mişcarea prevăzută, atunci ne-am pregătit pentru viitor o obşervaţiune foarte interesantă. După ce am oprit reacţiunea prevăzută a câinelui, facem ca experienţa să se repete. Punem înaintea animalului nostru din nou o bucată de carne. Urmează oare prima mişcare? Sunt unii câini care uită repede ameninţarea sau lovirea şi se îndreaptă spre ’bucata de carne. Pentru aceştia lovirea trebuie repetată. După un număr de experienţe însă, vine pentru toţi câinii momentul în care îi putem observa în următoarea situaţie critică: se arată bucata de carne, câinele ar dori să o apuce, şi dorinţa lui se trădează prin tensiunea musculară; cu toate acestea, el stă pe loc, fără să

mişte. Momentul acestei imobilităţi noi nu-l putem prevede cu siguranţă. În fiecare experienţă luptă între ele două serii de motive: vederea bucăţii de carne şi avantajele ei, de-o parte, amintirea lovirei, de altă parte; de la o experienţă la alta aşteptăm să vină momentul imobilităţii, sigur însă când vine nu ştim niciodată. Apoi chiar când am ajuns la acest moment, şi câinele stă nemişcat, înăuntrul lui sufletesc lupta între motive totuşi continuă. Pentru a o dezvăli este destul să repetăm experienţa noastră la intervale mai mari de timp. Între aceste intervale, uitarea ameninţării câştigă teren, şi animalul nostru începe a fi iar în îndoială; în cele din urmă, dacă şi noi suntem ceva mai toleranţi, el revine din nou la vechea reacţiune mecanică. Nu este oare repetat în această experienţă faptul ce căutasem? Întrucât natura conflictului ce are loc în sufletul câinelui este diferită de natura conflictului din sufletul omenesc? Negreşit, este o diferenţă de complexitate, motivele din sufletul omenesc sunt mult mai variate decât acele din sufletul câinelui; dar aci nu este câtuşi de puţin vorba de calitatea şi numărul motivelor, ci de procesul însăşi al conflictului, de înclinarea de balanţă într-o parte sau alta, şi din acest punct de vedere nu este nicio diferenţă. Câinele nostru, în momentele lui de îndoială, trece prin stări sufleteşti identice ca omul. Câinele ajuns să înţeleagă că nu trebuie să dea ascultare impresiunii externe, ci trebuie să asculte experienţa trecută, este câinele care posedă un resort de motivaţie internă puternic, este, în lumea lui canină, un câine de caracter şi

relativ liber. Liber, negreşit, în înţelesul în care şi oamenii de ştiinţă consideră libertatea ca datorită motivaţiei interne.

Experienţele se pot face nu numai cu câinele, ci cu orişice animal. Rezultatele sunt aceleaşi în toate. Singura deosebire stă în durata lor de timp. Câinele, fiind mai inteligent, ascultă mai curând de învăţămintele trecutului decât celelalte animale; aşa că, luându-l pe el ca obiect de observaţie, ajungem mai repede la rezultat decât cu celelalte animale. Conflictul de care vorbeam însă este la toate acelaşi.

Celebrul fiziologist Ewald Hering a văzut de mult generalitatea acestui fapt în lumea biologică. În conferinţa sa despre „memorie ca funcţiune generală a materiei organice”, apărută la Viena în 1870,[555] el a arătat că sub aparenţa fenomenelor complexe de ereditate, de obişnuinţă, de exerciţiu şi memorie, se găseşte un fenomen simplu, care se poate defini astfel: orice schimbare produsă în materia organică, în urma unei excitaţii, nu dispare deodată cu excitaţia, ci continuă să existe mai departe în stare latentă şi să influenţeze asupra schimbărilor ce ulterior se produc prin noi excitaţii. Individualitatea organică însumează astfel, treptat, diferitele schimbări suferite în decursul timpului, şi sub influenţa acestei însumări ea dobândeşte o poziţie faţă de noile schimbări ale mediului. Câteodată influenţa acestei însumări este hotărâtoare şi se fixează prin

555 E. Hering, Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie (Vortrag vor der Wiener-Akademie, 1870).

ereditate. Biologii dau în această privinţă ilustraţii caracteristice, din care se poate vedea cum animalele, sub influenţa motivelor din trecutul lor strămoşesc, repetă mişcări care stau în directă discordanţă cu împrejurările actuale. Aşa în cazurile următoare, pe care le împrumutăm din scrierea lui Richard Semon, *Die Mneme*: „Morgan, în *Habit and Instinct*, ne povesteşte că o coţofană în vârstă de cinci săptămâni, pe care dânsul o crescuse de mică fără să-i dea ocazie să intre în apă, când fu pusă înaintea unei străchini cu apă, ea îşi muie în apă ciocul de vreo câteva ori, şi apoi, afară din strachină şi fără să se fi udat măcar, începu să facă toate mişcările pe care le face de obicei o pasere când înoată; îşi pleca gâtul, fâlfâia aripile şi coada, sărea în sus şi în jos, şi-şi netezea penele. Contactul cu apa a fost de ajuns să redeştepte în ea toate mişcările ce sunt asociate înotului.

P. Huber povesteşte de asemenea următoarele despre o omidă, care, având să treacă printr-un lung proces de metamorfoză, da naştere unui ţesut foarte complicat. Dacă era luată din ţesutul său, ajuns la faza a şasea, bunăoară, şi era pusă într-o fază anterioară, cum ar fi aceea de a treia, atunci omida nu sta deloc la îndoială, reîncepea din nou ţesutul de la faza [a] treia înainte, spre faza [a] şasea. Era însă luată omida din faza [a] treia şi era pusă într-unul ce se găsea înaintat în faza [a] şasea, atunci omida, în loc de a continua de la faza (al şeasea înainte, se ţinea în drumul ei şi continua cu faza a patra înainte, aşa că lucrul din faza a patra şi a cincia era făcut de

două ori. Mişcările omidéï se succedau după vechea succesiune a impresiunilor trecute.”[556]

Exemple de acestea se pot găsi cât de numeroase în scrierile multor biologi, cum sunt în ale unui G. J. Romanes, L. Morgan, H. Driesch, Th. Boveri, Herbst etc. Inutil să insistăm însă asupra lor, căci faptul pe care ele îl ilustrează este recunoscut de toată lumea ştiinţifică.

Prin urmare, făcând cu desăvârşire abstracţiune de proprietăţile intime ale substanţei organice şi fără a face vreo ipoteză asupra naturii mişcărilor ce această substanţă ar produce spontan, dacă ea nu ar fi sub influenţa excitaţiilor externe, singur numai faptul că substanţa organică păstrează urmele produse de excitaţii şi după încetarea acestora, este suficient să ne dea elementele conflictului despre care vorbeam la început. Indeterminismul pe care îl găsim în mişcările substanţei organice se explică prin faptul sumării schimbărilor latente ce se operează în ea după excitaţii, sumare care influenţează asupra mişcărilor viitoare. Fără acest fapt, ar domni în mişcările substanţei organice un strict determinism; mişcările organice ar fi determinate după normele cauzalităţii mecanice.

Cu aceasta am dobândit un început de bază solidă pentru studiul ce urmărim.

Să mergem mai departe.

3. – Faptul constatat în lumea biologică duce

556 R. Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens, 2-te Aufl., Lepzig, 1908, p. 96 – 97.

la concluzii teoretice de mare importanţă, pe care nimeni nu le contestă; dar să nu uităm a adăuga: la concluzii teoretice pentru viaţa sufletească a animalelor. Un critic ar putea pune şi ceva ironie în acest adaos. Da, întrucât este vorba de libertatea şi caracterul câinelui, sau a altor animale, faptul descris mai sus este tipic pentru formarea indeterminismului voluntar; dar acelaşi fapt serveşte el în mod valabil pentru a ne iniţia în formarea caracterului omenesc? Influenţa experienţei trecute este, de altminteri, cunoscută de mult psihologilor şi moraliştilor; încă prea cunoscută. A ajutat însă această cunoştinţă la dezlegarea problemei caracterului? Aproape deloc. Influenţa experienţei trecute o subînţelege fiecare, şi cu toate acestea, prin mijlocirea ei, nu ajunge la niciun rezultat. Dimpotrivă, tocmai fiindcă se recunoaşte ca dovedită influenţa experienţei, tocmai de aceea este nevoie de ipoteza libertăţii sufletului.

Partizanul libertăţii poate să argumenteze în modul următor. Viaţa animalului este foarte restrânsă, încât cazurile indeterminismului voluntar sunt aproape numărate. În sufletul lui, excitaţiile des repetate, şi sunt relativ puţine excitaţii din mediul extern care să nu fie des repetate, au ajuns să determine mişcări aproape neschimbate. Aceste mişcări transmise prin ereditate au devenit instincte, şi din mijlocul lor este exclus orişice indeterminism sau libertate. Rămân pe seama indeterminismului mişcările care nu s-au cristalizat în instincte, sau acelea care sunt pe cale de a se cristaliza. În mijlocul acestora

sunt cazuri, negreşit, de indeterminism voluntar, care se pot explica din conflictul între cele două influenţe contrarii, a excitaţiilor externe, de o parte, şi a dispoziţiilor interne, de altă parte. Cum aceste cazuri sunt relativ puţin numeroase, noi putem să urmărim mecanismul lor. În experienţa citată mai sus, cu câinele, am putea chiar să stabilim şi o oarecare măsurătoare. Am putea să numărăm de câte ori am pus animalul la încercare; de ce număr de experienţe are el nevoie până ajunge să nu se mai repeadă la bucata de carne; apoi, potrivit acestor date, să calculăm probabilitatea rezistenţei sale, adică tăriei sale de caracter. Dar la om tot astfel este? Să analizăm, continuă argumentatorul nostru, din ce se alcătuieşte experienţa omului şi ce urme lasă ea după sine; să analizăm apoi suma excitaţiilor care ocazionează o activitate sufletească şi să vedem dacă poate fi măcar o comparaţie! Suma excitaţiilor este foarte complexă, fiindcă omul îşi are simţurile sale continuu deschise spre lumea externă, şi prin canalul acestor simţuri excitaţiile care îl îmbia la activitate sunt nemăsurat mai numeroase ca la animal. Apoi, oricum ar fi suma excitaţiilor, aceea ce face cu neputinţă o comparaţie între om şi animal este numărul şi natura dispoziţiilor însumate în suflet după excitaţii. Aci ne este închis orişice mijloc de cercetare serioasă, în sufletul omului se îngrămădesc nu numai cele învăţate din experienţa sa proprie, dar şi cele învăţate din experienţa altora, fiindcă omul, în deosebire de animal, comunică cu semenii săi, trăieşte din

avutul sufletesc al semenilor săi. Pe când animalul are o viaţă sufletească restrânsă, omul îmbrăţişează cerul şi pământul; simte şi judecă cu simţurile şi mintea unei lumi întregi, fiindcă el stă cu aceasta în comunicaţi; apoi, ca şi cum atâta nu i-ar fi de ajuns, el mai adaugă la această imensă sumă de motive scoase din experienţa petrecută, o altă sumă, tot atât de imensă, de dorinţe, valori subiective, visuri şi iluzii! Unde poate fi posibilitatea unei prevederi, măcar cât de puţin aproximative? De aceea, conchide argumentatorul nostru, trebuie să ne mulţumim cu ipoteza libertăţii. Această ipoteză, de altfel, nu se prea deosebeşte de rezultatul la care ajungem pe baza concluziilor* teoretice ale faptului expus mai sus. Concluziile noastre teoretice ne-ar duce la afirmarea că activitatea omenească se determină de o serie infinită de motive, aceea ce revine la acelaşi lucru cu a afirma că pentru cunoştinţa noastră ea trebuie considerată ca liberă.

4. – Ce este de răspuns la această argumentare? Din punctul de vedere al logicei formale, nimic; încheierea ei decurge în mod firesc din premizele de unde a plecat. Eroarea, dacă va fi existând, trebuie să stea în fondul premizelor argumentării. În adevăr, aci s-au strecurat câteva generalizări necontrolate.

Între acestea, este una, cu deosebire, fundamental falşă, după părerea noastră. Din falsitatea ei decurge falsitatea întregii argumentări.

Susţinătorul libertăţii, în felul expus mai sus,

se reazemă pe următoarele trei premise: 1) sufletul omenesc este capabil de a primi infinit de multe excitaţii din mediul extern; 2) sufletul omenesc nu numai că primeşte infinit de multe excitaţii, dar şi păstrează în număr infinit de mare dispoziţiile lăsate de aceste excitaţii; 3) infinitatea excitaţiilor şi infinitatea dispoziţiilor se transformă în sufletul omenesc într-o infinitate de cauze de activitate. Din aceste premise decurge, negreşit, neputinţa de a concepe determinarea actelor de voinţă într-un chip măsurabil pentru ştiinţă.

Din aceste premise însă, aceea de a treia, cea mai importantă, căci în ea stă nodul problemei, este absolut falşă. Că ea totuşi poate să treacă drept un adevăr de la sine dovedit în foarte multe manuale de morală şi chiar de psihologie, cum a trecut şi în argumentarea de mai sus, aceasta nu dovedeşte nimic; sunt multe erori care mai rămân încă a fi descoperite în manualele de morală şi chiar de psihologie. Dacă este o dureroasă constatare de făcut, este aceea că în această chestiune adevărul ştiinţific înaintează foarte cu greu. Se pare că în cazul de faţă ne-am găsi înaintea uneia dintre acele erori care, înrădăcinate adânc în mentalitatea omenească, nu poate fi smulsă fără a lăsa un regret.

Să examinăm conţinutul premisei. Ce ne face oare să credem că toate câte se prind în mreaja sufletului nostru pot să fie cauze de activitate voluntară, adică pot să se şi transforme în fapte reale? Pe ce ne bazăm această credinţă? – căci în fond este o credinţă, atât este ea de înrădăcinată şi de generală. Pe niciun argument ştiinţific. În

sprijinul ei nu sunt decât speculaţii filosofice, între care, cu cele mai multe aparenţe de seriozitate, este aceea care se formulează astfel: orice excitaţie intrată în suflet tinde să se transforme în act. În act, se poate, întrucât înţelegem prin act orice fel de mişcare în substanţa nervoasă, cum ar fi chimismul intramolecular, dar, în orice caz, nu în act voluntar. Mecanismul actului voluntar este foarte complicat şi de o aşa natură, că el reduce mult, infinit de mult, infinitatea de cauze de care ne vorbea argumentarea de mai sus. Mecanismul actului voluntar permite la un foarte mic număr de excitaţii externe şi de dispoziţii interne să se transforme în cauze determinante pentru el; restul, imensul rest al excitaţiilor şi al dispoziţiilor se transformă şi el, dar nu în acte voluntare, ci în acte de altă natură. Energia sufletească are, întocmai cum are şi energia fizică, diferite forme de manifestare, şi actul voluntar nu constituie ultima verigă cu care [soţ termină orişice lanţ de fenomene sufleteşti. Actul voluntar depinde de condiţiile lui speciale. O individualitate sufletească poate să aibă cele mai bune simţuri receptive, şi aceste simţuri pot chiar s-o facă să cuprindă în orizontul ei intelectual o mare parte din mediul înconjurător; aceasta însă nu înseamnă că şi actele de voinţă vor urma aceeaşi dezvoltare. Lărgimea orizontului intelectual duce câteodată la creşterea activităţii voluntare; dar ea se poate împăca prea bine şi cu o slăbire a acestei activităţi.

Mecanismul actului voluntar se compune din următoarele patru categorii de elemente: 1)

reprezentarea intelectuală a actului ce avem intenţia să executăm; 2) imaginea produsă de un act executat anterior, act care este identic sau asemănător cu acel ce este să fie executat (imaginea kinestetică); 3) neuronii care comandă direct mişcării muşchilor; 4) elementele de asociere între aceste trei. Bunăoară, am avea intenţia să executăm un exerciţiu de gimnastică, exerciţiu recomandat de igienă. Avem înaintea noastră cartea de igienă care ne face descrierea exerciţiului; avem excitaţia externă, cum ar zice argumentatorul nostru, de mai sus. Este oare suficientă această descriere pentru a executa exerciţiul? Ce simplu ar fi pentru partizanii educaţiei fizice, dacă ar fi astfel! Dar descrierea din carte nu este deloc suficientă. Această descriere dată trebuie să ne-o asociem cu imaginea unui exerciţiu gimnastic identic, pe care noi l-am executat altă dată, sau, în lipsa acestuia, cu a unuia similar, şi dacă această asociere are loc, atunci urmează executarea exerciţiului. În cazul însă când în sufletul nostru nu există deloc această de a doua imagină, atunci trebuie să începem a ne-o constitui de acum înainte neîntârziat, şi pentru a ajunge la ea începem seria încercărilor. Mişcăm braţele; mişcăm corpul; repetăm mişcările ce ni se par potrivite; eliminăm pe cele nepotrivite, şi numai aşa, treptat, ajungem să avem imaginea ce ne era de lipsă. Această imagină se produce dar numai în urma experienţei încercate, întocmai ca şi celelalte imagini intelectuale. Avem odată şi aceasta de a doua imagină, atunci executarea exerciţiului nu mai

întâmpină nicio dificultate.

Un alt exemplu. Auzim un cuvânt pronunţat într-o limbă străină şi dorim să-l pronunţăm şi noi. Dacă cuvântul străin are o asemănare cu vreun cuvânt din limba cunoscută nouă, atunci dorinţa ni se poate traduce repede în fapt. Imaginea excitaţiei găseşte în suflet pregătită imaginea unei pronunţări similare, şi prin mijlocirea acesteia se exprimă şi ea în act voluntar. Nu găseşte însă pe aceasta de a doua imagină, atunci începem seria încercărilor, întocmai ca în exemplul de mai sus, şi numai după ce ne formăm imaginea de a doua ajungem să pronunţăm şi cuvântul străin. Mai înainte nu, cum pot să mărturisească toţi profesorii de limbi moderne.

Alt exemplu. Citim un volum de versuri care ne entuziasmează, şi în focul entuziasmului ne cuprinde dorinţa să scriem şi noi ceva la fel. Imagini, scene, idei se îmbulzesc în creierul nostru.

„*Ca*
Bat şi flori în poarta vieţii, la porţile gândirii.
Toate cer intrare în lume.
Cer veşmintele vorbirii”.
(Eminescu)

Hotărârea este luată şi începem. Vai, cu ce amărăciune constatăm îndată că versurile noastre de acum se aseamănă întocmai cu încercările făcute altă dată! Focul entuziasmului nu ne ajută să sărim nicio treaptă din scara pe care trebuie să o urcăm! Imaginile, scenele, ideile – excitaţiile externe, cum s-ar zice – se îmbulzesc la porţile gândirii, dar veşmântul pe care ele îl îmbracă este

acelaşi cu cel cunoscut activităţii noastre anterioare; ele nu pot să se exprime decât cum s-au exprimat şi acele din naintea lor. Ce frumos ar fi, dacă ar fi altfel.

Încă un exemplu şi cel din urmă. Un sălbatic este luat şi crescut în mijlocul unui oraş civilizat. Câte vede şi aude sălbaticul nostru! Dacă activitatea lor voluntară s-ar determina de aceste excitaţii, atunci ce n-ar trebui să aşteptăm de la el. Dar sălbaticul, întors în patria sa, nu prea se deosibeşte de ceilalţi sălbatici. A uitat cele văzute şi auzite? Deloc; dar acestea rămân la poarta sufletului său, ca simple dorinţe uneori, fără să se poată transforma în cauze de activitate, căci le lipseşte pentru a trece spre activitate imaginile activităţii anterioare.

Astfel fiind mecanismul actului voluntar, se înţelege cât de greşită este premisa pe care am întâlnit-o în argumentarea făcută în sprijinul libertăţii. Activitatea omenească nu se determină de o serie infinită de motive, căci nu toate excitaţiile sunt de fapt motive; şi nici toate dispoziţiile interne se pot transforma în motive; ci numai acele excitaţii şi acele dispoziţii devin motive care se pot acomoda mecanismului voluntar descris mai sus, şi anume: excitaţia externă sau dispoziţia internă trebuie să fie asociată cu imaginea unei mişcări cunoscute mai dinainte, ca prin mijlocirea acestei imagini să se transforme în act extern. Când această asociere nu există, nu există nici condiţiile activităţii voluntare: imaginea actului dorit n-are puterea ca de sine să se transforme în mişcare ci trebuie mai

întâi să se asocieze cu imaginea unei mişcări experimentate de sufletul omenesc.1J>2[557]

Desigur că ipoteza cealaltă, care explică actul voluntar ca o consecinţă directă a tendinţei pe care o au imaginile de a se traduce în act, este mai atrăgătoare – pentru moralişti, bunăoară! Ce bine ar fi ca activitatea omului să rezulte direct din cunoştinţele lui intelectuale! S-ar garnisi atunci bine memoria cu cele mai frumoase precepte, şi apoi s-ar lăsa ca activitatea să decurgă de sine. În realitate însă, faptele morale, ca şi întreaga activitate a omului, decurg numai în cadrul mecanismului descris mai sus; imaginea activităţii experimentate este o verigă indispensabilă în lanţul cauzalităţii voluntare. Procesul după care se formează această imagine, din urmă nu diferă psihologiceşte de procesul după care se formează şi restul imaginilor sufleteşti; întocmai cum sunt şi celelalte imagini, formate *a posteriori*, din experienţa sufletului, tot aşa este formată şi această imagină; ea este formată din impresiunile pe care le percepe sufletul după urma manifestărilor sale executate. Diferenţa stă numai în originea elementelor senzaţionale ale fiecărui fel de imagini. Imaginile de mişcare (kinestetice) sunt alcătuite din senzaţiile pe care le primeşte sufletul de la mişcările propriului său corp organic, pe când

557 „Ausser durch Vermittlung ihrer kinästhetisehen Vorstellungen besitzt die Seele keine unmittelbare Macht über die Bewegungen des Körpers ; die Glieder bewegen sich auf Geheiss der Seele nur, wenn die einer bestimmten Bewegung

celelalte imagini sunt provenite de la fenomene externe corpului. În cele dintâi predomină senzaţiile musculare şi senzaţiile organice; în celelalte, senzaţiile venite de la celelalte simţuri. Imaginile – mişcărilor executate sunt, cu un cuvânt, mai intim legate de sufletul nostru, căci ele sunt rezultatul celei mai apropiate experienţe (deşi aceasta nu înseamnă că ele sunt şi cele mai bine cunoscute), pe când celelalte imagini sunt mai în afară de sufletul nostru.

Din această diferenţă de origine a elementelor se explică apoi varietatea şi mulţimea imaginilor. Imaginile provenite de la fenomenele externe sunt cu mult mai variate şi mai numeroase ca imaginile provenite de la mişcările propriului nostru corp. Aceste din urmă, cu deosebire, sunt puţin variate, şi uniforma lor repetare le face ca să devină curând inconştiente. Imaginile celelalte, din care ne constituim lumea externă, îşi păstrează totdeauna, cu varietatea lor, şi însuşirea de a fi conştiente. Totdeaüna ne aducem mai uşor aminte de o mişcare externă, decât de mişcarea propriului nostru corp. Cu toate acestea, pentru actul voluntar, nu imaginea unei mişcări văzute ca fenomen al naturii ne ajută, ci imaginea mişcării provenită de la o mişcare executată de corpul nostru, fie că această imagină este conştientă sau nu. Mişcările propriului nostru corp, prin impresiunile ce ele transmit la creier şi imaginile ce se formează din aceste impresiuni, sunt verigele indispensabile pentru lanţul actului voluntar.

Acest adevăr a ajuns acum să fie împărtăşit

de mulţi psihologi, şi să sperăm că în curând el va fi împărtăşit şi de mulţi pedagogi şi moralişti. Pentru aceşti din urmă, mai ales, consecinţele lui sunt foarte importante. Le vom enumera îndată şi aceste consecinţe; deocamdată să ne oprim asupra consecinţei ce decurge pentru înţelegerea chestiunii ce ne-a preocupat pe noi mai adineaori.

Mecanismul actului voluntar reduce aşadar foarte mult din numărul motivelor care pot deveni cauze reale pentru activitatea voluntară. Conentsprechende kinästhetische Vorstellung reproduziert wird. Bewegungen dagegen, von denen man nicht weiss, wie cinem bei ihrer Ausführung zumute ist, kann man von der Seele aus, also willkürlich und absichtlich, nicht hervorbringen". H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie* (Leipzig, 1905), p. 730.

diţia de a găsi asocierea necesară cu o imagină de mişcare nu o pot îndeplini decât puţine excitaţii venite din lumea externă. Simţurile omului sunt în adevăr deschise şi gata să primească toate câte se întâmplă în cer şi pe pământ, dar imaginile, gândurile, dorinţele etc., venite din această origine vastă, nu au pregătită o scurgere naturală în faptele reale ale omului; ci ele rămân ca simple posibilităţi care vor determina activitatea voluntară în momentul când ele se vor potrivi mecanismului acestei activităţi. Dar când vine acest moment? Numai atunci când experienţa voluntară din trecut a pregătit calea; nu mai curând. Atunci, cum această experienţă voluntară din trecut este foarte restrânsă la fiecare om, unde mai este infinita distanţă, pe care

o găsea argumentatorul libertăţii, între om şi animal? Se înţelege, o distanţă nu se poate tăgădui, dar o distanţă infinită?

5. – întocmai cum prin experienţe repetate pregătim pe animal să reziste tentaţiunilor externe, să-şi modereze mişcările şi să se acomodeze intenţiilor noastre, tot astfel, graţie experienţei actelor trecute, se formează şi în sufletul omului o albie constantă pentru cursul activităţii sale voluntare. Pentru cunoaşterea acestei albii nu trebuie însă să ne îndreptăm atenţiunea asupra conţinutului din imaginile pe care le procură simţurile şi inteligenţa; conţinutul acestor imagini este vast şi fără direcţie precisă; ci să ne îndreptăm atenţiunea asupra vieţii trecute a omului. Ce încercări; ce fapte; ce momente hotărâtoare a înfăţişat viaţa omului nostru? în acestea stă logica imanentă a activităţii sale voluntare. Conţinutul inteligenţii este, pentru cunoaşterea caracterului, de puţină importanţă. Un act trăit dezvăluie sufletul mai bine decât toate argumentările abstracte puse înainte pentru motivare. În actul trăit se recunoaşte fiecare om chiar mai bine pe sine însuşi de cum s-ar cunoaşte examinându-şi preceptele morale cărora el are conştiinţa că urmează.

Eroarea fundamentală a psihologilor vechi, precum şi a multor pedagogi şi moralişti moderni, stă în aceea că, pentru cunoaşterea caracterului, atenţiunea lor era îndreptată exclusiv asupra conţinutului intelectual pe care îl aduc cu dânsele impresiunile primite de la lumea externă. Ei se

preocupau de valoarea acestui conţinut şi lăsau cu totul la o parte întrebarea: câte din acest conţinut au lăsat imagini kinestetice? Pentru ei era de la sine înţeles că tot conţinutul este traductibil în fapte voluntare. Din această cauză, preferinţele lor pentru cunoştinţele armonice şi organizate unitar. Înzestrarea minţei cu precepte sănătoase de morală era, în gândul lor, cea mai bună garanţie pentru o bună activitate. Om de caracter se numea, după dânşii, acela care urma cu conştiinţă o normă sau o lege morală. Punctul de greutate era crezut că stă în valoarea pe care o au motivele în raport cu inteligenţa. Adevărul pe care ni-l dă ştiinţa de astăzi este însă aproape opus acestei credinţe. Conţinutul intelectual pe care îl au motivele voinţei nu este de dispreţuit, negreşit, dar el este o simplă posibilitate pentru activitatea reală; o putere potenţială, menită să fie utilizată în măsură ce mecanismul voluntar, de care vorbeam mai sus, ajunge să o poată transforma în putere actuală. Activitatea reală este determinată şi de conţinutul intelectual al motivelor, dar numai în mod mediat, întrucât elementele acestui conţinut se pot asocia cu deprinderile obţinute din expârienţa trecută. Această disproporţie oarecum, dintre aceea ce ar putea să fie ca motive de voinţă şi aceea ce este în realitate, nu este un fapt caracteristic numai pentru activitatea voluntară. Şi în activitatea cealaltă, pe care o întreprindem în sânul naturii, nu stăm mai bine. Iscusinţa noastră industrială este, bunăoară, departe de a ne pune la dispoziţie toată energia naturii! Noi d-abia putem profita de o mică parte a acesteia, şi anume

de aceea pentru care avem instrumentele mecanice capabile de a o prinde şi transforma în fenomene utile nouă. Dacă ar fi altfel, ce lesne ar fi viaţa noastră pe pământ! în jurul nostru, peste tot, avem cantităţi enorme de energie disponibilă! De la soare, numai razele câte ne vin ar fi suficiente să ne înlocuiască toată munca noastră mecanică şi să pună în mişcare fabricile cele mai uriaşe. Soarele ne-ar fi destul ca izvor de energie, şi n-ar trebui să mai scobim în pământ pentru a avea energia înmagazinată în cărbuni. Şi nici de soare n-ar fi absolută nevoie: oamenii de ştiinţă ne asigură că într-un atom de materie obişnuită este condensată atâta energie, că am putea cu ea, de am fi capabili să ne-o aprob [r] iem prin mijloace tehnice, să punem în mişcare motorii cei mai puternici ai fabricilor… Dacă am fi capabili; dacă am avea instrumentele tehnice prin care să transformăm şi să ne-o adaptăm imensitatea acestei energii caré ne stă gratuit la dispoziţie! Aci este toată dificultatea. Energia potenţială nu ne lipseşte, dar ne lipsesc instrumentele cu ajutorul cărora să prindem şi să transformăm această energie potenţială în energie actuală, utilizabilă. Aceste instrumente nu se inventează după o zi pe alta, ci perfecţiunea lor creşte cu încetineală. Instrumentul inventat astăzi, aduce după dânsul o nouă deprindere în tehnica industrială; deprinderea cea nouă deşteaptă posibilitatea unei noi invenţiuni, care, şi ea, tradusă în deprindere, reîncepe ciclul din nou, şi aşa mai departe. În această dezvoltare nu se face niciun salt. Energia naturii stă la dispoziţie în

aceeaşi enormă cantitate; aceea ce se schimbă e perfecţiunea mijloacelor noastre tehnice, şi după această perfecţiune ne luăm şi noi când zicem că dispunem de mai multă energie cu progresul industriei. Industria, de fapt, nu creează o cantitate de energie nouă, ci ea dă mijloacele de a utiliza o cantitate mai mare de energie din imensa sumă ce stă la dispoziţia noastră în natură.

Acelaşi lucru se întâmplă şi în activitatea noastră voluntară. Motive intelectuale pentru activitatea noastră sunt multe, nenumărate. Privirea îmbrăţişează un orizont vast, în care nu lipsesc impresiunile cele mai felurite. Apoi, la privirea noastră se adaugă şi privirea altora, căci şi impresiunile acestora ni se comunică prin grai. La privirea cu ochii se adaugă privirea cu mintea; orizontul creşte continuu… Câte însă din aceste nenumărate motive posibile se traduc în fapte de voinţă? Aici este toată dificultatea. „Dacă tot ce zboară, s-ar mânca! – zice proverbul – n-ar mai fi greutatea vieţii”; dacă tot ce izbeşte simţurile ar fi şi motiv de activitate, n-ar mai fi, putem zice noi, nici oameni buni, nici oameni răi, nici oameni cu caracter, nici oameni fără caracter! Toţi ar fi la un fel: păpuşi mişcate la întâmplare, după cum stăpâneşte unul sau altul din nenumăratele motive cuprinse în imensul orizont al inteligenţii. Dar, precum în industrie, nu imensitatea energiei care stă la dispoziţie determină confortul vieţii noastre, ci instrumentele tehnice prin care prindem câte o părticică a acestei energii, tot aşa şi în activitatea noastră voluntară: numai pe cât suntem pregătiţi prin experienţa trecutului, pe atât şi profităm de

bogăţia orizontului care stă înaintea simţurilor noastre. Omul de caracter are un mecanism voluntar mai perfecţionat decât omul fără caracter; graţie acestei perfecţiuni el utilizează mai bine decât ceilalţi motivele procurate de inteligenţă. El este ca agricultorul care are în serviciul său plugul cu abur, pe când celălalt, omul fără caracter, zgârie pământul cu un plug de lemn. Soarele şi ploaia sunt, pentru unul şi altul, deopotrivă de binefăcătoare, dar altfel rodeşte sămânţa la unul, şi altfel la altul!

6. – Îndreptându-ne atenţiuneaasupra mecanismului actului voluntar, înţelegem că adevărata distanţă dintre om şi animal nu poate fi o distanţă imensă. Din punctul de vedere al orizontului intelectual, negreşit, aşa se pare. Omul are reţeaua abstracţiunilor în care prinde o cantitate mare de cunoştinţe, imens de mare în comparaţie cu animalul; şi, judecând după această deosebire de cantitate, ne credem îndreptăţiţi să admitem că între om şi animal ar fi o deosebire de natură, că unul ar fi liber, şi celălalt neliber. Mecanismul voluntar însă reduce această deosebire la o proporţie mai justă, la o deosebire de grad, şi nu de natură. Animalul este capabil să memoreze impresiunile provenite de la mişcările corpului său, să le constituie în imagini şi, cu ajutorul acestor imagini, să execute mişcări intenţionate, adică voite, întocmai ca şi omul. Întocmai ca şi omul, apoi, animalul este capabil să-şi perfecţioneze mecanismul său voluntar. Experienţa faptelor trecute se acumulează în

creierul său şi determină schimbări voite în activitatea viitoare. O mişcare după urma căreia a avut el să sufere nu se va mai repeta, chiar când excitaţia externă l-ar ademeni să o facă.

Negreşit însă că această perfecţionare a mecanismului voluntar nu merge aşa de departe ca la om. Animalul învaţă mai întâi cu mult prea puţin din experienţa mişcărilor sale proprii, şi apoi, în al doilea rând, acele învăţate de ei au tendinţa să se prefacă în mişcări instinctive. De aceea câmpul deliberării lui rămâne foarte restrâns. Motivele de activitate găsesc un prea mic număr de imagini de mişcare dobândite din experienţa trecutului, şi potrivit acestui mic număr, activitatea animalului în genere ia aparenţa uniformităţii mecanice. Cu alte cuvinte, imaginea mişcării voite găseşte în creierul animalului numaidecât imaginea mişcării instinctive, cu care se asociază şi produce repede manifestarea externă, pe când la om varietatea mai mare a imaginilor de mişcare împiedică asocierea instinctivă şi prin urmare şi repedea manifestare externă. Din cauza aceasta, actele omului par rezultatul unei alegeri libere sau a unei deliberaţiuni voite, pe când ale animalului nu. De fapt însă, o alegere liberă cu o deliberaţiune voită are loc tot aşa de puţin în creierul omului ca şi în al animalului; sau, dacă are loc, este la unul şi la altul de aceeaşi natură. Deosebirea consistă în faptul că la om asocierea este mai variată şi împreunată cu o conştiinţă mai clară, pe când la animal, ambele aceste însuşiri ale asocierii sunt într-un grad mai redus.

Deosebirea între om şi animal, în ce priveşte mecanismul activităţii sale voluntare, nu este dar de natură, ci numai de grad. Acelaşi mecanism sufletesc stă la dispoziţia omului cum stă şi la dispoziţia animalului. Numai perfecţionarea mecanismului deosebeşte pe unul de celălalt. Şi aci s-ar mai putea încă adăuga, nu fiindcă unul este om şi altul animal; căci între oameni sunt aşa de mari deosebiri, că unii dintre ei se aseamănă, în ce priveşte mecanismul lor voluntar, mai mult cu animalele decât cu restul semenilor lor.

Ne rămâne acum să studiem procesul psihologic prin care se produce perfecţionarea mecanismului voluntar; perfecţionare pe care o doresc aşa de mult pedagogii şi moraliştii.

CAPITOLUL III

1. – Noţiunea de putere în ştiinţa exactă. Energie şi putere. 2. – Formarea limbajului la copil. Rolul imaginilor de articulaţiune. 3. – Perfecţionarea limbajului. Deosebirea între om şi animal. Deosebirea între limbagiiil omului sălbatic şi al omului cult. Puterea limbajului. 4. – Mecanismul actelor sufleteşti în genere. Formarea imaginilor vizuale, auditive, gustative etc. 5. – Imaginea personalităţii în actele voluntare complicate. Adevărata natură a acestei imagini. „Conştiinţa de sine” din vechea psihologie. 6. – Diferenţele de caracter la oameni. Omul fără caracter. Falsitatea zicătoarei: tu poţi când voieşti. Omul de caracter, în ce consistă caracterul. Clasificarea caracterelor după interesele practice

ale vieţii. Experienţa din care putem cunoaşte caracterul copiilor şi al oamenilor maturi.

1. – în paginile precedente ale scrierii noastre am insistat în diferite rânduri asupra înţelesului pe care ştiinţa exactă îl dă noţiunii de putere. Am arătat că în natura fizică puterea ne este cunoscută prin legile constante ale succesiunii fenomenelor. Puterea gravitaţiunii, puterea electricităţii, puterea aburului etc. nu sunt altceva decât raporturile constante care se stabilesc între fenomenele naturii, în marginile unor anumite condiţii. În dosul acestor raporturi constante nu se ascunde nicio fiinţă sau agent care să pună fenomenele în mişcare. Raporturile subzistă prin ele însăşi, fără ca să fie nevoie, la înţelegerea lor, de existenţa agenţilor ascunşi. Puterile sunt cuprinse în legile cauzale ale fenomenelor naturii; sunt însăşi legile fenomenelor. Toate legile cauzale ale fenomenelor însă, după ştiinţa exactă, se subsumează legii de conservare a energiei totale. Pe aci, două consecinţe mai importante pentru înţelesul noţiunii de putere. Întâia consecinţă este că „puterea” are, în înţelesul său ştiinţific, acelaşi conţinut ca şi cuvântul „energie”. De fapt, în cărţile de ştiinţă exactă, unde studiul naturii se face fără nicio preocupare de utilitatea ce poate trage omul din cunoaşterea fenomenelor naturii, noţiunea puterii este cu desăvârşire înlocuită de aceea mai generică a energiei. Cu deosebire amestecul cu tendinţele antropomorfice, de care s-a făcut vinovată noţiunea puterii în trecutul său

ştiinţific, face pe mulţi să prefere noţiunea energiei. Cărţile de matematică, mecanică şi fizică aproape că nu mai cunosc cuvântul de putere; toate îl înlocuiesc prin cuvântul energie, pe care îl socotesc ca mai precis şi deci mai ştiinţific.

Dar această înlocuire se face pe nedrept, după părerea noastră. Un cuvânt niciodată nu ajunge să se identifice complet cu înţelesul unui alt cuvânt, totdeauna rămân câteva note care îi sunt speciale lui în deosebire de un altul. Omul de ştiinţă trebuie să profite de aceste note diferenţiale, pentru a-şi fixa mai bine gândirea şi pentru a feri, în acelaşi timp, cuvântul cel nou de amestecul elementelor străine, cu care se găseşte asociat cuvântul cel vechi. În cazul nostru, mai ales. Cuvântul de „energie” nu poate primi toate notele conţinute în cuvântul de „putere”. Cuvântul de „energie” corespunde la cunoştinţa cea mai abstractă şi totodată cea mai exactă pe care o avem noi despre fenomenele naturii; el este sinteza unui raport de cantitate; pe când cuvântul de „putere”, fiind de origine mai veche, îşi păstrează un înţeles mai puţin exact, dar de mult folos pentru noi în alte privinţe. În noţiunea de energie se cuprind, fără deosebire, toate legile cauzale ale fenomenelor; fie că aceste fenomene au sau nu importanţă pentru noi, oamenii. Lanţul cauzal al fenomenelor este lanţul transformărilor energiei, ori din ce perspectivă ar fi considerat; el planează deasupra oricărei consideraţiuni de utilitate omenească. Noţiunea puterii nu se ridică aşa de sus. Pe ea o aplicăm la înlănţuirea cauzală a fenomenelor dimprejurul nostru sau a

fenomenelor care au un raport cu noi. Puterile naturii sunt fenomenele naturii în succesiunea ce ne interesează pe noi, oamenii, din punct de vedere mai mult practic decât teoretic; sunt fenomenele pe care le putem utiliza în industrie şi în activitatea noastră socială. Energia naturii, în deosebire de puterile naturii, rămâne ca un termen ştiinţific pur, din înţelesul căruia s-a scos orişice preocupaţiune practică. De altfel, chiar modalitatea întrebuinţării celor două cuvinte, unul energia”, la singular, şi altul „puterile”, la plural, indică îndeajuns distincţiunea făcută mai sus. Pluralul „puterilor” nu corespunde nici unei realităţi în natură. Cauzalitatea fenomenelor este una şi aceeaşi peste tot; este o singură putere sau o singură înlănţuire de fenomene, cum este o singură energie. Dacă totuşi ne-am deprins să vorbim de puterile naturii, aceasta a venit pe urma trebuinţelor noastre practice; noi am împărţit lanţul de succesiune al fenomenelor naturii pentru a ne regăsi mai uşor în mijlocul lui şi pentru a putea să-l adaptăm mai uşor la trebuinţele noastre.

Din aceste motive noi credem că nu este îndreptăţită înlocuirea peste tot a cuvântului „putere” prin cuvântul „energie”. Sunt cazuri în care ambele cuvinte îşi au un înţeles deosebit şi care este bine să fie păstrat. Aceste cazuri sunt cu deosebire importante în lumea fenomenelor sufleteşti, unde preocupaţiunile de „utilitate” sunt încă şi mai covârşitoare ca în lumea fizică. O scriere, bunăoară, care să poarte titlul de „energie psihică” ar fi pentru timpul nostru extrem de

pretenţioasă, căci ea ar presupune că ştiinţa fenomenelor sufleteşti este ajunsă la acelaşi nivel de exactitate şi abstracţiune ca şi ştiinţa fenomenelor naturii externe; aceea ce este departe de a fi adevărat.

Aceasta a fost prima consecinţă care decurge din subsumarea noţiunii de putere la legea de conservare a energiei din natură. A doua consecinţă este că puterea, ca şi energia, nu se creează, ci numai se transformă.

În cercul activităţii industriale această consecinţă este de mult acreditată. Cât de surprinzătoare ar fi o modificare adusă în succesiunea fenomenelor din natură; cât s-ar economisi munca omenească în urma acestei modificări de creare, nu vine mai niciodată vorba. Industriaşul ştie că rolul lui este să transforme puterile, iar nu să le creeze. În activitatea socială şi, în genere, în activitatea unde intervin „puterile” sufleteşti lucrurile însă se schimbă. Aci vine chiar prea adeseori vorba de creaţie... După pilda divinului creator, omul pare că şi-a rezervat şi dânsul darul de a crea. În artă şi în morală, cu deosebire, darul acesta intervine la tot momentul. Puterea sufletească este comparată de mulţi ca o putere ce izvorăşte din nimic. Cine are o asemenea putere are – bineînţeles, după credinţa publicului – şi darul de a crea.

În înţelesul ştiinţific al cuvântului însă, puterea sufletească este tot aşa de puţin izvorâtă din nimic cum este şi puterea fizică; una şi alta sunt momentele determinismului universal. Puterea sufletească, în orişice ordine de fenomene

sufleteşti s-ar manifesta, întrucât este legată de funcţionarea sistemului nervos, este strict determinată de unitatea totală a fenomenelor în mijlocul căreia ea se arată; ea este denumirea unui moment din desfăşurarea acestei totalităţi. Din nimic nu se creează nimic; orişice putere este rezultatul transformării altor puteri anterioare, atât în lumea fizică, cât şi în lumea sufletească; aceasta este consecinţa care decurge din legea conservării energiei totale şi pe care trebuie să o acceptăm întrucât voim să ne menţinem în domeniul ştiinţei. Fiziologii şi psihologii mai noi au admis, de altminteri, cu toţi, această consecinţă. „Oficiul centrelor nervoase nu este de a produce puteri, ci de a varia punctul de aplicaţie utilă al acestora”, zice Jules Soury, rezumând cunoştinţele pozitive asupra sistemului nervos central.[558]

2. – Puterea sufletească a caracterului, întrucât este legată de funcţiunile sistemului nervos, nu poate face excepţie de la înţelesul ştiinţific pe care îl are cuvântul „putere”; ea va însemna dar atunci numai transformarea specială pe care, în anumite condiţii, o suferă puterile existente în sufletul unei individualităţi omeneşti, şi nicidecum o creaţie *ex nihtlo*. Formarea caracterului, de asemenea, coincide cu stabilirea acestor condiţii de transformare, şi nimic mai mult.

Dar să nu anticipăm asupra concluziilor şi să reluăm firul discuţiei din capitolul precedent.

---

558 Jules Soury, Le système nerveux central, t. II, p. 1298.

Am văzut că mecanismul actului voluntar are aceeaşi dispoziţie în sufletul omului ca şi în sufletul animalului. Excitaţia externă sau reprezentarea actului ce este să se realizeze trebuie, pentru a ajunge la această realizare, să se asocieze cu o imagină rezultată din impresiunile lăsate de un act anterior, săvârşit de om sau de animal, act asemănător cu acela ce este să se realizeze. Dacă din conştiinţa omului sau a animalului lipseşte aceasta de a doua imagină, atunci nici actul voluntar nu se poate realiza, ci, în cazul cel mai bun, se va produce la întâmplare, adică involuntar. Voinţa propriu-zisă nu se poate exercita decât prin mijlocirea dispoziţiilor lăsate în suflet de către mişcările săvârşite mai înainte de corp. Prin memorarea mişcărilor trecute se dă putinţa anticipării actelor viitoare.

Acest adevăr se poate ilustra foarte bine prin exemplul pe care ni-l oferă copilul în dobândirea limbajului. Copilul este, în ceea ce priveşte voinţa, foarte apropiat de animal, iar limbajul său este un mod de expresie voluntară. Prin urmare avem tocmai cazul care ne trebuie: formarea actelor de voinţă într-un suflet asemănat atât omului raţional, cât şi animalului. Cum dobândeşte copilul limbajul? După cea mai bună explicare ştiinţifică, în modul următor: Copilul produce, la început în mod reflex, diferite articulaţiuni, pe care apoi, odată ce le produce, creierul său le înregistrează ca pe toate celelalte impresiuni periferice. Din aceste impresiuni înregistrate, unele amintesc prin întâmplare articulaţiunile vocalelor şi consunelor corecte, care sunt întrebuinţate în

vorbire, altele însă nu; şi acestea din urmă sunt, probabil, cele mai numeroase. Deodată cu această înregistrare a impresiunilor lăsate de articulaţiunile produse la întâmplare, intervine şi influenţa persoanelor din jurul copilului. Aceste persoane proaunţă sunete şi cuvinte, care, transmise prin auz, joacă în mintea copilului rolul de reprezentări, excit acţiuni. Pe aceste sunete şi cuvinte copilul tinde să le repete, dar el nu poate direct să le asocieze muşchilor săi de articulaţiune şi, prin urmare, să le vorbească, ci trebuie mai înainte să le asocieze cu impresiunile înregistrate de la articulaţiunile sale anterioare. Între aceste impresiuni înregistrate sunt multe care n-au nicio asemănare cu cuvintele pronunţate de persoanele din jurul său; de acestea el nu va avea nevoie; dar sunt câteva care au o asemănare; pe acestea le recheamă în memorie şi, prin mijlocirea lor, execută pronunţarea. Astfel se înfiripează primele sunete mai mult sau mai puţin corecte în vorbirea copilului. Aceste sunete articulate trimet însă şi ele impresiuni la creierul copilului nostru, care impresiuni, fiind înregistrate, stau la dispoziţia lui ca imagini kinestetice. Când persoanele dimprejur vor pronunţa din nou sunete sau cuvinte asupra cărora el s-a încercat odată, acestea vor găsi o cale mai lesnicioasă pentru a se repeta. Copilul se corectează treptat, fiindcă el, de la fiecare articulaţiune ce face, înregistrează şi o imagină de mişcare, care apoi se împreună cu imaginea ce vine de la cuvântul pronunţat de persoanele dimprejur; din această împreunare rezultă o adaptare din ce în ce mai perfectă între sunetul-

excitaţie şi imaginea de mişcare înregistrată, din care adaptare rezultă apoi o pronunţare mai corectă şi mai lesnicioasă. Sunetele grele, adică sunetele pe care copilul nu le poate articula de la sine în mod reflex, sunt acele pe care el le şi pronunţă mai târziu, oricât de des ar avea de altminteri ocazia să le audă pronunţate de către acei dimprejur. Acei dimprejur nu-l pot ajuta la vorbire decât cu sunetele-excitaţie, care, singure, nu sunt suficiente; trebuie ca şi el, copilul, să vină în ajutorul vorbirii sale cu imaginile de mişcare provenite din articulaţiunile reflexe, pentru ca din asocierea acestor două feluri de acte sufleteşti să se alcătuiască vorbirea.

Întocmai ca actul vorbirei este şi actul voluntar în genere. Este acelaşi mecanism la unul ca şi la altul.[559]

Însăşi organele de articulaţiune cu mult mai diferenţiate ca animalul. Articulaţiunile animalului sunt puţin variate, şi impresiunile provenite de la aceste articulaţiuni, puţin variate şi ele, găsesc în

---

559 – Explicarea formării limbagiului la copil ne dă nu numai o bună ilustrare pentru înţelegerea mecanismului voluntar în genere, dar ne dă şi o bună introducere pentru înţelegerea diferitelor grade de perfecţiune prin care trece mecanismul voluntar în seria zoologică. Voinţa omului este aşa de perfectă faţă de voinţa animalului ; şi voinţa unor oameni este aşa de perfectă faţă de a altora ! în ce stă diferenţa între ele ? în ce stă însă diferenţa între limbagiul omului şi limbagiul animalului ; între limbagiul unor oameni şi limbagiul altora ?
Pentru limbagiu este uşor de răspuns. Omul are cu mult mai dezvoltată memoria imaginilor provenite din articulaţiunile executate ; are

creieri centri nedezvoltaţi suficient pentru a le păstra şi readuce la lumina conştiinţei. Animalul este astfel lipsit de putinţa de a se corecta treptat, cum face copilul; el ajunge foarte repede la fixarea unor anumite imagini de mişcare, care, asociindu-se în mod mecanic cu sunetele de excitaţie, produc manifestări uniforme de expresie. Animalele cele mai inteligente chiar, şi în urma unei îndelungate dresuri, d-abia dacă ajung să-şi varieze puţin modalitatea acestor manifestări. Omul, în deosebire de animal, se bucură de o mai bogată şi o mai variată comoară de imagini dobândite după urma articulaţiunilor executate. Deosebirea dintre omul cult şi sălbatic este apoi cam tot aşa de mare ca dintre sălbatic şi animal. Omul cult dispune de imagini de articulaţiune cu mult mai numeroase şi mai variate; el se observă cum vorbeşte şi se corectează continuu, şi prin aceasta limbajul său se diferenţiază. Învăţătura unei limbi străine, mai ales, este pentru omul cult ocazia cea mai fericită pentru a se observa şi a se corecta. Prin învăţarea unei limbi străine se îmbogăţeşte gama articulaţiunilor şi, în acelaşi timp, să deşteaptă atenţiunea pentru nuanţele proprii din pronunţarea limbii materne. Sălbaticul trece cu uşurinţă asupra nuanţelor de articulaţiune, fiindcă el este puţin obişnuit să se observe; de aceea şi limbajul său este supus unor transformări repezi. În 20 – 25 ani el se schimbă întru atât încât, dacă sălbaticul lipseşte un interval aşa de mare din mijlocul semenilor săi, când revine nici nu poate1 să se mai înţeleagă cu aceştia. Limbajul omului cult se transformă şi el,

dar în altă direcţie. El îşi îmbogăţeşte vocabularul, îşi netezeşte forma şi se diferenţiază pentru a se adapta mai bine gândirei. Omul cult are conştiinţa clarităţii şi frumuseţe! limbajului ce întrebuinţează şi tinde să şi satisfacă acestei conştiinţe. Din această tendinţă rezultă ceva caracteristic. Omul cult, cu cât satisface mai bine tendinţa de a vorbi clar şi frumos, cu atât se diferenţiază în vorbirea sa de alţii: devine mai personal. Vorbirea sălbaticului am văzut că se transformă prin îngrămădirea defectelor de pronunţare; vorbirea omului cult se transformă şi ea, dar din o cauză opusă. Cu cât este cineva mai cult, cu atât vorbirea sa, departe de a se asemăna aceleia pe care o are toată lumea, dobândeşte o personalitate. Această personalitate nu s-ar explica dacă excitaţia auzului ar juca primul rol, căci atunci ar trebui, dimpotrivă, ca vorbirea, cu cât cultura creşte, cu atât să devină mai impersonală; personalitatea aceasta se explică din influenţa pe care o au imaginile de mişcare. Aceste imagini sunt izvorâte din tot ce are fiecare mai personal, din funcţionarea organelor proprii de mişcare; influenţa lor, şi această influenţă creşte cu cât exercitarea organelor vocale este mai variată, explică formarea personalităţii pe care o câştigă vorbirea fiecăruia.

Varietatea şi numărul imaginilor de mişcare explică dar diferenţa pe care o găsim între limbajul omului şi al animalului şi între limbajul unor oameni şi al altora. Impresiile auzului, adică sunetele care se aud şi care s-ar putea imita, formează un domeniu comun tuturor. Este

probabil că şi unele animale au simţul auzului atât de dezvoltat încât să poată prinde, ca sunet, vorbirea omenească; de ce nu repetă aceste animale în mod automat cuvintele auzite? Fiindcă impresiile auzului nu sunt suficiente pentru a pune în mişcare organele articulatoare; se mai cere şi contribuţia imaginilor dobândite din propria experienţă a fiecăruia, şi această experienţă lipseşte cu desăvârşire animalului. Dacă lăsăm la o parte comparaţia cu animalul, pe care o dăm aci numai ca o ipoteză ştiinţifică (cercetările în această materie sunt puţin numeroase), şi ne mărginim la comparaţia dintre oameni, rolul imaginilor de mişcare este aproape exclusiv. Impresiile-excitaţie stau aproape identice la dispoziţia fiecăruia, sub forma grafică, mai ales de când imprimatele s-au răspândit aşa de mult, şi cu toate acestea limbajul vorbit este altul de la om la om. Diferenţa nu provine din felul cum se aude sau se citeşte cuvântul, ci din felul cum se găseşte memorat cuvântul articulat din experienţa trecută. „Tramvai” citeşte şi omul incult, întocmai ca şi cel cult; dacă el pronunţă totuşi „traivan” în loc de „tramvai”, de vină nu este imaginea vizuală, ci imaginea cuvântului cunoscut de el, „trai”, care în momentul pronunţării se impune atenţiunei şi se asociază cu imaginea vizuală, ca apoi, împreunate, să ajungă la articulaţiunea „traivan”. Aşa cu toate celelalte diferenţe personale de la om la om. Excitaţiile propriu-zis obiective, adică venite prin simţurile externe, joacă un rol secundar; diferenţele provin din felurita influenţă a dispoziţiilor interne lăsate de experienţa trecută a

fiecăruia.

Tot în această ordine de idei, ne putem explica şi aceea ce unii numesc „puterea” limbajului. Puterea aceasta nu stă câtuşi de puţin în intensitatda sunetelor-excitaţie sau în intensitatea tonului cu care se emit sunetele. Locvacitatea nici ea nu este însăşi puterea limbajului. Vorbeşte cu „putere” şi acela care păstrează tonul calm, şi acela care întrebuinţează cuvinte puţine. Puterea limbajului stă în perfecţiunea acordului dintre inteligenţă şi mijloacele de exprimare ale vorbitorului; în participarea personalităţii acestuia. Un limbagiu puternic nu ne sperie şi nu ne oboseşte, ci ne pătrunde şi zguduie; el are de scop să ne facă să participăm pentru o clipă la mişcările sufleteşti a celui ce vorbeşte, ca prin mijlocirea acestei participări să ajungem a primi toată influenţa vorbirei. De aceea nu ne vorbesc puternic decât aceia care ne cunosc, aceia cu care ne asemănăm prin urmele lăsate de experienţa trecută. Un străin de sufletul nostru ne poate vorbi „tare”, dar niciodată puternic. [560]

---

560 – Exemplul cum se formează şi se diferenţiază limbagiul este de altfel o ilustraţiune nu numai pentru mecanismul actului voluntar propriu-zis, ci şi pentru mecanismul tuturor actelor noastre sufleteşti. Elementele kinestetice, sau de mişcare, însoţesc toate stările noastre sufleteşti. Intuiţiile provenite de la simţurile externe însăşi, şi pe care noi le-am pus pînă aci într-un fel de opoziţie cu imaginile de mişcare, nu sunt nici ele constituite în afară de orişice participare a elementelor kinestetice. Orişice fel de intuiţie se fixează în sufletul nostru prin mijlocirea acestor din urmă elemente. Intuiţiile vizuale, auditive,

Elementele senzaţionale pure dau calitatea intuiţiilor, adică acel ce ireductibil din conştiinţă, pe care îl proiectăm în afară şi îl considerăm ca fiind calitatea obiectelor externe; iar elementele de mişcare dau intuiţiilor putinţa lor de consolidare şi, mai ales, mijlocul ca acestea să pătrundă şi să se menţină în cercul luminos al conştiinţei; cu toate că elementele de mişcare însăşi rămân, de regulă, inconştiente. Lipsite de elementele de mişcare, intuiţiile ar fi lipsite de atenţiune; ar fi pentru suflet fără interes, şi atunci, curând s-ar pierde şi din conştiinţă. Un simţ este un izvor cu atât mai bogat în intuiţii pentru conştiinţă cu cât el procură, dimpreună cu elementele pur senzaţionale, şi elemente de mişcare. Elementele de mişcare au, cu un cuvânt, rolul pe care l-am văzut că îl au şi în mecanismul limbajului; ele selectează şi îndrumează activitatea sufletului. Din acest punct de vedere se poate foarte bine zice că orice act de conştiinţă este, în acelaşi timp, şi un act de voinţă, întrucât prin voinţă se înţelege cooperarea elementelor de mişcare.

---

gustative, olfactive, tactile mai ales, toate sunt constituite prin cooperarea şi a elementelor de mişcare. O intuiţie vizuală pură, adică o intuiţie datorită numai proceselor ce au loc pe retina ochiului, nu s-ar putea impune sufletului, întrucît ea nu este însoţită de atenţiune ; şi atenţiunea, la rîndul său, nu se produce decît prin mijlocirea mişcărilor ce au loc în muşchii de acomodaţiune şi de fixare a ochilor. De asemenea şi intuiţiile auditive, gustative, olfactive etc., toate aceste intuiţii se constituiesc prin asociarea dintre elementele senzaţionale pure şi elementele de mişcare.

5. – Mecanismul actului simplu de voinţă, odată cunoscut, este uşor în urmă a pătrunde cu înţelegerea şi actele sufleteşti mai complicate care se pun în legătură cu caracterul şi personalitatea unui individ. Nu avem nevoie să alergăm la ipoteza libertăţii, căci toate actele acestea se desfăşură după legile pe care le indică mecanismul elementar. Ne găsim înaintea unor fenomene care devin din ce în ce mai complexe, dar care, tot timpul, îşi păstrează înrudirea dintre ele.

În fenomenele complexe de voinţă, adică în acele care sunt puse în raport cu existenţa caracterului, intervine ca un factor important imaginea persoanei aceluia care făptuieşte actul. În mecanismul actului elementar nu se întâlneşte această imagină, sau, dacă se întâlneşte, ea este, fără să fie necesară, accidental introdusă. Bunăoară, în actul de a ridica braţul pentru a lua un obiect din cuierul ce stă în faţa mea, absolut necesară este imaginea mişcării braţului, pe când imaginea persoanei mele totale nu este necesară; ea poate lipsi, sau poate fi prezentă fără ca actul însăşi să se modifice în ceva. Actul de a ridica braţul, negreşit, nu este un act elementar; el cuprinde într-însul multe alte acte mai elementare; dar, deşi nu este un act elementar, el totuşi nu are nevoie pentru executarea sa de imaginea persoanei întregi; el este elementar faţă de alte acte în care această din urmă imagină este necesară. Tot ca actul de a ridica braţul sunt o mulţime de alte acte de voinţă. O mare parte din activitatea omului să execută prin mijlocirea

imaginilor primite de la mişcările locale ale corpului, fără ca să participe la acestea cu ceva conştiinţa personalităţii întregi. În actele cele mai complexe însă, şi mai ales în actele complexe care nu s-au repetat prea des, imaginea persoanei intervine totdeauna. Bunăoară, voiesc să urc o scară înaltă de 10 metri; aci imaginea persoanei mi se impune. Din experienţa urcărei altor scări în trecut, mi-au rămas în memorie impresiunile primite de la mişcările făcute de corpul meu în total; de la înclinaţiunea necesară pentru a-mi păstra echilibrul, de la corelaţia dintre ridicarea piciorului şi a braţului la urcuş, mi-au rămas impresiunile referitoare la scară însăşi, prin care mi-am dat atunci seamă dacă scara este solid aşezată sau nu, şi prin aceasta am pus un raport între scară şi persoana mea etc.; toate aceste impresiuni aveau de la început un punct de convergenţă care nu era altul decât imaginea persoanei mele însăşi şi pe care el i le păstrează şi mai târziu, când sunt memorate. De câte ori mă gândesc cum am urcat odată o scară, este imposibil să nu mă văd şi pe mine însumi ca o imagină totală; cu atât mai mult când este momentul să întreprind urcarea scărei din nou. Şi tot astfel, ca în actul urcărei scărei, se petrece în toate actele mai complexe ale vieţii. Omul din popor, când se găseşte înaintea unui fapt nou, pe care este să-l săvârşească, are obiceiul să-şi exprime îndoiala prin următoarele cuvinte foarte caracteristice: „Pare că nu mă văd cum eu aş putea face aşa ceva”, adică, nu se vede pe el, ca imagină, cum s-ar putea asocia la imaginea actului

ce este să fie săvârşit. Experienţa trecută nu-i înlesneşte asocierea de care el are indispensabilă nevoie pentru a săvârşi actul. Şi câte acte, în adevăr, nu rămân nesăvârşite fiindcă acel ce este să le săvârşească nu se vede pe sine împreunat cu actul. Aşa numita „îndărătnicie" a omului incult nu-şi are obârşia decât în această greutate de a se vedea în altă imagină decât în aceea obişnuită lui. „Fac aşa cum am apucat", şi „cum am pomenit", fiindcă în faptele „cum am apucat", „cum am pomenit", imaginea obişnuită pe care o am despre persoana mea cadrează foarte bine, pe când în faptele noi trebuie să mă văd altfel.

Expresia „să mă văd" nu trebuie însă să ne inducă în eroare. Nu este vorba aci numai de imaginea vizuală a persoanei, acea care ocupă, de altfel, mai totdeauna primul plan al conştiinţei, ci de imaginea formată din impresiunile lăsate de mişcările şi actele persoanei, adică de imaginea kinestetică, rezultată din fapte. Imaginea vizuală se poate adăuga şi dânsa, şi când se adaugă este şi de ajutor, dar actul propriu-zis voluntar nu se face prin mijlocirea ei; pentru actul voluntar este absolută nevoie de cealaltă imagină, de imaginea rezultată din experienţa faptelor. Această din urmă imagină nu ocupă primul plan al conştiinţei, ba uneori ea este cu totul inconştientă; cu toate acestea ea este totul; ea determină exclusiv actele complicate ale voinţei. Eroarea principală a psihologiei vechi, şi după ea a filosofiei şi moralei, era tocmai că ea nu da rolul cuvenit acestei din urmă imagini, ci se mărginea la rolul imaginilor superficiale, acelea care ocupă de regulă primul

plan al conştiinţei, dar care nu sunt rezultate din experienţa faptelor însăşi. Astfel, vedem că psihologia veche vorbeşte foarte adesea de „conştiinţa de sine” ca de un factor determinant al voinţei, şi cu toate acestea ea nu ajunge la o explicare satisfăcătoare a actului de voinţă; totdeauna ea este nevoită să constate că între „conştiinţa de sine” şi actul săvârşit există nepotrivire. „Conştiinţa de sine” este într-un fel, şi natura actului săvârşit în alt fel: „conştiinţa de sine” este în acord cu regulile moralei, şi actul însăşi, în dezacord:

„Video meliora proboque, deteriora sequor ((.

În asemenea condiţii, refugiul vechii psihologii era natural să fie la ipoteza libertăţii.

Această nepotrivire dispare însă din momentul ce prin „conştiinţa de sine” nu se mai înţeleg lucrurile închipuite despre sine, acelea ce se pot citi prin cărţi sau sugera de către morala curentă, ci lucrurile cu adevărat trăite, imaginile lăsate de faptele din trecut. Lucrurile închipuite se împrumută uşor din viaţa şi gândirea altora; pe când lucrurile trăite sunt proprietatea exclusivă a fiecăruia, ele constituie fondul individualităţii noastre. Numai imaginea produsă de faptele trăite determină voinţa. Nepotrivirea nu era, aşadar, între „conştiinţa de sine” şi act, ci între o parte, şi cea mai secundară parte, a conştiinţei de sine şi act. Dacă psihologia veche ar fi cunoscut întreaga „conştiinţă de sinew, atunci ar fi recunoscut că nu este nicio nepotrivire între diferitele momente ale actului de voinţă. Actul ce este să fie săvârşit decurge în mod natural din motivele care se

găsesc în acord cu dispoziţiile păstrate din vechea experienţă a faptelor. Personalitatea reală nu face niciun salt în dezvoltarea sa; ea se dezvoltă în chip liniştit şi ordonat, oricâte tulburări şi revoluţii s-ar petrece în sfera ideală a conştiinţei acestei personalităţi.

6. – Acum suntem în măsură să cunoaştem procesul ce se petrece în suflet la formarea caracterului şi să ne explicăm diferenţele ce se produc între caracterele diferiţilor oameni.

Imaginea kinestetică a persoanei nu se formează la toţi indivizii într-un mod identic, întocmai cum, de altfel, nu se formează identic nici intuiţiile externe. Unii indivizi ajung să alcătuiască această imagină cu multă uşurinţă; alţii, cu foarte mare dificultate; unii, odată ce alcătuiesc prima imagină, devin incapabili să o mai transforme; alţii, dimpotrivă, sunt incapabili să şi-o fixeze pentru mai mult timp; unii păstrează imaginea în lumina conştiinţei, alţii, nu etc. Toate aceste diferenţe se restrâng în înfăţişarea faptelor voite şi fac să se interpreteze diferit şi natura sufletului celui ce voieşte. În realitate, nu este nicio diferenţă în natura de sine a sufletuluif ci este o diferenţă care se poate explica din funcţionarea gradată a mecanismului voinţei.

Dacă, în adevăr, ţinem seamă de acest mecanism şi privim la lumea din jurul nostru, atunci complexitatea fenomenelor puse în legătură cu caracterul nu ne mai sperie… în mijlocul lor ne regăsim cu uşurinţă, şi uneori chiar ni se pare că această complexitate este ca o experienţă

combinată înadins pentru a ne confirma teoria.

Iată un om pe care lumea îl numeşte fără caracter! Faptele lui sunt produse fără logică şi mai mult după capriciul determinărilor externe. Ce lipseşte acestui om pentru a ajunge să aibă un caracter? Opinia cunoscută a moraliştilor răspunde: hotărârea de a adopta şi a urma o normă de conduită care să-i îndrepte faptele înspre binele tuturor. Dar dacă omul nostru ar suferi de o manie religioasă care i-ar impune o anumită normă morală, ar fi el prin aceasta un om de caracter? Nu, fiindcă nu-şi alege el însuşi norma de conduită, are să ne spună moralistul. Dar cine şi-o alege singur, căci toate normele sunt impuse într-un mod sau altul? Apoi, chiar aşa, omul nostru se găseşte în regulă; el este uneori aşa de convins de valoarea normelor morale, că ar putea să dea sfaturile cele mai bune în această privinţă; şi asupra faptelor lui întrebat, el nu recunoaşte că ar porni din lipsa de caracter. Ce lipseşte omului nostru? Priceperea teoretică a ce este bun şi rău, nu; alegerea normei morale, iarăşi nu, căci el alege o asemenea normă şi crede cu toată convingerea că îi urmează acesteia. Opinia moraliştilor este greşită. Defectul omului nostru consistă în defectuozitatea dispoziţiilor lăsate de experienţa faptelor sale trecute, şi nicidecum în insuficienţa memoriei sau judecăţii intelectuale. Omul nostru poate fi o inteligenţă vie, sub punctul de vedere al receptivităţii, el poate şti tot ce alţii au zis şi făcut; dar nu poate el însuşi să înceapă nimic. Faptele sale trecute n-au lăsat în sufletul său urme durabile, din care apoi să se închege o

imagină vie a personalităţii, prin mijlocirea căreia să se fixeze o normă de conduită. Dispoziţiile sufleteşti lăsate de faptele trecute sunt la el vagi şi nesigure, astfel că nu produc o determinare puternică şi unitară înăuntrul mecanismului voluntar, ci o determinare risipită sau di fluentă. Omul nostru are nenorocirea să fie unul dintre aceia care au însuşirea de a învăţa toate, câte văzute şi auzite, şi n-au însuşirea tocmai să înveţe din propria lor experienţă. Activitatea sa voluntară se restrânge slab în sufletul său; ea nu dă motiv la observarea de sine şi la corectarea de sine. Omul nostru are sufletul deschis pentru fenomenele externe, şi închis pentru fenomenele propriului său corp.

Ce lipseşte dar omului nostru pentru a ajunge să aibă un caracter? Completarea sufletului său în aceea ce priveşte formarea şi păstrarea imaginilor produse de propria sa activitate. Când aceste imagini sunt formate şi păstrate de suflet, atunci uşor îi va fi lui să poată şi voi, căci în momentul determinării va găsi pregătită asocierea dintre dorinţă şi faptă. Cât timp însă această completare nu există, nu există nici posibilitatea voinţei sigure sau a caracterului. „Auzim adeseori pe câte un educator îmbărbătând pe copil cu vorbele: tu poţi, când voieşti. Dacă prin acest "voieşti" se înţelege numai alegerea între motive, atunci îmbărbătarea educatorului este tot ce poate fi mai greşit şi mai dăunător pentru copil. Căci copilul, în domeniul voinţei, nu poate să execute decât aceea ce a învăţat; şi cum pregătirea de asociaţiuni între stările sufleteşti

este faptul fundamental al învăţăturii în înţelesul cel larg al cuvântului, puterea de a voi sau, mai exact, realizarea unei dorinţe trebuie şi ea să fie învăţată prin pregătirea de asociaţiuni. Simpla hotărâre de a produce o faptă pe care cineva nu a învăţat-o, nu poate să aibă nicio consecinţă şi toate îmbărbătările date copilului sunt dăunătoare, fiindcă îndreaptă munca acestuia pe un drum greşit. În loc de a fi exercitat şi dirijat copilul în executarea unui anumit act, sau în loc de a fi lăsat copilul ea să-şi găsească singur mijloacele de a stăpâni executarea unui act, educatorul îl ademeneşte să se mulţumească numai cu hotărârea luată şi să aştepte de la această hotărâre realizarea actului, deşi acest act nu a fost învăţat, sau, psihologiceşte vorbind, deşi asociaţiunea dintre hotărâre şi act nu a fost mai dinainte pregătită! în aceeaşi eroare cad şi atâţia oameni care cred în "bunele principii". Câte batjocuri nu s-au făcut pe socoteala "bunelor principii", şi cu toate acestea părerea că bunele principii sunt suficiente pentru a produce un act are trecere, atât pentru înţelegerea voinţei, cât şi pentru educaţia morală în genere. În realitate, "bunele principii* nu pot să ducă la realizarea unui act decât întrucât au fost exercitate actele corespunzătoare. Drumul la iad, se ştie de toţi, este pavat numai cu "bune principii"."[561]

Iată, de altă parte, un om pe care lumea îl califică unanim cu epitetul de om de caracter.

561 E. Meumann, Intelligenz und Wille (Leipzig, 1908), p. 217 – 218.

Care sunt însuşirile după urma cărora merită acest epitet? Una şi cea mai covârşitoare dintre toate: omul nostru a ştiut să înveţe din experienţa actelor sale trecute şi are pregătită în sufletul său asocierea între această experienţă şi actele sale viitoare. La dânsul, imaginea persoanei, ca fiinţă activă, nu este risipită sau difluentă, ca la omul fără caracter, ci este precisă şi gata să determine voinţa într-o anumită direcţie. Bunele principii, unitatea normelor de morală, armonia motivelor şi alte multe însuşiri de asemenea natură sunt pentru activitatea lui de o importanţă secundară. Unitatea şi armonia ideilor nu dau unitatea şi armonia faptelor sale, ci aceste determinări rezultă din dezvoltarea pe care a câştigat-o în sufletul său dispoziţiile rămase de la actele săvârşite în trecut. Aceste acte, pe măsură ce au fost săvârşite, s-au răsfrânt în conştiinţa omului nostru, ele au provocat observarea de sine şi corectarea continuă. Omul nostru nu numai că ştie în fiecare moment ce vrea – că ar fi ştiind, se crede în stare şi cel fără caracter –, dar şi poate în fiecare moment aceea ce vrea. Un proverb chinezesc zice: „Oamenii mari voiesc, ceilalţi voiesc numai să voiască”. Aceştia din urmă sunt acei neajutaţi de experienţa trecutului.

Caracterul constă în fericita organizare a memoriei faptelor trecute. Omul nostru de caracter a câştigat din exercitarea sa ca persoană activă o memorie bogată a mişcărilor; şi graţie acesteia este stăpân pe activitatea sa viitoare. În această privinţă el se aseamănă, psihologiceşte vorbind, cu toţi aceia care şi-au câştigat prin

exerciţiu o bună memorie a mişcărilor. El este din categoria oamenilor care au profitat dintr-un exerciţiu repetat, cu deosebire numai că exerciţiul la care s-a dedat el cuprinde activitatea corpului întreg, pe când exerciţiul altora cuprinde numai o parte sau o funcţiune a corpului.

Între omul de caracter şi omul fără caracter se înşiră nenumăratele forme nedefinite precis, exemplarele oamenilor de toate zilele. Aceştia sunt clasificaţi de opinia publică după jocul intereselor ei momentane. Interesul care ocupă primul plan al conştiinţei publice constituie şi criteriul de clasificare. Este, bunăoară, un interes religios care ocupă primul plan, atunci oamenii care satisfac acestui interes sunt numiţi oameni de caracter, cu toate că aceiaşi oameni sunt nişte răi în tot ce priveşte interesele celelalte sociale. Este însă interesul politic acela care ocupă primul plan, atunci acesta dă tonul. Oamenii care urmează statornic un drapel politic, în tot cursul vieţii lor, sunt oameni de caracter, pot fi ei, de altminteri, fără religie şi fără sentimentul datoriei în tot ce priveşte familia sau profesiunea. Dimpotrivă, este interesul profesional acela care ocupă primul plan al conştiinţei publice, cum pare a fi în multe centre industriale din America, atunci după el se împarte şi meritele oamenilor. Acei ce sunt buni profesionişti, ca cinste şi demnitate, sunt oameni de caracter, cu toate că aceiaşi oameni, în ale politicei, sunt fără statornicie şi venali. Opinia publică, aşadar, nu se preocupă de importanţa ce au diferitele categorii de acte în sufletul omului, ci ea se preocupă de aceea ce satisface sau nu

interesele sale momentane. Clasificările ei, negreşit, n-au nicio consecinţă pentru ştiinţa caracterului; dar ele au multe consecinţe pentru practica vieţii. Omul cuminte n-are să contrazică opinia publică, căci atunci îşi creează singur dificultăţi în viaţă, dar are să caute adevărul în altă direcţie.

O experienţă întreprinsă pe baza principiilor ştiinţifice expuse mai sus ne învaţă mai mult asupra adevăratelor cauze de diferenţiere între caracterele oamenilor, decât cele mai frumoase descrieri făcute pe baz, a principiilor aduse de opinia curentă. Experienţa aceasta o putem face în orişice loc în care se găsesc mai mulţi oameni, şi pentru ea nu avem nevoie de niciun instrument. Să intrăm într-o şcoală, căci aci sunt oameni mai ales din categoria celor nedefiniţi cu precizie: caractere încă neformate şi în curs de evoluţie. Copiii din şcoala în care intrăm se diferenţiază în multe privinţe. Pedagogul care este cu dânşii este gata să ne dea lămuririle ce-i cerem: un copil are mai multă aplicaţie la aritmetică, altul la geometrie, altul l-a istorie, altul la poezie etc.; unul învaţă mai repede, altul cu încetul; unul ţine minte timp mai îndelungat, altuia ce-i intră pe o ureche îi iese pe cealaltă: apoi unul are un mers liniştit şi sigur, altul este zburdalnic şi chiar agitat etc.; unul îşi dă silinţă, altul este leneş… Dar cu memoria faptelor de voinţă cum stau copiii noştri? Fiindcă pedagogul, de regulă, n-a avut ocazia să-şi îndrepte atenţia şi în această direcţie, să încercăm noi să-l completăm în această privinţă. În faptul de voinţă intră mişcările elementare ale corpului; să

începem dar cu acestea. Scoatem copiii din bănci şi îi ducem în aerul liber din curte; alegem dintre obiectele care se află în materialul didactic al şcolii un obiect de exerciţiu, bunăoară un baston uzitat la exerciţiile de scrimă, şi facem cu el o figură încă necunoscută copiilor; apoi obligăm pe fiecare să o repete. Copiii vin şi o repetă, fiecare cum poate. Corectăm mişcările greşite ale fiecăruia şi facem din nou repetarea exerciţiului. Acum încep a se preciza diferenţierile. După câteva repetiţii, unii au învăţat să facă figura întocmai, alţii persistă să greşească. Apoi, între aceştia care greşesc, ce curioase deosebiri! Unul face figura de fiecare dată alt fel şi totdeauna greşit; altul prinde pentru moment figura întocmai cum ar trebui să fie făcută, dar, la repetare, se abate din nou de la ea; altul alternează în chip neregulat mişcările exacte cu mişcările greşite; în sfârşit, altul apucă să facă de la început figura în mod greşit şi perseverează apoi în acelaşi mod greşit tot restul timpului. Toate aceste deosebiri sunt indicaţiuni precise pentru activitatea viitoare a copiilor noştri. Acel ce face figura în chip deosebit şi totdeauna greşit are în germine versatilitatea caracterului; acel ce prinde repede mişcarea exactă, dar o uită şi repede, este viitorul om totdeauna bine intenţionat, dar totdeauna şi gata să se lase a fi abătut de la intenţiile bune; acel ce alternează între bine şi rău, va fi omul închinat intereselor imediate; în sfârşit, acel ce perseverează în mişcarea greşită cu care începe, este rutinarul, îndărătnicul de mai târziu… Să supunem acum copiii noştri la un exerciţiu mai

greu. Să facem experienţă cu o faptă de voinţă complexă, în care să se găsească toate elementele din care se constituie mai târziu însăşi caracterul lor. Aceste experienţe sunt mai grele fiindcă cer un timp mai îndelungat, dar ele nu sunt imposibile. Sunt şcoli în America în care aceste experienţe se practică în chip obişnuit. Să provocăm fapta următoare: Copiii, aduşi pe rând fiecare, sunt puşi să dea îngrijirile necesare, timp de o jumătate de oră, unui camarad mai mic. Fiecare îşi face, la început, datoria cum poate; noi însă suntem alături şi corectăm ce este greşit. După câteva zile am făcut din copiii – noştri nişte mici pedagogi. Dar ce diferenţă totuşi între ei: aceleaşi ca şi între marii pedagogi! Unul îşi supraveghează îngrijirile şi se corectează continuu; altul a ajuns, după câteva zile, la o rutină pe care o urmează fără abatere; altul se arată în fiecare zi diferit, după dispoziţia momentului… O asemenea experienţă nu ne mai lasă nicio îndoială asupra caracterului pe care îl va avea mai târziu fiecare copil. În zadar vor veni bunele principii şi sfaturile sugerate de cei dimprejur; în zadar copilul nostru va învăţa din carte cum au fost. faptele eroilor şi oamenilor mari ai lumii; dacă în sufletul său n-au găsit răsunet apucăturile bune, nu s-a observat şi nu s-a corectat, toate sunt de prisos. Principiile bune sunt, în cazul său, ca seminţele unor plante pe care natura le pune în zadar pe aripile vântului, să se împrăştie cât mai mult, căci terenul sărac pe care ele cad nu le permite să încolţească.

Asemenea experienţe ne depărtează mult de

experienţele relatate mai înainte asupra animalelor; ele totuşi se bazează pe acelaşi fapt fundamental: pe faptul că omul, ca şi animalul, acumulează dispoziţiile ce le lasă în sistemul său nervos mişcările făcute de organism, şi prin mijlocul acestor dispoziţii[562] dă o direcţie şi un scop activităţii sale viitoare. Cu cât activitatea voluntară devine mai complexă, cu atât devin mai complexe şi imaginile formate din dispoziţiile de mişcare. La animal, din cauza nedezvoltării centrilor nervoşi, aceste imagini devin curând stereotipe; la om, ele păstrează în toată viaţa facultatea de a se transforma şi corecta. Apoi, omul, în deosebire de animal, utilizează mai mult imaginea personalităţii, pe care animalul nu ajunge să şi-o formeze de regulă niciodată. Prin mijlocirea acestei imagini se formează şi caracterul, pe care, de regulă, iarăşi îl tăgăduim animalului.

CAPITOLUL IV

1. – Greutăţile ce întâmpină explicarea caracterului prin imaginile de mişcare. Nesocotirea aspiraţiunilor şi a idealului. 2. –

562 – Influenţa covîrşitoare pe care văzurăm că o au imaginile de mişcare în mecanismul actului voluntar, şi prin acesta în formarea caracterului, a fost recunoscută de ştiinţa psihologiei cu multă greutate. Chiar astăzi sunt încă psihologi care, cu toate că adoptă metodele noi de cercetare şi cu toate că, potrivit acestor metode, sunt convinşi de importanţa elementelor de mişcare în alcătuirea stărilor sufleteşti, cu toate acestea,

Idealul din punct de vedere psihologic. Idealul şi cunoştinţa ştiinţifică. Asemănările şi diferenţele între aceste două. Amestecul idealului în explicarea caracterului. Dezideratele unităţii, armoniei, libertăţii, tăriei caracterului. Ştiinţa nouă şi dezideratele idealului. 3. – Influenţa culturii vechi în formarea idealului. Omul de caracter şi idealul filosofilor vechi. Idealul timpului nou. 4. – Ştiinţa nouă în acord cu idealul timpului nostru. Importanţa elementelor de mişcare din punctul de vedere al idealului nou. 5. – Travestirea imaginii kinestetice în conştiinţa omului incult şi a omului cult. Imaginea iluzie şi imaginea reală a caracterului. Contradicţiile în viaţa practică. Cunoaşterea caracterului la persoanele străine. Cunoaşterea de sine. Educaţia caracterului. Metodele obişnuite. Noua atitudine pedagogică pentru educaţia caracterului. Copilul ca fiinţă activă. Prin lucru să ajungă a şti lucra. Principiile după care se poate influenţa educaţia caracterului. Metoda experimentală. 6. – Puterea sufletească a caracterului. Concluzii. Privire retrospectivă.

În explicarea caracterului şi actelor de voinţă în genere, ei ezită să se refere la aceste elemente de mişcare. Aceste elemente, pe de o parte, le par insuficiente pentru a explica tot fondul caracterului, iar pe de altă parte, explicarea pe care ele o dau lor, le pare că merge alături de aceea ce s-ar aştepta să fie dată. Elementele de mişcare sunt considerate ca nişte elemente prea prozaice şi prea sărace în calităţi sufleteşti pentru a putea da ele singure explicarea unui fapt atât de

important în experienţa de toate zilele cum este acela al caracterului. Elementele de mişcare amintesc prea mult proprietăţile materiei – mişcarea este pentru mulţi o proprietate exclusivă a materiei –, pe când caracterul aminteşte mai mult idealul. În caracter se sintetizează dorinţele şi aspiraţiunile sufletului; se concretizează normele morale de conduită; se concentrează tot ceea ce este prin esenţă contrar proprietăţilor materiei; cum dar s-ar putea explica însuşirile caracterului prin elemente care se leagă aşa de intim cu materia?

Este drept că elementele de mişcare sunt încă insuficient cunoscute de ştiinţa psihologiei de astăzi, şi din această cauză suferă şi explicarea bazată pe ele; dar aci se mărgineşte toată critica ce li se poate aduce. Din insuficienţa cunoaşterei lor, singura concluzie ce se poate trage este că ştiinţa caracterului este acum pe cale de a se constitui, dar nu că este pe o cale greşită. Cu cât se vor cunoaşte mai bine aceste elemente de mişcare, şi, în deosebire, cu cât se vor cunoaşte mai bine condiţiile procesului din care rezultă imaginea kinestetică a personalităţii, cu atât vom avea şi o ştiinţă mai sigură despre caracter. În privinţa aceasta nu este niciun motiv să ne îndoim. Critica de a doua care se face explicării bazate pe elementele de mişcare, aceea care pare în aparenţă ca fiind mai gravă, este în fond şi ea puţin întemeiată. Intimitatea cu proprietăţile materiei şi deci prozaismul şi sărăcia elementelor de mişcare sunt calificative care nu ating valoarea unei explicări ştiinţifice. Explicarea ştiinţifică are

în vedere realitatea faptului, iar nu aparenţa sub care ne place nouă să vedem faptul. Dar şi aşa fiind, intimitatea cu materia nu este deloc o cauză care să condamne elementele de mişcare la sărăcie şi prozaism şi să le excludă de la orişice viaţă comună cu faptele sufleteşti mai complicate. Sunt fapte sufleteşti foarte complicate şi care condiţionează, până la un punct, existenţa caracterului, şi care nu pot să-şi găsească o explicare plauzibilă decât pe baza elementelor de mişcare. Între acestea sunt două mai importante: faptul asocierii unora dintre stările conştiinţei şi faptul transmisiunii prin ereditate a calităţilor de la părinte la fiu. Faptul asocierii stărilor de conştiinţă prin mijlocirea elementelor de mişcare este cunoscut tuturor psihologilor şi este necontestat; unii chiar îl generalizează pentru a face dintr-însul cheia explicării asocierilor de orişice fel. Dar mai decisiv este faptul transmisiunii calităţilor prin ereditate. Această transmisiune, când există, nu se poate explica decât prin mijlocirea dispoziţiilor de mişcare, ce singure se pot continua de la părinte la fiu[563]. În ambele aceste fapte găsim elementele de mişcare ca determinante pentru tot restul proprietăţilor cu care sunt împreunate stările sufleteşti. Elementele de mişcare aduc, pe de o parte, în faptul asociaţiunei, ca stări sufleteşti, diferenţiate în alte

563 Importanţa elementelor de mişcare este aceeaşi, oricare ar fi explicarea ce vom da eredităţii : fie că sunt considerate calităţile ca trecînd de la părinte la fiu, fie că sunt considerate calităţile asemănătoare ale părintelui şi fiului, ca provenind din comunitatea lor de origină.

privinţe, să revină totuşi laolaltă în conştiinţă; iar, de altă parte, aceleaşi elemente asigură ca în viaţa sufletească a copilului să revină stări sufleteşti asemănătoare cu acelea ale părintelui, în amândouă cazurile, stările sufleteşti mai complexe nu-şi explică existenţa lor decât prin mijlocirea elementelor de mişcare. De ce n-ar fi tot astfel şi în explicarea caracterului?

Se nesocotesc dorinţele şi aspiraţiunile sufletului, se nesocoteşte idealul! Iată în adevăr o obiecţiune gravă, dacă ar fi justificată. O ştiinţă a caracterului care să nu dea seamă, dacă nu chiar să şi cuprindă motivele de activitate în vederea idealului, este o ştiinţă necompletă, în cazul cel mai bun!

Să ne oprim dar la această obiecţiune şi să ne lămurim situaţia din toate punctele de vedere. Este ştiinţa ce urmărim noi, în explicarea caracterului, o ştiinţă ce se opune idealului? Mai înainte însă de a răspunde la această întrebare, să vedem mai de aproape în ce raport stă idealul, ca fenomen sufletesc, cu cunoştinţele ştiinţifice, care sunt şi ele, la rândul lor, tot fenomene sufleteşti.

2. – Idealul, din punctul de vedere al psihologiei, are un fond comun cu cunoştinţele în genere; el este, ca şi acestea din urmă, o reacţiune sufletească provocată de experienţă. Sufletul, şi prin aceasta înţelegem funcţiunile complexe ale sistemului nervos, nu oglindeşte în mod pasiv impresiunile ce vin din lumea din afară; activitatea lui nu se compune din suma exactă a impresiunilor primite; *” ci el îşi are viaţa sa

proprie, într-o mare măsură provocată, dar nu şi determinată din impresiunile externe. Impresiunile externe au, mai curând, rolul de a deştepta funcţiunile proprii ale sistemului nervos, adică ale sufletului; funcţiuni care apoi se înlănţuiesc şi se manifestă după legile lor proprii sufleteşti.

Idealul, ca şi oricare concepţie a minţei omeneşti, este, aşadar, produsul elaborat din reacţiunile manifestate de suflet sub provocarea experienţei. Experienţa externă dă ocazia; alcătuirea însăşi vine din suflet şi se explică prin natura şi legile acestuia.

Aşezat la origine pe acelaşi fond comun cu toate celelalte concepţii ale minţei, idealul se desparte însă îndată de acestea prin scopul la care el voieşte să corespundă. Concepţiile cuprinse în categoria cunoştinţelor în genere, este rezultatul elaborării care are ca scop principal adaptarea organismului la mediul extern. Forma cea mai simplă a acestei elaborări este asocierea fără nicio alegere a reacţiunilor provenite din funcţionarea aşa-ziselor simţuri externe: auzul, vederea, tactul etc. Copilul asociază diferitele acte sufleteşti, şi prin aceasta el îşi constituie primele sale cunoştinţe despre lume. Cu dezvoltarea sufletului, asocierile ajung să fie mai alese şi mai puţin sugerate de experienţă, dar totdeauna ele rămân puse în serviciul adaptării. Aşa sunt şi cunoştinţele ştiinţifice în genere. Unele dintre aceste stabilesc asocieri între reacţiuni sufleteşti, care niciodată n-au fost date împreună; cu toate acestea, oricât de distanţate ar fi ele între ele aceste reacţiuni,

împreunarea lor urmăreşte totdeauna acelaşi scop, şi anume: să procure minţei omeneşti un mijloc de a se regăsi cu uşurinţă în mijlocul lumii externe. Cunoştinţele ştiinţifice uniformizează şi organizează impresiunile externe, pentru ca, în urmă, adaptarea individului la mediu să se facă mai cu uşurinţă. Ultimul grad de perfecţiune îl ating aceste cunoştinţe atunci când ele permit individului să prevadă fenomenele din lumea externă; atunci omul poate şi anticipa asupra adaptării.

Pentru a atinge mai cu uşurinţă acest scop, cunoştinţele ştiinţifice lasă la o parte multe elemente din acele care se găsesc înăuntrul reacţiunilor sufleteşti: fac abstracţiune de unele şi se mărginesc cu deosebire la elementele intuiţionale. Elementele intuiţionale, mai mult decât orişicare altele, au proprietatea de a se acomoda cu tendinţa adaptării; şi aceea ce este încă şi mai important, ele se desprind pe fondul sufletului cu mai multă claritate; se memorizează cu mai multă uşurinţă; cu un cuvânt, sunt mai lesne de plămădit în aluatul elaborărilor mintale decât alte elemente, cum ar fi elementele afective, bunăoară. Din această cauză ştiinţa, aproape exclusiv, se foloseşte de elemente intuiţionale.

Idealul urmează unui alt scop. El nu tinde a fi mijlocitorul adaptării individului la mediu, ci mai curând mijlocitorul unei constrângeri exercitată asupra mediului pentru a adapta pe acesta la firea sufletească a individului. Idealul nu se mărgineşte la elementele pur intuiţionale ale reacţiunei sufleteşti, ci el plămădeşte într-însul toate

elementele sufleteşti, pe cele afective, ca şi pe cele intuiţionale. Din contopirea acestor elemente diferite rezultă pentru natura psihologică a idealului două consecinţe mai însemnate. Idealul este, pe de o parte, mai intim legat de firea omenească, a cărei reacţiune el o redă mai integral; dar, pe de altă parte, el este mai impropriu de a lumina cimpui experienţei externe. Cunoştinţa ştiinţifică, ajunsă la perfecţiune, este capabilă să dea inteligenţii omeneşti o perspectivă din care să se poată îmbrăţişa universul întreg, pe când idealul, dimpotrivă, cu cât este mai puternic, cu atât închide mai mult orizontul spre lumea externă. În schimb, idealul dă cunoştinţei omeneşti motivele cele mai puternice de activitate. Cu o imagină poetică, dacă ne este permis să o întrebuinţăm, s-ar putea zice: cunoştinţa ştiinţifică aruncă asupra lumii externe raze reci de lumină – lumină obiectivă –, în reflexul căreia obiectele şi fenomenele naturii apar ca de sine stătătoare, sau ordonate într-un lanţ de succesiune ce nu ţine nicio seamă de existenţa omului; – omul, când vrea să se folosească de aceste obiecte şi fenomene, trebuie să se adapteze lanţului lor de succesiune; pe când idealul aruncă asupra aceleiaşi lumi raze de căldură, care, căzând asupra obiectelor şi fenomenelor naturii, face pe unele mai calde, pe altele mai reci, şi pe toate împreună le pune în dependenţă de însăşi locul din care pornesc razele. În primul caz, la cunoştinţa ştiinţifică, avem perspectiva obiectivă, grija principală este îndreptată asupra obiectelor; în al doilea caz, la ideal, avem perspectiva

subiectivă, grija principală este îndreptată asupra valorii pe care o dăm noi, oamenii, obiectelor lumii. Din această diferenţă fundamentală decurg toate celelalte.

Aceeaşi experienţă stă, aşadar, la originea atât a cunoştinţei cât şi a idealului, dar ce transformare de la una până la cealaltă! în cunoştinţa ştiinţifică, experienţa este redată prin prisma unei conştiinţe în atitudinea obiectivă, pe când în ideal, ea este transformată de aceeaşi conştiinţă până a nu fi de recunoscut. Întruna, în cunoştinţa ştiinţifică, experienţa continuă să servească inteligenţei drept mijloc de control şi verificare, pe când la ideal, ea este redusă în rolul de simplă cauză ocazională; idealul, odată format, trăieşte de sine, timp îndelungat, în ciuda experienţei. Din această împrejurare constatăm şi schimbări mai numeroase în dezvoltarea ştiinţei decât în dezvoltarea idealurilor omeneşti. Iar în ceea ce priveşte dependenţa dintre aceste schimbări şi cultură, constatăm că schimbările de ideal aduc după sine efecte mai adânci. O schimbare de ideal, cum a fost acea petrecută în trecerea de la cultura păgână la cultura creştină, a adus după sine şi o schimbare totală în orizontul ştiinţei.

După constatarea acestei deosebiri dintre ideal şi cunoştinţa ştiinţifică, să revenim din nou la problema caracterului şi, cu aceasta, la obiecţiunea care era în discuţie.

Fenomenele din mediul în care trăim pot, aşadar, trezi în noi două reacţiuni: o curiozitate ştiinţifică, care se împacă de îndată ce reuşim a

întocmi concepte abstracte, în care ni se redă în mod clar dispoziţia şi succesiunea acestor fenomene, şi, al doilea, o reaoţiune mai profundă, legată de afectivitatea noastră, şi, prin urmare, mai personală, prin care luăm oarecum poziţie faţă de aceste fenomene; le valorăm, adică le punem într-o dependenţă de interesele noastre. Dintre aceste două reacţiuni, aceea de a doua este mai primitivă, este aceea care se prezintă în mod natural sufletului nostru; curiozitatea ştiinţifică este un produs tardiv al dezvoltării sufleteşti; ea începe cu fazele mai noi ale culturii omenirii. Reacţiunea mai profundă este aceea care provoacă formarea idealului.

Manifestările sufleteşti ale semenilor noştri, cuprinse în categoria manifestărilor cauzate de caracter, constituie un moment important al experienţei noastre. Mai mult decât multe alte fenomene, ele sunt capabile să trezească în noi cele două feluri de reacţiuni: pe aceea subiectivă, din care se formează idealul, şi pe aceea obiectivă, dezinteresată, din care se alcătuiesc cunoştinţele ştiinţifice. Dintre aceste două, care reacţiune are primul pas? Poate fi vreo îndoială asupra răspunsului? Să vedem.

Nu sunt, între fenomenele mediului înconjurător, altele mai proprii pentru a trezi interesele personalităţii noastre ca tocmai manifestările unui caracter. Aceste manifestări ne silesc să luăm o poziţie faţă de ele şi să le valorăm. Apoi, în acelaşi timp, nu sunt fenomene mai complexe şi mai greu de redat în concepte abstracte ca aceste manifestări. Nicio înlesnire

pentru a le uniformiza şi organiza în fenomene tipice, prin mijlocirea cărora să stabilim, în urmă, legile lor de apariţie. Manifestările caracterului sunt poate cele mai indicate, din punct de vedere teoretic, să constituie clasa fenomenelor la a căror explicare ştiinţifică inteligenţa omenească întâmpină cele mai mari dificultăţi.

Din aceste consideraţiuni este uşor de înţeles pentru ce amestecul idealului a fost aşa de covârşitor în dezlegarea problemei caracterului, înainte de a putea vorbi omul de ştiinţă, şi-a impus omul practic dezideratele sale. Confuzia între aceea ce este realitate şi aceea ce ar trebui să fie ca ideal îşi avea drumul deschis. Caracterul s-a explicat după aceea ce era dorit să fie, iar nu după aceea ce era în realitate.

Activitatea voluntară prezintă inteligenţii omeneşti fenomene complexe, în care cu greu se poate întrezări un fir de unitate. Totuşi fenomenele ei sunt legate de o individualitate fizică, a cărei înfăţişare este unitară! Inteligenţa care observă această legătură este tentată să stabilească o unitate sufletească analoagă unităţii fizice. Tentaţiunea se întăreşte şi mai mult, când acel ce observă reflectează la manifestările sale proprii! Este mai raţional a fi cineva o fiinţă unitară, decât o fiinţă multiplă. Mai raţional, adică mai de dorit. Unitatea împacă cerinţele sufleteşti, şi astfel ea se impune.

De asemenea, experienţa nu ne dă decât foarte rareori ocazia să constatăm armonia între manifestările caracterului. Dar este cu putinţă oare ca această armonie să nu existe? Caracterul,

partea cea mai nobilă a sufletului, şi sufletul, părticică ruptă din divinitate, nu pot fi împreună decât armonice. Idealul triumfă din nou.

De asemenea, experienţa nu ne îndrituieşte deloc să vorbim de o continuitate uniformă în manifestările caracterului cuiva. Cazurile de uniformitate sunt prea des contrazise de cazurile celelalte şi rămân excepţionale. Dar ar fi aşa dorită continuitatea uniformă în manifestările semenilor noştri! în mijlocul acestor manifestări uniforme ne-am regăsi şi noi mai uşor şi am putea chiar să prevedem faptele altora. Idealul are dreptate: caracterele bune, adică bune pentru noi, nu pot fi decât uniforme în toată dezvoltarea lor.

Din aceleaşi motive, un caracter bun trebuie să fie dintr-o bucată, un bloc de granit. Asemenea blocuri se pot evita, când nu se pot pune direct în serviciul nostru; mai greu de evitat şi de servit sunt caracterele complexe şi neformate dintr-o bucată. Morala socială, adică utilitatea socială, a simţit bine diferenţa, şi ea nu poate avea decât dreptate cu dezideratul său: caracterul să fie dintr-o bucată!

Cu toată uniformitatea, armonia şi unitatea, caracterul trebuie să stea apoi şi într-o legătură cu libertatea. Experienţa ne dovedeşte, în fiecare moment, contrariul, dar idealul triumfă din nou. Caracterul, scriu cei mai serioşi filosofi, pune pe om în contact cu lumea „inteligibilă”, unde domneşte libertatea morală. Putem noi oare să dorim sclavajul altuia, când acest sclavagiu se poate întinde şi asupra noastră?

Toate aceste dorinţe care se impun sufletului

omenesc şi care îşi au valoarea lor, căci ele constituie acel ce care aţâţă activitatea omenească – acel Arnuovpyôc de care ne vorbesc poeţii elini –, găsesc în faţa lor începuturile unei ştiinţe d-abia în formaţiune. E lesne de prevăzut de ce parte va fi biruinţa. Ştiinţa caracterului a fost obligată să primească dezideratele idealului drept norme şi să se mulţumească în rolul de avocat al acestor deziderate. Aceea ce era dorit ca ideal, intra în esenţa lucrului, şi aceea ce intra în esenţa lucrului, implica în sine realitatea. Ştiinţa caracterului, până acum de curând, urma dar, întru totul, metoda filosofiei raţionaliste, a cărei ilustraţie clasică o găsim în *Etica* lui Spinoza. Întocmai cum pentru acesta aceea ce este raţional trebuie să şi existe – „Per *cauzam sui intelligo id, cujus essentia involvit existenţiam*" –, aşa şi pentru psihologi, dezideratul intră în esenţa caracterului, şi esenţa implică de sine şi existenţa.

Dar atunci ştiinţa cea nouă a caracterului este, din principiu, o vrăjmaşe a deziderateloг puse de ideal?

Câtuşi de puţin. Asupra acestui punct tocmai ţinem să ne lămurim.

În primul rând: idealul nu este totdeauna acelaşi; el este susceptibil de evoluţie ca toate bunurile sufleteşti. Negreşit, evoluţia idealului este mult mai înceată decât evoluţia ştiinţei abstracte, şi din această cauză mulţi nici nu o observă. Apoi, pe lângă că este înceată, evoluţia idealului nu se poate despărţi în epoci bine limitate, cum se poate despărţi şvoluţiunea ştiinţei. Istoricul nu poate fixa cu uşurinţă când a

încetat o formă a idealului şi când a început alta. Între aceste forme există o tranziţie lentă, imperceptibilă. Ivirea unei forme nouă de ideal nu împiedică pe cele vechi să persiste. În mijlocul unei societăţi pot trăi, de multe ori alături, deosebite forme ale aceluiaşi ideal. Evoluţia ştiinţei este mai repede şi împărţită în epoci mai bine definite. Este, desigur, şi la ştiinţă greu să se ştie cu precizie în ce an începe acreditarea unui nou postulat ştiinţific sau a unei noi metode ştiinţifice, dar dacă se renunţă la fixarea anume a anului, şi istoricul se mulţumeşte cu epoci mai lungi, de 10, de 50, de 100 ani, atunci” fixarea este cu putinţă. În evoluţia ştiinţei, un postulat sau o metodă, odată recunoscute ca eronate, cu greu se mai pot menţine în practica cercetătorilor; în evoluţia idealului, stau lucrurile altfel. Forma învechită a unui ideal poate totdeauna găsi partizani. În lumea valorilor ideale – ştie foarte bine istoricul –, divinităţile cele mai diferite pot avea altarele lor în acelaşi timp, pe când în lumea experienţei ştiinţifice, această posibilitate este de regulă exclusă.

Prin urmare, ştiinţa cea nouă poate fi vrăjmaşe unui anumit ideal, şi nu oricărui fel de ideal. Dacă ea este vrăjmaşe unui ideal învechit, putem noi oare să-i facem vreo vină?

Am întâlnit mai sus câteva deziderate: unitatea, armonia, uniformitatea, tăria de bloc etc. Sunt aceste, ca deziderate ale idealului, izvorâte din cultura prezentului, sau îşi au rădăcinile lor în cultura trecutului? Dacă sunt ale trecutului, care sunt noile deziderate ale idealului prezent?

Iată la ce trebuie să răspundem, înainte de a ne pronunţa asupra ştiinţei celei noi. forţa; îşi dimpotrivă: faptele care sunt unitare pentru cel ce le făptuieşte, ne par nouă, care avem interese contrarii, ca incoerente. Şi tot astfel cu celelalte însuşiri ce dăm caracterului. Armonia, libertatea, tăria se judecă într-un fel din punctul de vedere al făptuitorului, şi într-alt fel din punctul de vedere al privitorului. Prin urmare, noi motive de restrângere în numărul oamenilor care pot întrupa caracterul nostru ideal. Apoi, din cei rămaşi, trebuie să mai excludem pe inculţi şi pe cei bolnavi, fiindcă aceştia, din cauza constituţiei lor sufleteşti, nu pot îndeplini condiţiile cerute. Dacă ar fi să fim riguroşi, ar trebui să excludem şi aproape unanimitatea femeilor, din cauza dispoziţiilor lor opuse tăriii de bloc… Câţi mai rămân? Foarte puţini, negreşit. Din aceşti puţini, să căutăm acum a ne înfăţişa unul ca pe reprezentantul tipului perfect. Dintre artişti nu-l putem lua: artiştii, potrivit firii lor, sunt caractere multiple. Dintre industriaşi, mai puţin: industriaşii sunt suflete impresionabile de curentele vremii. Dintre oamenii de ştiinţă, iarăşi nu: oamenii de ştiinţă, dacă expun ideile lor publicului, nu expun tot aşa de făţiş şi faptele lor. Dintre ceilalţi profesionişti? Mai toţi îşi au faptele determinate de logica profesiunii lor. Rămân totuşi câteva profesiuni care pot procura exemplare în felul celui ce căutam. Aşa’s. ex. politica; şi politica în anumite condiţii. Politica care s-ar face în forul public, acolo unde omul s-ar arăta complet aceea ce este, vorbind şi luând hotărâri, aceasta ar fi o

profesiune foarte potrivită. Apoi, pe lângă aceasta, ar mai fi profesiunea de predicator şi moralizator public, profesiune care pune pe om în luptă mai mult cu frământările sufleteşti închipuite, decât cu frământările reale! Altă profesiune care să dea o ilustrare caracterului nostru nu mai vedem... Totuşi, pare că acest tip stă undeva în amintirea noastră! Nu ne înşelăm deloc: el stă în amintirea ce păstrăm de la cultura lumii vechi. Omul nostru ideal este idealul filosofilor din şcoala lui Socrate şi din şcoala stoicilor, pe care l-a împrumutat apoi şi apostolii umanismului modern! Acum înţelegem de ce el se potriveşte aşa de puţin cu profesiunile lumii moderne şi de ce trebuie să-l căutăm în forul politic; el e copia idealului pe care îl aveau înaintea lor vechii filosofi. El este liberul cetăţean atenian sau roman, care păşeşte spre for cu pas regulat şi liniştit; care vorbeşte şi hotărăşte conform unor norme de mai înainte stabilite* şi bine cunoscute de toată lumea; care nu-şi agită sufletul, cum nu-şi agită nici hlamida sau toga de pe corp, nevoind să ofere privitorilor un spectacol dizarmonic; care repetă uniform, cu aceeaşi nobleţă de sentiment, drumul său spre for, precum şi vorbirea şi votarea tradiţională; care nu se pleacă la şoaptele interesaţilor şi are tăria de granit în toate împrejurările, adică în toate împrejurările politice. Acest ideal ne este o veche cunoştinţă. Umaniştii l-au modificat puţin, dar în esenţă el a rămas acelaşi. El ne este aşa de bine cunoscut, că îl putem chiar reconstitui logiceşte, ca pe un silogism aristotelic. Omul nostru ideal are un suflet substanţial, împreunat cu anumite

însuşiri fundamentale: unitatea, armonia, simplitatea, în înţelesul de nevariabilitate şi continuitate uniformă. Aceste însuşiri, atribute ale substanţei, sunt, cu substanţa însăşi, rupte din divinitate. De aceea ele atrag cu dânsele şi libertatea, adică emanciparea de sub condiţiile vieţii. Omul de caracter este imaginea divinităţii pe pământ; el este un mic creator… Faptele sale nu pot fi rezultate din condiţiile obişnuite ale mişcărilor organice, ci ele se amestecă între aceste din urmă, fără să aibă aceeaşi explicare ca el! Este mulţumitor un asemenea ideal?

Ştiinţa veche, care urmărea mai mult să satisfacă plăcerea contemplării dezinteresate, putea răspunde afirmativ; ştiinţa nouă însă nu. Ştiinţa nouă voieşte să dea omului motive de activitate şi motive potrivite lumii aşa cum este, iar nu aşa cum ar fi de dorit să fie. Din această cauză ştiinţa cea nouă este vrăjmaşa deziderateloramintite mai sus; nu fiindcă ea este vrăjmaşă idealului în genere, ci fiindcă deziderateleamintite mai sus sunt expresia unui ideal vechi, şi ca atare sunt o piedică pentru idealul cel nou. Idealul cel nou nu poate fi luat din sfera atribuţiunilor substanţialităţii sufletului, cu toată înrudirea lor cu divinitatea, ci din sfera realităţii – actualităţii – sufletului; căci numai din această sferă, când este ieşit, el poate să fie un germene de progres pentru cultura timpului. Ştiinţa timpului trebuie să fie în acord cu idealul cel nou, şi prin aceasta *ipso facto* în vrăjmăşie cu idealul cel vechi.

4. – Acum ne explicăm de unde pornea critica ce se aducea noii teorii a caracterului. Sugestiunea exercitată de idealul cel vechi este încă puternică în sufletul contemporanilor noştri. Substanţialitatea sufletului preocupă încă pe mulţi; şi dimpreună cu această substanţialitate preocupa pe mulţi soarta pe care o vor avea aspiraţiunile nobile şi idealul. Este teamă că aceste aspiraţiuni nobile şi idealul să nu piardă prin studiul prea minuţios al fenomenelor materiale şi prin apropierea acestora de domeniul sufletesc. În special în rezolvarea problemei caracterului este teama de a se înjosi cu dinadinsul nivelul moral al omenirii şi a se tăia orice legătură a acesteia cu divinitatea. Căci în această legătură stă, la urma urmelor, puterea sufletească a omului, după părerea multora, astăzi ca şi în trecut. Dezideratele pe care le-am văzut mai sus nu sunt, în fond, decât exprimarea dorinţei tacite pe care o are omul de a se vedea în faptele sale asemănat divinităţii. Divinitatea are o voinţă puternică, dar în acelaşi timp şi uşor de aservit scopurilor omeneşti. Pentru o asemenea voinţă nu pot fi găsite însuşiri mai bune decât cele arătate: unitatea, armonia, uniformitatea, libertatea etc. Lumea veche, cu deosebire, avea destule njotive pentru a dori asemenea însuşiri în voinţa oamenilor politici. De această voinţă depindea în bună parte liniştea societăţii vechi. Dar în zilele noastre, dispărut-au oare cu desăvârşire aceste motive?

Este surprinzător totuşi că idealul cel vechi s-a menţinut un timp aşa de îndelungat în stima

majorităţii oamenilor de ştiinţă. El contrazice, în aceea ce priveşte explicarea caracterului, nu numai experienţa de toate zilele, dar el contrazice şi dezideratele unui alt ideal, care îşi are şi el aplicaţia sa în domeniul voinţei şi caracterului omenesc. Acest ideal contrazis este acela al perfecţionării caracterului; ideal care s-a afirmat întrucâtva chiar din timpurile culturii vechi. Potrivit acestui ideal, caracterul nu precedă, ci urmează faptelor, şi el se perfecţionează pe măsură ce faptele devin mai complexe şi mai conştiente. În spiritul acestui ideal, omul de adevărat caracter este omul format şi susţinut de propria experienţă, în urma încercărilor şi frământărilor sufleteşti avute în cursul vieţii.

Şi mai surprinzător, apoi, că vechiul ideal a trecut, dimpreună cu cultura umanistă veche, în cugetarea modernă, fără a se resimţi prea mult de obstacolul pe care el îl găsea în însăşi filosof ia creştinismului. Filosofia creştinismului a făcut o demarcaţiune profundă între însuşirile voinţei divine şi însuşirile voinţei omeneşti; a păstrat pentru voinţa divină idealul perfecţiunii absolute, şi a lăsat omului idealul perfecţiunii relative, adică a perfecţiunii care se câştigă treptat, prin mijlocirea faptelor. Potrivit acestei filosofii, idealul cel vechi, care era idealul perfecţiunii absolute, devenea incompatibil cu caracterul personalităţii omeneşti. Cu toate acestea, el s-a menţinut; atât sunt încă de puternice rădăcinile culturii antice în mentalitatea contemporanilor noştri!

Este poate vremea să părăsim cultul idealului vechi, şi cu aceasta să pierdem obiceiul de a mai

repeta asupra caracterului teoriile ce izvorăsc din premisele filosofiei eline. Puterea sufletească, cei vechi o căutau în analogiile pe care le-ar fi având substanţa sufletului nostru cu substanţa divinităţii; noi, cei noi, o căutăm în însăşi legile de succesiune ale fenomenelor sufleteşti şi în conştiinţa ce avem despre aceste legi. Idealul vechi nu ne mai poate mulţumi. Avem nevoie de un ideal nou; un ideal în care să se sintetizeze aspiraţiunile lumii moderne – lumii viitoare –, aspiraţiuni îndreptate spre fapte, iar nu spre contemplaţiune; avem nevoie de un ideal care să ne simbolizeze formarea şi perfecţionarea ca un act de cucerire, iar nu ca un act de dărnicie venit din partea divinităţii. Acest ideal nou este de pe acum în atmosfera morală a culturii europene, şi el se impune din ce în ce mai mult. Este caracteristic, în această privinţă, cât. de des auzim cuvântul de „voluntarism" în filosofia contemporană!

Faţă de acest nou ideal, cum stă ştiinţa noastră despre caracter? Este ea tot aşa de vrăjmaşă cum părea a fi faţă de idealul vechi?

Negreşit că de vrăjmăşie nu poate fi vorba. Imaginile de mişcare* care par unora aşa de prozaice şi de sărace în calităţi sufleteşti, sunt totuşi elementele indispensabile care ne ajută să înţelegem pe deplin importanţa caracterului în viaţa practică. Explicat pe baza acestor elemente, caracterul ne apare ca fiind strâns legat nu numai de dispoziţiile spiritului nostru, ci şi de dispoziţiile corpului nostru; el ni se arată ca fiind lanţul cel mai întins, de cauzalitate, pe care-l prezintă sufletul: un lanţ care cuprinde în sine fenomenele

cele mai variate, pe cele spirituale, ca şi pe cele materiale. Cele două capete ale acestui lanţ sunt constituite din elementele de mişcare. Mişcările spontane sau reflexe ale corpului sunt primele cauze care aduc diferenţierea corpului, ca organism, înăuntrul mediului material al lumii externe; iar mişcările conştiente ale aceluiaşi corp, sub înrâurirea voinţei, sunt primele cauze de diferenţiere, ale omului, ca persoană, în mijlocul semenilor care îl înconjoară. Aceste elemente constituie dar, pe de o parte* elementele de contact ale omului cu materia, şi de altă parte, ele sunt elementele din care rezultă diferenţierea individualităţii lui şi, prin aceasta, afirmarea personalităţii lui. Ştiinţa nouă, luându-le ca bază în explicarea caracterului, serveşte dar adevărului şi aspiraţiunilor lumii moderne, aspiraţiuni care se îndreaptă înspre cucerirea personalităţii depline, prin mijlocirea stăpânirii câştigate asupra puterilor materiei.[564]

tru a da o descriere în conformitate cu cerinţele sistemelor de filosofie. Caracterul consista când în totalitatea, când în o parte a dispoziţiilor sufleteşti; când în dispoziţiile sufleteşti de orice natură, când în o anume specie de dispoziţii sufleteşti; când era un fond latent şi neschimbat, din care decurgeau faptele voluntare în chip logic, când era o modalitate a voinţei, care se schimba după schimbările voinţei; când era

564 – Caracterul, în vechea psihologie, era o entitate în care se grămădeau însuşirile cele mai contradictorii, fiindcă, de fapt, nefiind o metodă sigură de cercetare, aceste însuşiri erau alese la întîmplare, pen-

ieşit din experienţa ancestrală, când era din experienţa vieţii individului etc., după cum cerea sistemul filosofic al timpului de la care se împrumuta ipoteza fundamentală. Psihologia nouă, eliminând ipotezele filosofice, este obligată ca, prin metodele sale proprii, să dea o cunoştinţă exactă despre procesul formării caracterului, fiindcă în acest proces se găsesc momentele esenţiale, care vor fi apoi rezumate în definiţiunaa caracterului. Psihologia cea nouă nu poate descrie caracterul decât arătându-l, în acelaşi timp, cum se formează. Am văzut în ce consistă acest proces, de formare. Mişcările corpului nostru sunt cauzele, nu numai a efectelor care se împrăştie în lumea materială externă, ci şi a unor efecte care se restrâng asupra sufletului nostru: adică asupra sistemului nostru nervös central; mişcările au efecte centrifugale şi centripetale. Acestea din urmă formează imaginile de mişcare sau kinestetice, care devin veriga indispensabilă în lanţul mecanismului voluntar. Orice mişcare nouă nu se execută decât prin mijlocirea imaginii de mişcare formată din impresiunile lăsate de vechile m: scări executate de corp; întocmai, de altfel, cum orişice intuiţie vizuală nouă a obiectelor ce stă înaintea ochilor nu se formează decât prin mijlocirea imaginilor memorate în centrii noştri nervoşi de pe urma obiectelor văzute anterior. Mişcarea cea nouă poate fi provocată de o senzaţie sau de un gând nou, dar ea nu se execută decât dacă senzaţia sau gândul nou găsesc în centrii de asociaţiune o imagine kinestetică corespunzătoare, sau mai multe imagini

kinestetice elementare din care se poate compune imaginea necesară; trecerea directă de la senzaţie sau gând la mişcare este cu neputinţă. Între imaginile de mişcare care fac posibil mecanismul voluntar, un loc însemnat îl ocupă imaginile formate din mişcările întregului nostru corp, imaginile kinestetice de la întreaga persoană. Acestea sunt indispensabile în actele de voinţă mai complexă, în actele aşa-numite manifestări ale caracterului. Imaginile kinestetice ale persoanei se contopesc treptat şi se pot reduce chiar la una singură, care joacă apoi rolul fundamental în constituirea caracterului cuiva. Caracterul unui om se contopeşte de fapt cu imaginea kinestetică \ persoanei pe care acest om a obţinut-o din faptele sale anterioare. Fiecare om urmează linia de conduită pe care o indică această imagină. Omul cult, ca şi omul incult, îşi au logica faptelor strict determinată de imaginea persoanei lor kinestetice. Fiecare îşi inventează şi îşi selectează motivele raţionale de activitate, după cum motivele se potrivesc sau nu acestei imagini.

„Vor jedem stent ein Bild des, was ei werden soll;

Solange ei das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.”[565]

Această imagină kinestetică, formată din mişcările corpului nostru, este o imagină care, deşi determină activitatea noastră viitoare, totuşi, de regulă, ea nu ocupă forul conştiinţei noastre; ea rămâne sub pragul conştiinţei luminoase, şi din

565 Ruckert, Angereihte Perlen.

această cauză este travestită de mentalitatea noastră în toate chipurile. Omul incult o înlocuieşte adeseori cu o imagină de natură vizuală. „Haina face pe călugăr”, „omul se judecă după haină”, „vrednicia se cunoaşte după port”, „ori vorbeşte cum ţi-e portul, ori te poartă cum ţi-e vorba” etc., sunt maxime populare în care se rezumă încrederea de a vedea între fapte şi înfăţişarea vizuală a persoanei o potrivire completă. Sunt mulţi chiar care aşteaptă de la schimbarea în îmbrăcăminte şi o schimbare în fapte. Între aceştia, în prima linie, toţi partizanii portului de uniformă, la preoţi, la militari, la magistraţi, la avocaţi etc. „Cinsteşte-ţi haina”, adică fii consecvent normei de conduită ce ar trebui să fie în potrivire cu haina! Negreşit, este şi portul hainei de un oarecare ajutor pentru susţinerea unei norme de conduită; dar de un ajutor slab, foarte slab. Înţelepciunea populară, fără să-şi dea seamă de contradicţie, revine, de altfel, prin alte maxime, la o teorie mai conformă adevărului. „Haina nu face pe călugăr”. „Lupul îşi schimbă părul, năravul ba”. „Nu te uita la haină”, zice mai des proverbul. Apoi, cu indicaţiuni şi mai precise încotro trebuie căutat adevărul, tot proverbul zice: „După lucru se cunoaşte meşterul”. Francezul: „En *forgeant on devient forgeron*”, „Meşterul se cunoaşte la lucru”. „Fapta bună nu moare”. „După fapte se cunoaşte omul” etc.

Travestirea imaginii kinestetice se continuă şi în conştiinţa omului cult. Aceasta o înlocuieşte cu figuri create de artă, de istorie sau de morală.

Fiecare se crede că are caracterul care corespunde imaginii pe care raţionamentul o consideră simpatică sau cu prestigiu. Unul se crede blând, altul cur agi os, altul drept, altul generos etc., după cum este şi figura eroului favorit. Cu câteva maxime alese din morala timpului, omul cult se ajută apoi pentru a-şi completa şi mai bine iluzia despre sine. Dar în cursul vieţii vin, din nenorocire, şi ocaziile în care iluzia se sfâşie şi dispare. Acel ce se credea blând ca Iisus constată că într-un anume moment al vieţii, într-un moment decisiv, a avut o mişcare crudă şi rea! Cum a fost aceasta cu putinţă? Acel ce se ţinea curagios ca un cezar, într-o clipă, surprins de evenimente, a fost mai fricos ca un iepure! Cum a fost şi aceasta cu putinţă? Tot astfel se întâmplă şi cu cei drepţi, şi cu cei generoşi etc. De unde aceste contradicţii zguduitoare? se întreabă acei în cauză. „Pare că nu mă mai cunosc”; „pare că sunt altul”; „cum se poate să fi fost aşa!”; „am fost târât d împrejurări”; „am fost târât de patimi”; „mi-am pierdut minţile” – constată şi sq scuză acei cei ce se pun prin fapte în contradicţie cu imaginea ce şi-o făcuseră despre ei înşişi. Dar adevărul este şi mai tragic pentru aceştia. În acele clipe de contradicţie nu pare numai, ci s-a descoperit în adevăr fondul caracterului lor real, acela care, în restul timpului, stă acoperit de imaginea înşelătoare a cunoştinţei, în aceste momente decisive, imaginea kinestetică reală a reuşit să alunge iluzia din conştiinţă. Sunt şi cazuri contrarii, din norocire; când fondul ascuns al caracterului este mai bun decât

imaginea pe care şi-o făcuse conştiinţa despre el. Un oarecare trecea în ochii tuturor, şi în ochii săi chiar, drept un om fără iniţiativă, dar în momentul hotărâtor se miră el singur cum a fost de curagios şi de gata să înfrunte pericolul; un altul făcea paradă de egoism, şi la cea dintâi ocazie, când vede pe cineva căzând în apă, se aruncă, fără să judece, după dânsul pentru a-l salva cu riscul vieţii sale; un altul, plecat cu hotărârea să comită un rău în contra unui rival, în momentul decisiv şovăieşte şi ocoleşte strada în care acesta stă; un altul, cu convingeri teoretice diametral opuse ordinii sociale, când dezordinea socială se produce în adevăr, este cel dintâi înrolat în rândul celor ce vor să o potolească; un altul, în sfârşit, fără a avea vreo pregătire specială şi fără ca să-l bănuiască nimeni, la cea dintâi cunoştinţă ce face cu o ocupaţiune nouă, cu arta, bunăoară, se trezeşte cu entuziasm şi este răpit de la vechile sale ocupaţiuni pentru a urma noii sale vocaţiuni etc., şi aşa în multe cazuri. A fost, în toate aceste cazuri, îngerul cel bun acela care a determinat fapta bună în ciuda imaginii din conştiinţă, şi a fost, în cele precedente, demonul cel rău? Nu, desigur. Atât fapta bună cât şi fapta rea sunt izvorâte din fondul însăşi al caracterului şi ele sunt, pentru conştiinţa celui în cauză, ca fulgerele care vin. Şi luminează adâncul unui abis.

Din faptul acestei travestiri obişnuite, în care se găseşte fondul real al caracterului omenesc, rezultă, pentru viaţa noastră practică, câteva învăţăminte importante. Primul este: nu-ţi face iluzie că cunoşti caracterul semenului tău, pe cât

timp n-ai avut ocazie să-l vezi trecând prin momente hotărâtoare în viaţă. Din înfăţişarea cum se arată omul de toate zilele, în mijlocul convenienţelor făurite de cultura timpului, nici nu bănuieşti măcar cum este caracterul lui real. Cele mai afectuoase maniere se pot împrumuta de bun şi de rău cu aceeaşi uşurinţă cu care se împrumua şi o îmbrăcăminte. Un surâs amabil este un garant, în acelaşi grad de nesigur pentru bunătatea de suflet a cuiva cum este şi bunătatea mănuşilor pe care acesta le poartă. Politeţea, cu deosebire, este o haină de vizită, şi nicidecum o expresie a sufletului. Acest adevăr îl cunosc prea bine popoarele cu o cultură veche. Japonezii îşi fac o datorie din politeţea de a avea surâsul pe buze. Europenii sunt pe cale să-i urmeze.

Al doilea învăţământ practic se referă la cunoaşterea de sine. Tot aşa de greu ajungem la cunoştinţa caracterului nostru propriu, cum ajungem la cunoştinţa caracterului de-aproapelui nostru. Imaginea formată din mişcările anterioare ale corpului, aceea care constituie fondul caracterului, nu se aduce după voie în lumina conştiinţei, pentru a fi observată şi analizată. Elementele acestei imagini sunt în mare parte inconştiente, şi din această cauză unitatea care le împreună nu se poate examina în întregime prin introspecţiune internă. Această imagină hi se dezvăluie nouă numai din manifestările sale, şi anume, din manifestările care au loc în clipele hotărâtoare ale vieţii. Întocmai cum cunoaştem un fenomen ce se desfăşură în lumea externă, cu aceleaşi mijloace ajungem să ne cunoaştem şi

mecanismul caracterului nostru. Nu introspectiv, ci prin experienţa vieţii ne descoperim noi pe noi înşine ce suntem. Aceia care n-au capacitatea să-şi observe şi să-şi înţeleagă experienţa proprie, nu ajung să se cunoască chiar deloc; ei trăiesc cu iluzia pe care le-o dă imaginea împrumutată din mediul culturii timpului.

Cu acest învăţământ se leagă şi un al treilea, relativ la educaţia caracterului. Pedagogii contemporani au o predilecţie pentru educaţia caracterului; ei o consideră astăzi aproape ca primul punct din programul educaţiei în genere. „Să cultivăm inima copilului mai mult decât mintea lor", „să cultivăm caracterul înaintea inteligenţii"; „să pregătim oameni de fapte bune, şi nu atât de vorbe bune", „să nu uităm că instrucţia, cea mai superioară chiar, este un mijloc pe care îl punem la dispoziţia caracterului, şi după cum acesta este format, se va face o bună sau o rea folosinţă de instrucţie"; „decepţia produsă pe alocuri de şcoala modernă se datorează faptului că s-a insistat prea mult în şcoală asupra formării inteligenţii şi s-a neglijat formarea caracterului" etc.; acestea şi multe alte afirmări ca acestea sunt ca o monedă curentă în toate discuţiile pedagogice ale timpului nostru. Toţi pedagogii sunt de acord a pune preţ pe valoarea caracterului în viaţa de mai târziu a elevului. Dar pedagogii nu se pot înţelege asupra mddului cum trebuie procedat pentru a ajunge la formarea caracterului. Cei mai mulţi, deşi îşi dau seama de importanţa pe care o au imaginile kineste. tice în mecanismul voinţei în genere, şi prin urmare şi în

manifestarea caracterului, totuşi stau la îndoială să facă din cultivarea acestor imagini baza caracterului şi străduinţelor lor pedagogice. De la aceasta ai opresc mai ales două motive. Unul este nesiguranţa cunoştinţelor psihologice despre imaginile kinestetice. Pedagogii nu găsesc înaintea lor o teorie bine lămurită care să le lumineze calea; ci, dimpotrivă, ei se găsesc înaintea unei controverse pe care psihologii însăşi caută d-abia acum să o rezolve. Acest motiv însă devine din ce în ce mai slab cu cât se ridică ştiinţa pedagogiei. Pedagogia viitorului va fi, probabil, judecând după curentele ei de astăzi, nu numai arta educaţium\ ci şi ştiinţa educaţiei; inconsecinţă, pedagogul de mâine nu va aştepta pe de-a gata adevărurile psihologice, ci va fi alături de psiholog în descoperirea lor. Acest motiv poate fi, aşadar, trecut cu vederea. Rămâne cel de-al doilea, următorul, care este, cu deosebire, de natură să fie ascultat de pedagogul de mâine, cum este şi de cel de astăzi. Imaginea kinestetică din mecanismul voluntar am zis că este lipsită de calitatea de a putea fi adusă după. voie în cercul luminos al conştiinţei şi ea se dezvăluie intermitent şi numai în momente hotărâtoare, atât pentru cel din afară, cât şi pentru individul însuşi, căruia ea aparţine: aci stă toată dificultatea. Pedagogul este ţinut să dea educaţia în anumite limite: în limitele pe care le impune organizaţia şcolii; şi, potrivit acestor limite, el se găseşte într-o situaţie din care nu numai nu poate influenţa asupra formării imaginilor kinestetice ale copilului, dar nici nu poate măcar să le cunoască

pe acestea cu exactitate. Timpul şcolii ocupă numai o parte din viaţa elevului, şi în regulă generală numai partea în care activitatea acestuia este constrânsă, adică artificială. Mişcările spontane ale personalităţii copilului, atitudinea, înclinaţiunile lui profunde etc., toate acestea scapă de obicei privirilor pedagogului. Un elev rânduit şi conştiincios în lucrările ce le face în orele de şcoală dă aparenţa unui caracter tenace pentru mai târziu, şi pedagogul îl notează în consecinţă; dar pedagogul nu vede că acelaşi elev, în orele libere, care sunt şi cele mai numeroase, este lipsit cu totul de iniţiativă. Pedagogul are în vedere rânduiala şi sârguinţa elevului din timpul activităţii sale artificiale; el nu vede până în adâncul sufletului elevului său. El se mulţumeşte cu ceea ce vede în viaţa convenţională şcolară, atunci când lucrările şi manifestările elevului său sunt în mare parte selectate şi determinate de ordinea cerută de organizarea şcolii. Pentru a fi în măsură să privească până în adâncul sufletului elevului său, pedagogul ar trebui mai întâi să aibă posibilitatea a urmări pe elev şi în activitatea se extraşcolară, acolo uţide sufletul acestuia se dezvăluie mai complet; să poată observa atitudinea şi mişcările persoanei elevului în momente hotărâtoare; să se convingă dacă elevul notat în şcoală cu nota cea mai bună la conduită este, de regulă, tocmai elevul care are şi mişcarea cea mai bună într-un caz de grea cumpănă; cu un cuvânt, pedagogul ar trebui să lărgească organizaţia şcolii sale până a o confunda cu însăşi şcoala vieţii! Dar aci stă tocmai greutatea. Pentru

studiarea şi cultivarea caracterului în aceste condiţii, ar trebui, atunci, de fiecare elev câte un pedagog. Este aceasta cu putinţă? Numai într-un caz, şi anume: tind pedagogul şcolii ar găsi în fiecare părinte de elev un înlocuitor al său pentru activitatea extraşcolară. Dar un aşa caz este, pentru timpurile noastre, un deziderat puţin realizabil! Părinţii elevilor din timpul nostru n-au timpul necesar pentru o asemenea ocupaţi une; sau, când îl au, ei nu văd, sau nu vor să vadă, mişcările copiilor lor aşa cum sunt ele, ci aşa cum vanitatea lor de părinte le face să fie: ei se cred datori să spună numai bine de progenitura lor.

Acum înţelegem pentru ce pedagogii de astăzi nu stăruiesc să facă educaţia caracterului pe baza pe care le-o indică teoria imaginilor kinestetice. Aceste imagini nu ocupă forul conştiinţei elevului; şi, prin urmare, asupra lor elevul nu poate fi întrebat; întâmplările vieţii le dezvăluie accidental. Cum întâmplările vieţii însă, în organizarea şcolii de astăzi, depăşesc timpul de observaţie al pedagogului, cunoştinţa imaginilor kinestetice rămâne neprecisă şi, prin urmare, nu poate servi ca bază pentru educaţia caracterului. Pedagogul, în lipsa acestei cunoştinţe, se mulţumeşte să întărească prin sfaturi şi prin exemplificări luate din cultura timpului vreo imagină de natură raţională. Aceasta se recheamă după voie în conştiinţa elevului, şi asupra ei se poate discuta în orele de morală. „Aţi văzut cum făptuieşte un om de caracter, aşa să faceţi şi voi, elevii, în viaţă”: încheie pedagogul. Consecinţele practice ale acestei educaţii le ştim cu toţii;

pedagogii în primul rând. Dacă se vorbeşte cu atâta insistenţă de educaţia caracterului, aceasta este o probă că educaţia caracterului se face încă prea puţin până acum! în această privinţă, pedagogii nici nu-şi ascund pesimismul. Ei se aşteaptă ca şi cele mai sigure promisiuni date în timpul şcolii să fie uitate, mai în urmă, în cursul vieţii…

Ce este atunci de făcut? Cum să ajungem a pune la baza educaţiei caracterului cunoştinţa imaginilor kinestetice, prin ajutorul cărora să ne dirijem apoi şi influenţa noastră asupra sufletului elevului? Un singur răspuns la aceste întrebări. Dacă nu putem să întindem organizaţia şcolii asupra vieţii reale şi întregi a elevului, atunci să introducem viaţa reală şi întreagă a elevului în organizaţia şcolii, adică, să dăm elevului, chiar în şcoală, posibilitatea ca să se dezvăluie până în adâncul sufletului lui; să fie, chiar sub privigherea educatorului, un om întreg, aşa cum va fi mai târziu. În vederea acestui scop, să considerăm copilul ca fiinţă activă, nu receptivă, să schimbăm cu desăvârşire atitudinea noastră pedagogică faţă de el. Elevul să înveţe nu privind cu ochii la aceea ce facem noi, ci să înveţe din efectele faptelor sale însăşi; să înceapă a se cunoaşte chiar din şcoală ca fiinţă întreagă, socială, şi nu ca o fiinţă trunchiată, potrivită unei vieţi convenţionale. Întocmai cum el învaţă a vorbi de mic, corectându-şi şi adaptându-şi treptat imaginile de articulaţiune la imaginile acuztice verbale, tot aşa să înveţe în şcoală a-şi adapta fapta la cunoştinţa teoretică. Să experimenteze el însuşi, în orele de

şcoală, toate cunoştinţele pe care le învaţă. Prin experienţa lui proprie să cunoască legile fizice ale naturii externe, precum şi legile sufletului. Prin lucru să ajungă a şti lucra. „*En forgeant on devient forgeron*”. Să iasă din şcoală cu deprinderi formate în tot genul de activitate, căci atunci va ieşi şi om cu caracter format; caracterul se formează în acelaşi timp cu adaptarea mişcărilor sale sub imaginea kinestetică a întregului corp. Omul care poate ce vrea, nu acel ce vrea numai să poată este omul de caracter. Elevul care din şcoală s-a deprins să asocieze fapta la cunoştinţă, acela şi-a câştigat şi mijlocul de a putea aceea ce voieşte. El este omul pregătit anume pentru lupta vieţii de astăzi.

În acelaşi timp cu această schimbare de atitudine pedagogică trebuie să schimbăm şi principiile de care ne conducem în influenţarea dezvoltării sufleteşti a elevului. Principiile ce erau în curs până acum se deduceau exclusiv din principiile dezvoltării funcţiunilor raţionale, şi, în conformitate cu această dezvoltare, principiile deduse impunea educatorului să imiteze cât mai de aproape raţionamentul logic. Concluzia la raţionamentul logic este derivată din premisele puse la început, prin urmare aşa era îndemnat să proceadă şi educatorul în cultivarea caracterului: efectele aşteptate aveau să fie derivate din cauze asemănătoare lor. Dorea, s. ex., educatorul să dezvolte în elev simţul de libertate, atunci el se ţinea dator de la început să deprindă pe elev cu libertatea, luând de asupra lui orişice constrângere; dorea să dezvolte în elev altruismul,

atunci el încerca să deprindă pe elev, chiar de mic, cu fapte de altruism etc.; cu un cuvânt, educatorul se ţinea dator să păstreze, ca normă supremă în opera sa de influenţare, principiul logic: *similia simâlibus*; efectele sunt în legătură cu cauzele asemănătoare lor.

Acest principiu nu se poate aplica la dezvoltarea imaginilor kinestetice, căci în aceste imagini intră şi elementele inconştiente, asupra cărora nu putem să întindem raţionamentul logic. Pentru a mişca braţul avem nevoie de imaginea de mişcare formată din mişcările anterioare ale braţului, dar în această imagină, de care avem nevoie, intră o mulţime de elemente inconştiente, şi anume, intră toate actele reflexe ale muşchilor braţului, elemente indispensabile, şi care, cu toate acestea, nu intră niciodată în forul conştiinţei, şi, prin urmare, nici în reţeaua raţionamentului. Şi tot aşa în celelalte acte voluntare. La baza acestora sunt o mulţime, incalculabil de multe, acte reflexe inconştiente, fără de care actele voluntare n-ar fi cu putinţă, şi care, cu toate acestea, niciodată n-au un rol în deliberaţiunea şi prevederea actului. Actele care par absolût libere sunt condiţionate de o mulţime de mişcări pasive şi inconştiente; între cauză şi efectul actului de voinţă, prin urmare, nu este raportul de asemănare care este între concluzie şi premisa raţionamentului logic.

Cum este alcătuit mecanismul voinţei în genere, tot aşa este alcătuit şi mecanismul caracterului; prin urmare, şi aci, asupra înlănţuirii dintre cauză şi efect, nu putem să extindem norma

raţionamentului logic. Un caracter liber nu rezultă numaidecât din eliberarea elevului de sub orişice constrângere, ci libertatea de caracter poate să vină în urma unei educaţii în care s-a aplicat constrângerea, întocmai cum un act liber de voinţă, în genere, nu este posibil decât pe baza actelor reflexe şi inconştiente. Între dispoziţiile fundamentale ale caracterului şi manifestările care se exprimă în afară nu există asemănarea logică care există între termenii raţionamentului logic; caracterul cuprinde elemente mai variate şi mai intim legate de personalitatea noastră, fizică şi sufletească, de cum cuprinde reţeaua abstracţiunilor ce intră în raţionamentul logic. Prin urmare, principiile după care se va conduce educatorul în formarea caracterului la elevul său nu trebuie să fie cele deduse din dezvoltarea funcţiunilor raţionale, ci trebuie să fie cele induse din observarea proprie: educatorul să lase la o parte principiile deductive sugerate de aiurea şi să se încreadă exclusiv experienţă sale. Experienţa, şi nicidecum principiile raţionale, îi va spune dacă caracterul liber rezultă din deprinderile de libertate, ori din acele de constrângere. Cultura caracterului, ca şi studiul caracterului, nu pot fi bazate decât pe metode experimentale. Iată ce, în definitiv, nu trebuie să uite niciodată educatorul.

6. – Puterea sufletească a caracterului rezidă în legea propriei sale cauzalităţi. Un caracter puternic este caracterul care prezintă activitatea voluntară a individului într-un mecanism perfect, adică este acela care prezintă cele mai favorabile

condiţii de asociere între motiv şi act, gând şi faptă. Omul de caracter este analog industriaşului îndemânatic, care ştie să transforme, fără pierdere, forma de energie a naturii, ce-i stă la dispoziţie, într-o formă utilizabilă; pe când omul aşa-numit fără caracter, sau cu un caracter încă neformat, este industriaşul începător, care operează aceeaşi transformare în condiţii defavorabile, pierzând, fără folos, mare parte din energia ce-i stă la dispoziţie. Caracterul, din punct de vedere fiziologic, merge paralel cu dezvoltarea centrilor de asociaţiune, presupunând că aci se face îmbinarea între diferitele imagini ale sufletului; iar din punct de vedere psihologic, caracterul merge paralel cu exerciţiul pe care îl dobândeşte individul în utilizarea cu folos a experienţei sale trecute. Acela ce nu ştie învăţa din experienţa faptelor sale proprii, nu ajunge să-şi formeze un caracter; el poate fi consecvent cu principiile unei morale, dar nu este consecvent cu firea sa proprie; logica faptelor sale nu este logica firii sale, ci este o logică impusă. Omul de caracter este în continuă dezvoltare, căci fiecare experienţă nouă este o nouă ocazie de perfecţionare a mecanismului său voluntar, pe când omul fără caracter, sau neapt de a avea un caracter, este omul imperfectibil, adică omul-pasiv sau rutinar.

Din punct de vedere filosofic, procesul formării caracterului şi rolul determinant pe care aceasta îl are în viaţa sufletească a individului constituie o problemă importantă, una dintre cele mai importante chiar, din câte le prezintă filosof ia

contemporană. În procesul formării caracterului, am văzut că mişcările propriului nostru corp sunt fenomenele originare de la care pornesc imaginile hotărâtoare în mecanismul voluntar, imaginile de mişcare. Aceste imagini, deşi sunt mult mai puţin numeroase şi mult mai puţin luminate de conştiinţă de cum sunt intuiţiile ce ne vin de la simţurile aşa-numite externe, văzul şi auzul în prima linie, cu toate acestea ele determină exclusiv activitatea noastră şi totodată individualitatea noastră. Imaginile de mişcare sunt, cum am avut ocazia să zicem mai înainte, întocmai ca instrumentele tehnice care permit, în industrie, utilizarea energiei ce stă la dispoziţia omului în natură. Numai întrucât noi, oamenii, suntem înzestraţi cu imagini de mişcare formate din experienţa faptelor trecute, numai întru atâta putem profita voluntar de orizontul ce ni-l deschide inteligenţa; motivele intelectuale sunt selecţionate de dispoziţiile şi înclinaţiunile ce se găsesc în imaginile de mişcare. Din imensitatea motivelor pe care le prezintă orizontul intelectual sunt utilizate în mecanismul voluntar numai motivele care corespund caracterului, adică corespund imaginilor de mişcare pe care le are individul în sufletul său. Este acesta un avantaj pentru dezvoltarea individului? Nu ar fi mai avantajos ca acesta să aibă libertatea de a alege între infinit de multele motive pe care le prezintă inteligenţa? Mulţi filosofi, mai ales în trecut, răspund afirmativ, şi de aceea ei sunt partizanii ipotezei libertăţii de voinţă. Filosofii însă care vor să ţină seamă de rezultatele ştiinţei experimentale

sunt constrânşi să răspundă negativ. Libertatea de alegere între infinit de multele motive nu este dat omului să o aibă. Omul este aşa constituit sufleteşte, că nu poate să şteargă după voie urmele experienţei sale trecute, ci trebuie să-şi continue activitatea pe aceste urme, în cel mai bun caz îmbogăţindu-le aceste urme, dacă poate. Libertatea absolută de voinţă ar presupune posibilitatea de a şterge după voie şi influenţa trecutului; această posibilitate însă ar avea ca consecinţă pierderea individualităţii însăşi. Avantajul ce s-ar câştiga prin libertatea de alegere între motive s-ar compensa cu prisos prin pierderea individualităţii.

Dar problema filosofică legată de cunoştinţa caracterului este încă şi mai vastă. Raportul dintre elementele de mişcare şi elementele intelectuale; dintre adâncul individualităţii şi suprafaţa intelectuală a acesteia; lupta care se găseşte oarecum la baza constituirii caracterului, nu aminteşte ea oare, în multe privinţe, lupta pe care am întâlnit-o şi în capitolele precedente, atunci când a fost vorba de afirmarea personalităţii omeneşti în istoria culturii; de constituirea unităţii sufleteşti; de afirmarea personalităţii faţă de mediul înconjurător? Pretutindeni în aceste capitole am întâlnit o luptă analoagă. Unul din mijloacele cele mai solide prin care s-a afirmat personalitatea omenească a fost ştiinţa modernă; cum s-a operat oare crearea şi perfecţionarea acestui mijloc? Printr-o îngrămădire a cunoştinţelor pe baza filosofiei antice, adică prin o lărgire extensivă a orizontului intelectual de până

atunci? Deloc; ci printr-o schimbare de perspectivă şi printr-o selecţionare deosebită a elementelor intelectuale. Această selecţionare, am văzut că era ieşită din influenţa crescândă a creştinismului, adică din o influenţă pe care şi astăzi mulţi o numesc obscurantistă! Obscurantismul acestei influenţe, în tot cazul, îşi găseşte o deplină analogie în inconştientul care însoţeşte natura imaginilor kinestetice din fondul caracterului. Apoi, cum ne-am explicat constituirea unităţii sufleteşti? „Unitatea de conştiinţă condiţionează procesul diferenţierii funcţiunilor cuprinse într-însa; ea împinge la punerea acestora în raporturi de contrarietate şi chiar de contradicţie. Faptul unităţii condiţionează lupta între funcţiuni. Între funcţiuni neconvergente nu ar fi luptă, negreşit; fiecare şi-ar urma fără ştirbire cursul său înainte. Dar unitatea aduce convergenţa, şi prin urmare lupta. Lupta se înţelege numai între părţile unei unităţi, cum a bănuit-o, de altminteri, cu mai bine de două mii de ani înaintea noastră, filosoful Heraclit”.

Şi mai departe ziceam, cu privire la elementele din care se compune orişice judecată, şi cu privire la progres:

„Acestea sunt dar elementele fiecărei judecăţi: elementul intuitiv, sau reprezentativ, ce se impune oarecum conştiinţei sub forma unui conţinut dat, şi elementul personal, reacţiunea conştiinţei actuale faţă de acest conţinut.

Progresul este datorit luptei între cele două tendinţe. De o parte: realismul aristotelic şi medieval, raţionalismul, materialismul etc.; de altă

parte, nominalismul, asociaţionismul, relativismul critic, pragmatismul etc. De o parte credinţa în valoarea principiilor eterne şi urmate în curs de veacuri; de altă parte, îndoiala în tot ce este cunoştinţă omenească şi apelul neîntrerupt la luminile experienţei actuale”.

Dintre aceste două elemente, elementul intuitiv este acela care în constituţia caracterului ne aminteşte elementul produs de inteligenţă; pe când elementul de-al doilea este acela care ne aminteşte imaginea kinestetică.

Aceeaşi analogie apoi o găsim şi în înţelegerea raportului dintre persoană şi mediu: „Între persoană, adică între individul omenesc şi mediul naturii externe sau cosmic nu este niciun raport direct; persoana, în ideile, dorinţele şi motivele activităţii sale, este determinată de mediul sufletesc căreia ea aparţine.

Acestui determinism sufletesc aparţine individul omenesc în toată întregimea sa. Influenţa acestuia este singura influenţă reală care se exercită asupra lui. Influenţa mediului cosmic, chiar dacă s-ar* admite, este o influenţă care se execută asupra individului numai indirect, prin şirul lung de generaţii care l-au precedat şi care au mijlocit seria de motivări acumulate în mediul culturii în care el se dezvoltă”. Analog mediului cosmic este şi orizontul intelectual din mecanismul voluntar; el exercită o influenţă asupra caractenvul numai indirect, prin lunga serie de dispoziţii, kinestetice acumulate în sufletul individului. În toate aceste cazuri, aşadar, găsim, opunându-se unul altuia, două elemente.

De o parte, un element care se împacă mai bine cu cerinţele raţionale ale conştiinţei noastre: cunoştinţele filosofiei vechi, elementul intuitiv din judecată, influenţa mediului cosmic; adică un element analog orizontului intelectual din mecanismul actului voluntar; şi, de altă parte, un element mai puţin satisfăcător pentru cerinţele raţiunii noastre; un element mai nebulos, mai subiectiv, şi, în genere, mai puţin fixat în idei clare, întocmai cum este şi imaginea kinestetică din mecanismul voluntar! între aceste două elemente, s-ar părea că elementul cel dintâi, acel care se împacă mai bine cu cerinţele raţionale ale inteligenţii, are să învingă; şi ou toate acestea ne-am convins totdeauna de contrariu: elementul de-al doilea a fost acela care a hotărât în ultima instanţă. Dezvoltarea culturii şi sprijinul pe care cultura îl dă la afirmarea personalităţii; constituirea unităţii sufleteşti; afirmarea personalităţii faţă de mediu; constituirea caracterului, toate şi-au găsit explicarea luându-se ca bază intervenţiunea factorului iraţional.

Problema cea mare, filosofică, se pune atunci astfel:

Dacă pentru explicarea formării caracterului şi pentru explicarea raporturilor în care stă persoana omenească faţă de mediul cosmic şi faţă de cultură, în genere, a trebuit să recurgem la intervenţia unui factor care stă în opoziţie cu cerinţele raţionale ale conştiinţei noastre, nu esjte aceasta o indicaţiune suficientă că, în soluţiile găsite, an* depăşit hotarul individualităţii noastre şi că ne găsim pe un teren unde individualitatea

stă în dependenţă de o realitate cu mult mai cuprinzătoare, şi care este viaţa socială interindividuală? Suntem condamnaţi ca, atât la explicarea caracterulùi, cât *şi* la explicarea raportului dintre om, cultură şi mediu cosmic, să facem totdeauna o parte aşa de însemnată elementului iraţional? Este acest element iraţional într-adevăr ireductibil la analiza ştiinţifică şi, prin urmare, cu neputinţă de subordonat ştiinţei noastre, puterii noastre; sau este el un element a cărui raţionalitate este rezervată ştiinţei viitorului? în ceea ce priveşte caracterul, problema are nu numai o însemnătate teoretică, dar o şi mai mare însemnătate practică. Ea se poate formula astfel:

Dacă elementele din care se plămădeşte caracterul, prin natura lor, sunt inexplicabile din condiţiile vieţii individuale, nu este dat ştiinţei viitorului o altă cale decât aceea a observaţiei vieţii individuale, pe care ea s-a poată urmări procesul de dezvoltare a caracterului?

Cu examinarea acestor probleme ajungem la ultima parte a scrierii noastre, la examinarea puterilor sufleteşti sociale.

PARTEA V-A

PUTERILE SOCIALE. CULTURA

CAPITOLUL I

1. – Caracterizarea culturii române din punctul de vedere al psihologiei comparate.

Postulatul psihologiei comparate. 2. – Puterile sociale. Importanţa finalităţii pentru înţelegerea puterilor sociale. În ce consistă cultura. 3. – Gândirea mitologică la popoarele primitive. 4. – Greutăţile pe care le întâmpină definirea puterilor sociale pe baza cunoştinţei determinismului fenomenologic. Analogie între energia fizică şi energia socială. Ce numim energie fizică şi energie industrială. Exemple. Ordinea fenomenelor. 5. – Discuţie asupra substanţei sufleteşti. Inutilitatea ipotezei despre o substanţă sufletească. În ce stă realitatea sufletului după psihologii contemporani. Cum concepem puterea sufletească în viaţa individului.

6. – Cum concepem puterile sociale din punct de vedere ştiinţific.

1. – în partea aceasta din urmă a scrierii noastre vom încerca a ilustra teoriile ce afirmăm prin exemple luate din cultura propriului nostru neam românesc. Indirect va rezulta din această încercare şi o caracterizare a culturii române după felul manifestărilor sale de astăzi. Dar această caracterizare, ne grăbim a adăuga, nu are pretenţiunea de a fi completă. Cultura română este în curs de formaţiune, şi, ca atare, caracterizarea ei priveşte mai mult viitorul decât prezentul. La fiecare interval de câţiva ani numai, elemente noi ies la lumină, elemente care aduc după dânsele ipoteze noi pentru explicarea culturii luate în întregime: şi mai sunt încă multe elemente care n-au văzut lumina zilei. După ce se

vor cerceta cu amănuntul şi în mod obiectiv, adică după ce se vor cerceta cu ajutorul metodelor ştiinţifice toate documentele pe care le prezintă istoria, etnografia, limba, literatura, credinţele şi obiceiurile neamului nostru; după ce se va avea în mod exact descrierea manifestărilor sufleteşti ale neamului, manifestări concretizate în fapte istorice, în literatură, în obiecte de artă, în obiecte de cult, în instrumente de muncă, în obiecte casnice etc., numai atunci se va putea încerca o ipoteză cu adevărat ştiinţifică prin care să se explice fondul ce constituie viaţa şi tăria culturii române. Până atunci însă orice caracterizare este necompletă şi are valoarea numai pe care i-o dă punctul de vedere din care se priveşte problema.

Studiul nostru aduce o caracterizare a culturii actuale române din punctul de vedere al psihologiei comparate; sau, cu alte cuvinte, o caracterizare care fixează locul şi rangul culturii române faţă de alte culturi cunoscute în viaţa altor popoare. Acest punct de vedere are o valoare, întrucât are valoare postulatul de la care el pleacă şi care este următorul: legile sufleteşti sunt în fond aceleaşi la toate popoarele; este aceeaşi energie sufletească peste tot, şi numai condiţiile de aplicare ale acestor legi sunt deosebite. Popoare absolut identice în manifestările lor sufleteşti nu există, nu fiindcă legile lor sufleteşti ar fi deosebite, ci fiindcă fiecare popor are o deosebită situaţie geografică şi istorică. Aceste deosebiri aduc după ele o gradare deosebită în cooperarea legilor sufleteşti la fiecare pooor în parte; gradare din care rezultă felurimea pe care o

întâlnim în viaţa reală. Dacă fiecare popor ar avea un suflet al său special, un suflet ireductibil în elemente asemănătoare cu elementele ce constituie şi sufletul altor popoare, atunci punctul de vedere al psihologiei, comparate ar fi fără valoare; atunci n-ar putea fi o ştiinţă a psihologiei comparate, ci ar fi psihologii deosebite pentru fiecare popor în parte. Dar această negaţiune este greu de admis, căci ea vine în contradicţie cu toate observările ştiinţifice de până acum. Dacă fiecare popor ar avea un suflet al său special şi ireductibil, n-am putea vedea apoi pentru ce şi fiecare om în parte n-ar avea un suflet special şi ireductibil, căci argumentele sunt aceleaşi: cum sunt popoarele deosebite între ele, aşa sunt şi oamenii diferiţi între ei. Atunci ar cădea şi postulatul psihologiei în genere, pe lângă acela al psihologiei comparate: lucru ce nu l-a afirmat încă nimeni până acum. Prin urmare rămânem la valoarea postulatului psihologiei comparate, şi pe baza lui avem toată încrederea în caracterizarea ce se poate aduce culturii române în comparaţie cu cultura altor popoare.

Metoda psihologiei comparate a fost, de altminteri, de multă vreme practicată şi la noi, de scriitori care s-au ocupat cu trecutul poporului nostru, de istoricii străini. În scrierile unui Fr. Iosif Sulzer, contele de Hauterive, Ign. Stef. Raicevich, Andreas Wolf, Toma Thornton, Wilkinson, Contele Salberry, P. Recordon, C. A. Kuch, Félix Colson etc., găsim o mulţime de reflecţiuni asupra firii şi

moravurilor poporului nostru;[566] reflecţiuni care se prezentau de la sine, din simpla comparare a celor cunoscute de scriitor în ţara lui, cu cele văzute în ţară la noi.

Această metodă, credem că poate fi aplicată cu folos şi de aci înainte, mai ales când cel ce o aplică este un spirit obiectiv, şi care, cunoscând ştiinţa sufletului omenesc, este în măsură să evite erorile făcute de istorici. Şi erorile erau mai greu de evitat de scriitorii străini care au scris până azi asupra ţării noastre. Aceştia, de obicei, petreceau un timp prea scurt între noi pentru a ne cunoaşte limba şi a-şi da seamă prin ei înşăşi de cultura noastră; ei se mulţumeau a descrie moravurile unor cercuri prea „restrânse din societatea română, şi adeseori şi pe acestea după auzite. Într-o poziţie mai favorabilă pentru aflarea adevărului se găseşte scriitorul român. El poate mai uşor să stăpânească cele două elemente de comparaţie; înţelegerea societăţii străine îi este înlesnită lui prin cercetările multor oameni de ştiinţă, cercetări care astăzi, pentru anumite societăţi, sunt numeroase şi definitive; iar înţelegerea societăţii sale o poate dânsul avea în orice caz mai exact decât un străin. În judecata lui este mai probabil să nu lipsească notele diferenţiale şi caracteristice ale sufletului poporului român. Căci aceste din urmă sunt mai totdeauna produsul unor tendinţe imponderabile, pe care un străin nu le poate aprecia; atât fiindcă,

566 Bibliografia complectă este dată de N. Iorga în volumul (al] X[-lea] din Documente privitoare la istoria românilor, culese de Eudoxiu de Hurmuzqki

în cazul special al poporului român, lipsesc asupră-le alte cercetări anterioare, cât şi, mai ales, fiindcă străinul e departe de a le simţi direct, neavând o afinitate pentru dânsele. Această afinitate este, de altfel, în toate studiile de această natură, un izvor nesecat de informaţiune pentru scriitor. De aceea, aproape fără excepţie, oiicât de interesante sunt aprecierile străinilor asupra culturii unui popor, cea mai bună apreciere este dată totdeauna însă de acela care-şi are sufletul plămădit în mediul culturii ce se studiază. Judecata străinului asupra sufletului unui popor poate fi uneori foarte comprehensivă, dar nu şi pe atât de profundă; scriitorul străin riscă prea adesea să confunde multiplul cu esenţialul. Asemenea defecte se constată cu prisosinţă în aprecierile publicate până acum de istoricii străini asupra noastră.

Apoi, un om trăit în mediul culturii române are şi un alt avantaj asupra unui străin. El, prin mijlocirea afinităţii de care vorbirăm mai sus, este mai uşor în măsură de a reconstitui o unitate din notele diferenţiale pe care le găseşte la cultura poporului său, în comparaţie cu cultura altor popoare mai superioare, pe când un străin – german, englez, francez – este mai mult înclinat a considera aceste note diferenţiale ca nişte curiozităţi fără legătură între dânsele. E drept că şi scriitorul român este expus la multe alte erori. Lui poate să-i lipsească înţelegerea unei culturi superioare, şi astfel judecata sa să fie viciată de la început. Prejudecăţile naţionale îi pot întuneca apoi mintea în aşa grad ca el să nu vadă în cultura

superioară pe care o compară cu acea a ţării sale decât dezordine sau putreziciune, cum au găsit, bunăoară, patrioţii ruşi în cultura Apusului. Dar toate aceste erori sunt totuşi evitabile; mai evitabile decât acelea pe care le întâmpină de partea sa un străin. O mai lungă şedere în mijlocul societăţii cu a căreia cultură este să se compare cultura română, şi o mai adâncă studiare a părerilor emise de oamenii de ştiinţă, păreri numeroase şi temeinice, când este vorba de societăţile din apusul Europei, sunt îndestulătoare pentru a evita scriitorului român erorile de care s-au făcut culpabili patrioţii ruşi.

Dar, negreşit, oricâte precauţiuni s-ar lua, rezultatele obţinute prin metoda comparativă, pe cât timp nu sunt controlate prin observaţiile precise a celorlalţi oameni de ştiinţă, nu pot avea pretenţiunea de a fi definitive. Utilizarea comparaţiunii face pe nesimţite dintr-un scriitor un judecător, care, oricât de nepasionat ar dori să fie, are totuşi preferinţele sale, în orice caz idealul său. Din această cauză scrierile produse în asemeni condiţii au mai mult tendinţa de a îndrepta decât de a descrie obiectiv cele existente; autorii lor urmează mai curând exemplul dat de filosoful Johann G. Fichte prin *Cuvântările adresate naţiunii germane*, 160 decât exemplul specialiştilor din zilele noastre.

100 J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808). (Vezi şi supra, p. 49 – 51.]

Ca atare încă, opera lor nu este de prisos. Căci dacă cercetările minuţioase ale specialiştilor

sunt de o netăgăduită valoare, nu mai puţin şi-au avut valoarea lor şi „cuvântările” adresate de Fichte naţiunii germane. Ele au fost un semn al timpului: o prevestire îmbucurătoare pentru desăvârşirea unităţii naţionale a popoarelor germane.

2. – Gestiunea ce ne rămâne de studiat este aceea a puterilor sau *energiilor sociale*. Aci se pune de la început întrebarea: în ce consistă *puterea* sau *energia socială*? Puterea fizică am văzut că consistă în cauzalitatea fenomenelor naturii însăşi: noi, cunoscând legile succesiunii fenomenelor, cunoaştem şi puterile acestor fenomene, pe care apoi le putem adapta trebuinţelor noastre. Tot astfel a fost şi cu puterea caracterului: ea a consistat în legea prin care se leagă imaginile de mişcare, dobândite din experienţa trecută, cu noile imagini dobândite prin simţuri. Puterea, în toate cazurile până acum, nu a fost un ce material, pe care să-l putem pipăi cu mâinile, şi nicio calitate a materiei, ci numai repetarea constantă a aceleiaşi succesiuni în desfăşurarea fenomenelor; prin urmare, în fapt, ea este un ce imaterial; ea se confundă cu însăşi legea de repetare a fenomenului. Puterea electricităţii, a căldurii, a vaporului, a gravitaţiunii etc… nu are altceva la baza ei decât faptul revenirii a aceloraşi fenomene de îndată ce condiţiile se repetă. Puterile naturii, dacă ar fi să considerăm natura ca o fiinţă cu voinţă, ar consista în deprinderile acestei naturi de a repeta lanţul de succesiune a fenomenelor sale, de câte

ori condiţiile sunt date.

Puterile care se manifestă în viaţa socială intră şi ele în aceeaşi categorie? După ştiinţa de astăzi, răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Puterea socială nu are la baza sa altceva decât determinismul fenomenelor sociale, întocmai cum şi puterea fizică nu are la baza sa decât determinismul fenomenelor fizice. O putere socială este o constantă înlănţuire pe care noi, din punctul de vedere al intereselor noastre, o credem îndreptată în vederea unui scop. De această idee a scopului este cu neputinţă să ne desfacem. În natura fizică, scopul înlănţuirii fenomenelor ni se pare a fi adaptarea acestora la trebuinţele noastre; şi, în adevăr, fără rolul acestei adaptări, natura, de la ea însăşi, nu ar fi ajuns să ilustreze procesul de înlănţuire a fenomenelor naturii, aşa cum îl ilustrează tehnica industrială a omului. Tot astfel şi în viaţa socială. Înlănţuirea fenomenelor capătă un înţeles prin ideea progresului sau a perfecţiunii sociale. Scopul este o idee antropomorfică, dar el este totuşi indispensabil pentru înţelegerea raţională a lucrurilor. Nu putem niciodată despărţi ideea de putere, fie cât de abstractă, de ideea unei direcţii sau a unui scop. Şi aceasta mai ales la fenomenele vieţii sociale; viaţa ea însăşi nu se poate concepe decât pe baza postulatului de finalitate.

Să examinăm, în adevăr, manifestările care poartă numele de puteri sociale, şi în toate vom găsi ideea de finalitate sau de scop. Mintea nu poate concepe o înlănţuire fără scop; în viaţa socială mai ales. Aşa, bunăoară, în înţelegerea

culturii.

Cultura este, după părerea tuturor, starea înspre care se îndreaptă toate popoarele ieşite din starea de barbarie, lin cultură se oglindeşte finalitatea conştiinţei sociale; prin ea faptele omeneşti dobândesc un înţeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute.

Întocmai cum pe suprafaţa unei pustietăţi nisipul se ridică şi cade după schimbarea fenomenelor atmosferice, care şi ele, la rândul lor, se repetă mecanic, după legile fixe ale naturii; tot aşa este şi viaţa unei societăţi omeneşti în stare de barbarie. Faptele unei asemenea societăţi sunt supuse pasiv la legile elementare ale funcţiunilor organice: sunt fenomene de nutriţifune şi reproducţie, sunt instincte de dominare. Înţeles istoric nu capătă faptele sociale decât atunci când ele se ridică deasupra vieţii elementare organice, când ele se succed după motivarea unei finalităţi conştiente. Atunci zicem că societatea în care ele se produc este o societate cultă sau cultivată.: un termen pe care-l formăm prin analogie, după cum zicem că suprafaţa unui teren este cultivată de îndată ce pe dânsa, în locul nisipului oare se mişcă purtat de vânt, am sădit plante care se dezvoltă în vederea unei finalităţi fixate de noi. Prin cultură o societate dobândeşte rostul său istoric, şi prin aceasta se diferenţiază de alte societăţi; întocmai cum, de altfel, fără a voi să ducem mai departe analogia, şi terenul cultivat câştigă o înfăţişare proprie faţă de cel învecinat, rămas necultivat.

Cultura întreţine, între membrii unei societăţi, raporturile de autoritate şi legăturile de solidaritate; încă mai mult, ea stabileşte o continuitate în munca diferitelor generaţii.

În adevăr, bunurile sufleteşti din care e constituită cultura sunt în realitate singurele baze durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale. Numai după ce în sânul unei societăţi se ridică altarul unei credinţe religioase comune; se impune criteriul unor valori morale primite de toţi; se formează gustul pentru admirarea aceloraşi producţii artistice; se stabilesc norme de gândire pentru deosebirea adevărului de eroare; se exprimă gândul într-o limbă uniformă; se practică obiceiuri şi se utilizează invenţiuni tehnice comune etc., numai atunci se operează şi o apropiere mai trainică între indivizi, se luminează muncii omeneşti calea spre cooperare. Fără aceste bunuri, care se ridică şi trăiesc deasupra gândului şi faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă şi fără spor. De aceea societăţile în stare de barbarie, cu toată lunga lor durată de timp, duc totuşi o existenţă precară. Munca indivizilor se pierde de la o generaţie la alta, covârşită totdeauna de nevoile momentului. Singure numai bunurile sufleteşti deschid muncii o existenţă superioară şi durabilă; prin mijlocirea lor viaţa individului se înnobilează şi profită obştii. Credinţele religioase, obiceiurile, instituţiile şi valorile morale, operele de artă şi adevărurile ştiinţei sunt singurele care învinq moartea. Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înţeles, dacă în viaţa sqcială nu i-ar fi dat lui să se

asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte.

Dar la baza acestor bunuri sufleteşti nu este nimic material: totul se reduce la înlănţuiri de fenomene sau deprinderi.

În ce consistă cultura? se întreabă Heinrich Schurtz, unul dintre cei mai cunoscători în această materie.[567] „Europeanul, care are dreptul să se fălească de a sta în mijlocul celei mai înalte culturi ce se găseşte astăzi pe pământ, ar trebui să dea răspunsul fără nicio greutate. De fapt, el nu are decât să privească în jurul lui ca să găsească dinaintea sa splendoarea culturii în forma cea mai palpabilă. Aici se ridică locuinţe, palate şi catedrale; acolo lanurile de grâu se mişcă în valuri; dincolo umblă trăsurile şi gem maşinile; dincolo, iarăşi, sunt expuse, în cele mai ele-x gante prăvălii şi magazine, lucruri nenumărate, din care omul îşi dă" deşte casa şi îşi împodobeşte corpul, îşi procură alimentele şi obiectele de plăcere, îşi face instrumentele cu care lucrează. S-ar părea că, dintr-odată, el este în stare să prindă aproape cu mâinile fiinţa culturii, să o cuprindă şi să o cunoască cu toate simţurile.

Iar când privirea îi dă răgaz să mediteze, atunci fruriioasa imagină, prinsă în primul moment, nu-i mulţumeşte deloc setea sa de cunoştinţă adevărată. I se întâmplă şi lui ceea ce i s-a întâmplat filosofului materialist care crezuse a fi găsit în materie ultimul fundament al lucrurilor, şi se bucura cu naivitate de descoperirea sa; dar

567 Urgeschichte der Kultur, Einleitung, 1900.

în momentul în care voi să cerceteze această materie însăşi, presupusă a fi aşa de sigură, se trezi cu ea topindu-se şi despicându-se într-un sistem de forţe. Aşa şi cultura: ea nu consistă numai în fapte şi produse materiale, *ci în forţele care aduc asemenea rezultate*. Aceasta nu e greu de dovedit. Să ne închipuim un oraş dintr-o ţară cultă oarecare, bunăoară în Germania, distrus cu desăvârşire în urma unui eveniment oarecare, pe când însă locuitorii săi au reuşit să se salveze. În acest caz, desigur, avem. să vedem cum, îndată, pe acelaşi loc, sau poate în apropiere, casele au să se ridice din nou, şi tot felul de bunuri culturale au să se îngrămădească, pentru ca, în sfârşit, să vedem construindu-se iarăşi un oraş asemeni celui dispărut, şi poate încă mai înfrumuseţat şi mai îmbunătăţit. De altă parte, să ne închipuim acum că tot oraşul, cu tot conţinutul său material, ar fi rămas în picioare, dar că populaţia ar fi pierit, şi că în locul ei ar fi intrat, bunăoară, o bordă de negri australieni. Nicio îndoială că în această ipoteză ne aşteptăm ca locuinţele vechi să nu întârzie a se dărâma, instrumentele şi maşinile, pe care nimeni nu va şti să le întrebuinţeze, să se ruginească şi să se strice, în scurt, ca dimpreună cu oamenii să dispară şi cultura lor. Cultura este inseparabilă de om.

Şi nu omul individual, ci munca întregii *societăţi* creează cultura. Această societate cuprinde nu numai pe cei puţini, care într-un moment dat sunt în viaţă; ci ea se prelungeşte, departe în trecift şi în viitor. Tot omul ce-i aparţine consumă din ideile şi munca multor generaţii ce l-

au precedat, şi, în acelaşi timp, conştient sau inconştient, luptă cu râvnă să pregătească drumul celor ce vor veni după dânsul. Comoara ştiinţei trece din generaţie în generaţie, este păstrată în cărţi şi documente, şi fără ea individul nu ar însemna nimic. Dar, în acelaşi timp, această comoară moştenită ar fi moartă şi fără efect dacă ea n-ar trăi în generaţia actuală şi n-ar împinge la noi creaţii; ea poate să doarmă uneori în operele vremilor trecute, dar adevărată cultură ea nu devine decât atunci când *trăieşte*.

Toate rezultatele culturii materiale sunt numai învelişul extern al unor fenomene sufleteşti interne, şi ele stau cu acestea din urmă în acelaşi raport în care stau şi atomele materiale faţă de forţa vie care formează şi menţine corpul. Istoria culturii este istoria sufletului omenesc”.

Teoria lui Heinrich Schurtz, de altfel teoria tuturor scriitorilor de frunte, este în acord cu ultimele date pozitive ale psihologiei ştiinţifice. Cultura există numai întru-atât întrucât este *actuală* în sufletul omenesc.

Iată, prin urmare, la ce se reduce puterea culturii. Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale pe care le avem dinaintea noastră, ci în dispoziţiile interne şi actuale ale sufletului unei generaţii. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcţiuni superioare sufleteşti şi întreţin conştient, în practica vieţii lor, anumite deprinderi intelectuale şi morale.

Acelaşi lucru se poate zice şi despre celelalte puteri cu caracter social. Puterea statului stă în

deprinderile sufleteşti pe care le practică cetăţeanul în raporturile sale cu autoritatea ce-l conduce, şi nicidecum în calităţile oarecum materiale ale obiectelor şi indivizilor ce reprezintă autoritatea. Statul poate fi puternic, fie că este reprezentat printr-un tiran, fie că este reprezentat printr-un rege constituţional şi o minoritate aristocratică, fie că este reprezentat prin delegaţii mulţimii etc.; fiindcă, în toate cazurile, puterea lui nu stă în aceşti reprezentanţi, ci în deprinderile sufleteşti pe care le practică acei ce se lasă a fi conduşi. Statul lui Ludovic al XIV. [-lea], regele Franţei, trecea drept puternic în vremea lui; astăzi, acelaşi stat ar fi socotit slab, fiindcă s-au schimbat deprinderile sufleteşti ale cetăţenilor francezi. Şi aşa cu toate puterile sociale. Ele sunt numai vorbe goale pe câtă vreme nu se sprijină pe deprinderile constante ale indivizilor oari compun societatea. O instituţie socială în contrazicere cu sufletul poporului este fără putere, cu oricât prestigiu artificial ar fi ea, de altminteri, înconjurată.

3. – Aceste adevăruri elementare întâlnesc însă mari greutăţi până a fi recunoscute. Mintea omenească este înclinată să materializeze toate cauzele prin care îşi explică schimbările din jurul său. În special mintea care nu este îndeajuns cultivată este refractară la primirea acestor adevăruri. Alfred Vierkandt, care a studiat în special deosebirea între popoarele primitive şi popoarele culte, descrie în chipul următor felul de a gândi al celor dintâi: „În primul rând, conştiinţa

omului primitiv este încătuşată de datele sensibile şi direct intuitive; înţelegerea lui nu se poate ridica până la abstracţiune şi, prin urmare, ea nu poate cuprinde fenomenalitatea naturii, fiindcă aceasta este mai abstractă decât corpurile însăşi; iar de câte ori se încearcă, ajunge tot la o intuiţiune identică cu aceea a corpurilor. Apoi, mai puţin încă omul primitiv poate să-şi formeze o noţiune despre suflet, care este mai cuprinzător şi mai complicat decât orice lucru corporal. În al doilea rând, gândirea omului primitiv este condusă de asociaţiunea pasivă a stărilor de conştiinţă, iar nu de asociaţiunea activă a apercepţiei, care la omul cult condiţionează înţelegerea cauzală a naturii…”[568]

Felul acesta de a gândi al omului primitiv, pe care Vierkandt îl numeşte gândire *mitologică*, mai de aproape cercetat, prezintă următoarele caractere: „Înclinarea spre animism”. Omul primitiv vede în manifestările naturii manifestările unei voinţe ascunsă în obiecte, întocmai după cum sunt privite de dânsul şi manifestările propriului său corp. În această înclinare găsim explicarea tuturor mitologiilor vechi şi moderne. „Actele sufleteşti sunt socotite ca având o formă materială”. Este îndestul de cunoscută, în această privinţă, credinţa pe care o au popoarele primitive despre existenţa materială a sufletului. Un negru australian s-ar considera pentru totdeauna

568 Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker... (1896), p. 253. Scrierea lui Vierkandt este întemeiată pe cercetările lui Friedrich Ratzel, Wilhelm Wundt şi Richard Andree (Prefaţa, p. VI). [Vezi şi supra, p. 37.]

nenorocit dacă, la uciderea unui vrăjmaş viteaz, ar pierde ocazia să-şi mărească propria sa vitejie, înghiţind inima celui ucis. „Fenomenele naturale, în genere, sunt considerate ca lucruri materiale”. „Cauzele fenomenelor, de asemeni, sunt totdeauna obiecte externe”. Un primitiv nu poate concepe desfăşurarea fenomenelor naturii ca izvorând din condiţiile intrinsece ale acesteia; ci el crede totdeauna că schimbările din natură sunt efectele unor impulsiuni venite din afară. Cauzele externe sunt mai palpabile decât cele interne şi deci sunt preferate.

Teoria substanţialităţii, pe care o mai întâlnim uneori, ca o teorie explicatoare, şi în cărţile noastre de psihologie, este rămăşiţa acestui fel de gândire mitologică, proprie omului primitiv. Ea este o iluzie pe care raţiunea omenească şi-a făurit-o în lunga sa perioadă de ignoranţă.163 În ea regăsim acea substanti” are şi concretizare intuitivă a fenomenelor sufleteşti; substantivare şi concretizare pe care le impusese odinioară îngustimea conştiinţei omului primitiv. Dar în viitor teoria substanţialităţii este menită a dispărea din ştiinţa noastră contemporană. Mintea omului cult, deprinsă cu operaţiunile de abstracţiune şi ieşită din starea de pasivitate caracteristică omului primitiv, nu mai poate vedea într-însa decât o simplă explicare naivă, formată prin analogie, după intuiţiunea obiectelor externe. De aceea rostul nouăi direcţii pe care a luat-o psihologia contemporană. De aceea şi direcţia tuturor ştiinţelor de astăzi, nu numai a psihologiei.164

4. – Negreşit însă, definirea puterilor sociale pe baza determinismului cauzal este o definire greu de conceput, în multe privinţe, şi pentru omul cult, nu numai pentru primitiv, fiindcă această definire este relativ nouă şi n-a avut încă vreme să se vulgarizeze. Vechea gândire mitologică trăieşte şi va mai trăi încă multă vreme în mentalitatea celor mai mulţi contemporani de-ai noştri, când va fi vorba de fenomenele sociale, deşi această gândire va fi în contrazicere cu felul obişnuit de a judeca al aceloraşi contemporani, când va fi vorba de celelalte fenomene ale naturii. Pe când definiţia puterilor naturale se face de pe acum exclusiv pe baza determinismului cauzal, definiţia puterilor sociale va avea încă multă vreme nevoie de sprijinul materializărilor antropomorfice. Din cauza acestor greutăţi pe care le întâmpină de fapt noua concepţie a puterilor sociale, să ne fie îngăduit a insista încă prin câteva cuvinte asupra acestei chestiuni.

„Mulţi din contemporanii noştri – ziceam cu câteva pagini mai m-a* mte165 – n-au încă ochii formaţi pentru a vedea o înlănţuire sufle* tească; şi nu este mirare, fiindcă sunt încă mulţi care n-au încă ochi formaţi pentru a vedea înlănţuirea cauzală dintre fenomenele adaptate scopului unei fabrici”. Şi povesteam, cu această – ocazie, întâmplarea rusului bogat care, după vizitarea unei fabrici, întreba de grajdurile unde sunt ţinuţi cei 2.000 cai cad dădeau puterea trebuincioasă diferitelor motoare ce funcţionau în fabrică! Câţi nu imită pe acest rus, când este vorba de a-şi

explica puterea care susţine viaţa unei societăţi!

Să procedăm însă metodic pentru a preciza bine noua concepţie a puterii sociale. Vom recapitula mai întâi cunoştinţele pe care le avem

1M L. Gérard-Varet, *L'ignorance et l irréflexion*, p. 198 – 214 (Paris, 1898).

164 L. Stein, *Der Neo-Idealismus unserer Tage*, în *Archiv für sistematische Philosophie*, Neue Folge, IX, 1903, p. 265 şi urm. [Vezi şi supra, p. 38.]

165 Vezi supra, p. 269 (n. G.P.).

despre puterile naturii, în genere, studiate de ştiinţele naturale, pentru a ajunge în urmă la puterile ce le întâlnim în viaţa unei societăţi.

O putere a naturii, cum am avut adeseori ocazie să repetăm, rezidă în legea de cauzalitate a fenomenelor. Substratul fenomenelor poate fi ipotetic considerat ca o cauză a puterii, dar numai ipotetic, căci ştiinţificeşte noi nu ştim nimic despre el; el se dezvăluie simţurilor noastre prin formele energiei, şi aceste forme ale energiei se reduc totdeauna la raporturi de cauzalitate. Orieit de adânc am dori să pătrundem noi cu analiza simţurilor noastre, niciodată nu întâlnim altceva decât forme ale energiei; chiar şi greutatea, volumul sau densitatea corpurilor, şi ele nu sunt decât forme ale energiei; peste acestea nu trece cunoştinţa noastră ştiinţifică. Substratul acestor forme ale energiei este un simplu concept de limită, o ipoteză necesară pentru mulţi, dar, în tot

cazul, în afară din cadrul ştiinţei exacte; asupra lui se pot întinde speculaţiile metafizice şi ale religiei, nu însă ale ştiinţei sau ale filosofiei ştiinţifice. Din punct de vedere practic, cunoştinţa substratului ne este chiar de prisos, din momentul ce posedăm, cunoştinţa fenomenelor sub care el se manifestă. Este o întrebare, chiar dacă mintea noastră poate concepe natura substratului altfel decât în raporturi de cauzalitate. Noi credem că nu; fiindcă judecata omănească implică în natura sa însăşi actul de a pune în raport, adică de a stabili despendenţe şi de a cumpăni, şi acest act se confundă cu însăşi aceea ce am numit legea cauzalităţii; dar asupra acestei discuţii putem să trecem. Substratul energiei, sau aceea ce unii numesc materia, neputându-se cunoaşte, rămâne să ne îndreptăm cercetările asupra formelor energiei, adică asupra manifestărilor fenomenale. În mijlocul acestora cercetarea noastră se îndreaptă înspre găsirea raporturilor de asemănare şi de repetiţiune, cu ajutorul cărora câmpul manifestărilor ne este în urmă mai uşor de explorat şi chiar de stăpânit. Cunoscând legile de repetiţiune ale fenomenelor, putem să introducem şi direcţii voite în vederea intereselor noastre. Puterea noastră la atât se mărgineşte, şi la nimic mai mult. Un om care aruncă o piatră pentru a sparge un zid, în ignoranţa sa crede că puterea pietrei porneşte din braţul său care aruncă; în realitate însă puterea pietrei stă în determinismul legilor naturii. Spargerea zidului pe care o produce piatra stă în raport cu greutatea pietrei, şi această greutate nu este decât o sensibilizare a

raportului în care stă piatra faţă de centrul de gravitaţie a pământvlui; şi puterea de gravitaţie pe care o exercită pământul nu este, la rândul ei, decât raportul de distanţă şi de mişcare a pământului faţă de celelalte corpuri cereşti etc.; analizându-le de aproape, toate se eterizează în raporturi de cauzalitate. Mişcarea braţului, de asemenea, dimpreună cu sforţarea pe care o percepe acel ce aruncă piatra, nu este decât efectul, înlănţuirea unor raporturi de cauzalitate, aşa cum este şi greutatea pietrei aruncate. O verigă din acest lanţ să se schimbe, şi puterea pietrei de a sparge zidul se schimbă şi ea. Să presupunem, bunăoară, că am apropia poziţia pietrei de centrul de gravitaţiune a pământului, păstrând cu toate acestea neschimbat quantumul de tensiune a mişcării braţului; care ar fi rezultatul? Greutatea pietrei ar creşte într-atât, că braţul ar fi în imposibilitate să mişte piatra măcar! Aceea ce numim noi putere nu este altceva dar decât cursul fenomenelor naturii adaptat la trebuinţele noastre. Dacă ştim legile după care fenomenele naturii se înlănţuiesc, atunci avem şi stăpânirea asupra puterilor naturii; căci aceste puteri sunt imanente în legile de succesiune ale fenomenelor însăşi. Un exemplu luat din practica industrială ne poate ilustra acest adevăr încă şi mai bine.

Pe platoul unor munţi înalţi se găseşte un gheţar. Puterea sau energia pe care o reprezintă existenţa acestui gheţar stă în fenomenele sale de manifestare. Aceste fenomene se înlănţuiesc după nişte legi constante, fie că acestea ar fi cunoscute

sau nu de om; dar dacă aceste legi sunt necunoscute, atunci şi puterea sau energia care rezidă în gheţar este pentru, om ca neexistentă. Gheţarul poate sta mii şi mii de ani pe platoul munţilor, nimeni dintre oamenii ce locuiesc în vale nu se gândeşte la utilizarea energiei lui, şi nici măcar o bănuieşte că există. Din momentul ce însă aceste legi sunt cunoscute, gheţarul devine un izvor de energie: apele care se produc din topirea gheţii sunt captate şi îndretate să producă o mişcare mecanică; care mişcare poate fi utilizată să producă un curent electric; care curent, la rândul său, este utilizat să producă lumină, sau din nou mişcare mecanică, după trebuinţe etc.; cu un cuvânt, deodată cu cunoaşterea legilor cauzale ale fenomenelor gheţarului, se dezvăluie acesta ca un izvor nesecat de putere pentru om. Dar puterea lui era în fapt şi mai înainte? Negreşit; numai că ea era în afară de finalitatea omenească. Apele gheţarului se topeau şi mai nainte, dar ele, în loc de a fi captate şi îndreptate spre a produce o mişcare mecanică, se pierdeau în pârâiaşe mici care mergeau la vale însoţite şi ele, parte, de aceleaşi fenomene de mişcare şi electricitate, dar în cantităţi atât de infinitezimale, că erau neutilizabile pentru industrie. Cunoştinţa legilor n-a adăugat nime la energia naturală existentă, ci ea a dat numai putinţa ca fenomenele acestei energii să se suceadă într-un mod utili –, zabil pentru om, în loc de a se pierde într-o succesiune neutilizabilă. Şi este de observat că şi succesiunea utilizabilă, precum şi cea neutilizabilă, este, una şi alta, în acord cu determinismul universal;

deosebirea între ele stă numai în dispoziţia de ordine pe care o au manifestările energiei. Apele gheţarului, cât timp sunt necaptate şi nedirijate în vederea unui scop industrial, nu ies din lanţul determinismului cauzal, ci ele urmează acestui determinism, însă în altă ordine. Aceste ape se desfac în pânWşe, după configuraţia solului; se prăvălesc la vale, dezlipind, după intensitatea curentului lor, blocuri de piatră; ele produc, eroziunea stâncilor; desfac şi combină în mod diferit elementele cu care vin în contact; în sfârşit, ele pot da loc la ridicări de temperatură şi chiar la curente electrice apreciabile pe acolo pe unde viteza curgerii lor este mai mare; toate aceste fenomene formează un lanţ strict cauzal, fără abatere. Dacă o inteligenţă superioară ar calcula raportul între toate aceste manifestări ale energiei, ar ajunje cu siguranţă să constate că suma totală a tuturor manifestărilor arătate formează un ciclu strict determinat şi în conformitate cu legea conservării energiei. Niciunul dintre fenomenele la care dă loc micile pârâiaşe nu este produs la întâmplare, ci fiecare este o verigă ce ocupă locul şi spaţiul pe care îl fixează suma cantităţii totale de energie; fiecare este efectul necesar al cauzei anterioare, şi cauza necesară, la rândul său, pentru efectul următor. Aceleaşi ape însă pot curge la vale în altă ordine, deşi desfăşurându-se acelaşi quantum de energie. Ele pot fi captate şi dirijate într-un curent puternic, care pune în mişcare o roată de fabrică, după urma căreia se produce un puternic curent electric; care poate fi transformat iarăşi în lumină

sau din nou în travaliu mecanic etc. Ciclul tuturor acestor fenomene, dacă ar fi măsurat şi calculat de aceeaşi inteligenţă superioară, ar ieşi identic ca raport de cantitate cu ciclul arătat mai sus; el ar fi în conformitate cu aceeaşi lege de conservaţi une a energiei. Aceea ce este schimbat în ciclul de-al doilea, faţă de primul, este numai *ordinea* de succesiune a manifestărilor energiei, succesiunea fenomenelor. Această schimbare de ordine, indiferentă pentru determinismul cauzal al naturii, este foarte interesantă pentru noi oamenii, căci pe această schimbare de ordine ne întemeiem noi practica industrială. Din acelaşi quantum de energie se pot trage rezultate deosebite, schimbându-se numai ordinea în care se desfăşură manifestările acestui quantum. Pentru utilitatea omului, ordinea acestor manifestări este totul; în alcătuirea ei stă aşa-zisa lui putere asupra naturii. Căci de creat sau de anihilat ceva din ciclul energiei pe care natura îl prezintă, omul este incapabil; puterea lui stă exclusiv în dispunerea fenomenelor naturii într-o ordine mai avantajoasă pentru el decât aceea pe care o dă natura de sine. În găsirea ordinii celei mai utile pentru om stă tot rostul ştiinţei aplicate. Şi, pentru a fi mai precişi, am putea adăuga: în găsirea ordinii care aduce cea mai economicoasă transformare a unei forme de energie în alta stă tot progresul industriei omeneşti. Străduinţa fiecărui inventator industrial este să găsească cele mai prielnice condiţii pentru ca transformarea unei forme de energie în alta să

se facă fără multă pierdere.[569]

5. – Pentru definirea puterilor, sau energiei fizice, nu avem dar nevoie să depăşim legile care leagă fenomenele naturii între ele; în conştiinţa înlănţuirii acestor legi stă definiţia energiei însăşi. Cum va fi însă cu puterile sau energia sufletească? Din paginile precedente am avut indicaţiuni destul de precise că răspunsul va fi la fel. Întocmai cum ştiinţele naturale au înlăturat din cercetările lor preocuparea de a găsi în ce consistă natura intimă a materiei şi s-a mulţumit cu cunoştinţa legilor de succesiune a fenomenelor, tot astfel şi ştiinţa sufletului. Ce este sufletul în sine, ca substanţă, este o problemă care nu mai preocupă pe psihologi; preocuparea acestora se concentrează asupra legilor cauzale prin care sufletul se manifestă. Cei mai mulţi psihologi contestă nu numai existenţa unei substanţe sufleteşti, dar şi utilitatea ce ar avea admiterea unei asemeni substanţe ca simplă ipoteză.

Asupra substanţei sufleteşti se făcea de psihologia tradiţională două ipoteze: după una, substanţa sufletească era imaterială, după alta, ea se confunda cu materia. Cea dintâi era ipoteza metafizicii spiritualiste, iar cea de a doua, a metafizicii materialiste. Amândouă însă se certau numai asupra naturii substanţei; căci existenţa acesteia din urmă era în afară de discuţie: era postulatul de la care plecau împreună. Psihologia de astăzi contestă tocmai aceea ce atât pentru

569 Wilhelm Ostwald, Erfinder und Entdecker, p. 16.

psihologia veche, spiritualistă, cât şi pentru cea materialistă era în afară de discuţie; ea contestă existenţa însăşi a unei substanţe sufleteşti.

Lui Wilhelm Wundt îi revine în special meritul de a fi netezit terenul acestei direcţii în ştiinţa psihologiei. Cercetările sale analitice asupra noţiunii *substanţă* l-au condus să examineze din nou utilitatea acestei noţiuni în explicarea fenomenelor sufleteşti[570]. Rezultatul acestei examinări a fost întărirea adevărului, bănuit de altfel şi de alţi filosofi, înaintea lui, că ipoteza unei *substanţe* sufleteşti, departe de a ajuta la explicarea fenomenelor sufleteşti, cum ajută uneori la explicarea fenomenelor fizice, este una din erorile fundamentale ale psihologiei tradiţionale[571]. Şi teoria la care se opreşte W. Wundt este aceea a actualităţii: sufletul nu are, după dânsul, altă realitate în afară de aceea pe care o dă actualitatea manifestărilor sale: „Explicarea psihologică consistă totdeauna în aceea că ea ne arată cum fenomene sufleteşti mai complexe se formează din fenomene mai elementare, şi cum eul nostru făptuitor, pe care noi de asemenea nu-l cunoaştem decât ca

570 W. Wundt, Logik..., vol. I şi II, partea (a]2-a ; System der Philosophie,
p. 267 şi urm. ; Ethik, p. 467 şi urm. [Vezi şi supra, p. 28 – 29.] *

571 David Hume şi Im. Kant, pentru a nu cita decît pe cei mai de seamă, sunt filosofii care, înaintea lui Wundt, au insistat asupra acestui adevăr. Cel dinţii, în Treatise on human Nature (1739 – 40) şi Inquiry concerning human Understanding, 1769 ; cel de al doilea, în Kritik der reinen Vernunft (1781).

activitate, întrebuinţează toate formele de activitate sufletească înspre realizarea unor scopuri unitare. De la cea mai simplă senzaţie şi până la cel mai complicat act de logică, toate câte există în sufletul nostru nu consistă decât în pură activitate.”[572]

„Întrucât psihologia îşi ia sarcina să explice realitatea vieţii sufleteşti, nu pe baza generalizărilor superficiale, ci cu ajutorul metodelor exacte, atunci nu-i rămâne altă noţiune pentru suflet decât aceea care identifică sufletul cu însăşi activitatea sufletească.”[573]

Prin urmare şi noţiunea puterii sau a energiei sufleteşti nu poate fi concepută decât în marginile cunoştinţei ce avem despre legile cauzale ale manifestărilor sufleteşti, întocmai cum am văzut că trebuie concepută şi noţiunea puterii fizice. Energia sufletească este, în principiu, legea unificătoare a tuturor legilor cauzale sufleteşti; iar din punct de vedere al utilităţii practice, energia sufletească, sau cum îi mai zicem, şi am arătat înainte pentru ce, puterea sufletească, este o anumită ordine în dispozitrunea ciclului de manifestări sufleteşti; ordine care se adaptează scopurilor omeneşti. O mare putere sufletească prezintă individul care are ciclul manifestărilor sale sufleteşti într-o perfectă adaptare cu scopul la care el tinde să corespundă, întocmai cum constatam adineaori, vorbind despre energia industrială, în realitate, toţi oamenii se aseamănă

5721 66 W. Wundt, Logik..., II, 2, p. 245 (ediţia 1895).
573 W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, III, p. 761 (ediţia 1903).

între ei, în aceea ce priveşte funcţiunile lor sufleteşti, dar ei diferă în ceea ce priveşte asocierea acestor funcţiuni; şi această diferenţă produce clasificarea lor în oameni de energie şi oameni lipsiţi de energie. Omul de energie îşi are manifestările sale sufleteşti oarecum captate şi dirijate în vederea unei ţinte, aşa cum constatam mai sus că se întâmplă în cazul când gheţarul ce se află pe platoul munţilor serveşte drept izvor de energie pentru industria omenească, pe când omul fără energie este omul a cărui manifestări sufleteşti se pierd, împrăştiate frră nicio ţintă. Quantumul energiei psihice, psihologiceşte vorbind, în fond este acelaşi, şi la omul de energie, şi la omul ce trece a nu avea energie, dar desfăşurarea acestui quantum este deosebită la unul şi la celălalt. Această deosebire ne explică şi ne indică unde să căutăm pricina superiorităţii unor oameni faţă de alţii. Nu cantitatea materiei nervoase este cauza superiorităţii sufleteşti, ci dispoziţia în care se găsesc funcţiunile acestei materii. Creierul unui sălbatic, comparat cu creierul unui savant european, cum ar fi al unui Gauss, bunăoară, se prezintă, la înfăţişare* fără nicio deosebire. Circumvoluţiunile afectate centrilor senzitivi şi motori sunt aproape aceleaşi în creierul sălbaticului ca şi în acela al savantului; ceea ce însă diferenţiază pe unul de altul este gradul de complexitate al centrilor de asociaţiune. Pe când savantul îşi are stabilite, între elementele sale nervoase, cele mai variate şi complexe asociaţiuni, sălbaticul nu are de acestea decât foarte puţine. Prin mijlocirea acestor asociaţiuni

însă, savantul e capabil de o activitatecerebrală mult superioară celeia pe care o poate desfăşura sălbaticul; deşi din punct de vedere cantitativ masa lor nervoasă e aproape aceeaşi. Creierul lor, întocmai ca un piano, prezintă unuia şi altuia acelaşi număr de clape; dar unul ştie să acorde sunetul acestor clape pentru a scoate din ele melodii armonioase, pe când celălalt nu reuşeşte a scoate decât zgomote disparate.[574]

Aceea ce numim puterea sufletească a unui individ stă, aşadar „în ordinea specială pe care o are în acest individ cooperarea funcţiunilor sale sufleteşti. O explicare mai pe larg a acestui adevăr socotim că nu este de nevoie; ea a fost dată mai sus, când am vorbit despre puterea caracterului din punct de vedere psihologic. Am văzut atunci că această putere nu consistă decât în fericita cooperare care există între datele primite de simţuri şi elaborate de inteligenţă, şi între imaginile de mişcare dobândite în urma experienţei trecute. Oficiul sufletului, s-ar putea zice acum, întocmai cum s-a zis mai sus despre centrele nervoase,[575] nu este acela de a produce puteri, ci de a varia punctul de aplicaţie al acestora. Puterile sunt date de la natură – ele sunt legile cauzale ale fenomenelor –, dar direcţia lor, asocierea lor se poate influenţa, şi cum această influenţă este de cea mai mare importanţă pentru noi, noi numim putere, în acelaşi, înţeles restrâns, numai înlănţuirea legilor care vin în folosul nostru.

574 J. Deniker, Les races et les peuples..., p. 122. [Comp, supra, p. 25.]
575 Vezi supra, p. 316 – 327 (n. G.P.).

6. – Cu aceste dezvoltări avem preparat terenul pentru înţelegerea puterilor sociale. Puterea socială este puterea sufletească privită din punctul de vedere al manifestărilor sale sociale.

În toate definiţiile ce s-au dat până acum puterilor sociale „ideea de „coordonare”, de „armonie”, de „solidaritate”, de „cooperare” sau de „organizare” n-a lipsit niciodată. În mod instinctiv mai mult decât raţional, poate, toţi câţi au definit puterile sociale au simţit că aceea ce face puterea socială este, în primul rând, chipul parţi cular în care se unesc între dânsele elementele sociale. „Unirea face puterea” este de altfel un proverb cunoscut mai de toate popoarele. Ideea de „solidaritate” este indispensabilă astăzi aproape tuturor sociologilor care se încearcă a ne explica misterele vieţii sociale.[576]

Dar unde adevărul expus mai sus iese cu deosebire la iveală, este în discuţia sociologilor dacă societatea se aseamănă sau nu organizmului animal. Este evident că în această discuţie cuvântul de organizm exprimă ceea ce noi am

576 „Le «solidarisme»* semble en passe de devenir, pour la troisième République, une maniere de philosophie officielle. Il est le fourniseur attitré de ces. grands thèmes moraux qui font l’accord des consciences, et que le moindre personage public se sent obligé de répéter aux occasions solennelles. Déjà l'Exposition de 1900 avait été placée, par le discours de M. Loubet aussi bien que par celui de M. Millerand, sous l’invocation de la solidarité. Le prestige de cette figure nouvelle, depuis, n-a fait que croître. Elle siège au plafond du Parlement, comme-

numit mai sus ordinea sau adaptarea legilor cauzale la un scop. După sociologi, societatea, întocmai ca şi cooperarea industrială şi întocmai ca organismul animal, prezintă o înlănţuire, când mai favorabilă, când mai puţin favorabilă vieţii sociale; şi ea merită titlul de organizm cu cât prezintă o înlănţuire mai favorabilă acestui scop. Societatea care prezintă o înlănţuire strânsă, adică, o înlănţuire din care să se tragă cel mai mare profit pentru realizarea scopului final, este un perfect organizm, pe când societatea care n-a ajuns încă la o asemenea înlănţuire este numai o simplă bordă, o mulţime. „Toate legăturile sociale, statul ca şi celelalte, dintre care unele preced statul, iar altele sunt cuprinse sau trec peste stat, toate se subsumează noţiunii de organizaţie; în toate, indivizii sunt legaţi în anumite totalităţi. În aceste totalităţi au valoare nu numai anumite reguli comune, dar indivizii acestor totalităţi au rolul unor articulaţiuni, fiindcă fiecare ia parte la consolidarea normelor comune şi la realizarea scopurilor comune după felul şi puterile sale. Aceasta şi face deosebirea între o societate organizată şi o simplă mulţime în care fiecare individ are un rol identic cu ceilalţi indivizi”. 174

Este inutil a intra în discuţia dacă organizaţia socială este identică, analoagă sau nu organizmului animal, căci nu aceasta ne interesează. Indiferent dacă organizaţia socială se aseamănă sau nu organizmului animal, faptul care nu se tăgăduieşte este acela al înlănţuirii dintre diferitele activităţi individuale, în vederea unei activităţi totale, care este activitatea socială

însăşi. Oricum ar fi definită societatea, rămâne ca un adevăr admis de toţi că societatea nu este o justapunere întâmplătoare de mai mulţi indivizi, ci o coordonare între activităţile mai mulţor indivizi spre realizarea unui scop conştient, sau poate şi inconştient, dar care, în tot cazul, trece peste scopurile individuale. Această coordonare sau punere în ordine a fenomenelor sociale a fost recunoscută de la primele cercetări sociologice. Auguste Comte, cunoscutul sociolog şi filosof pozitivist francez, nu are un cuvânt care să revină mai des în scrierile sale ca pe acela de „ordine" („*ordre*").

În timpul din urmă s-a vorbit foarte mult despre o viaţă socială superpusă vieţii sufleteşti a individului, şi unii au mers până acolo încât să afirme că legile vieţii sociale sunt cu totul deosebite de legile vieţii sufleteşti individuale; ba încă unii, exagerând această direcţie, au ajuns până să afirme că manifestările conştiinţei individuale sunt *ipso facto* manifestări sociale. Scriitorul francez Izoulet, 175 care a fost odată foarte la modă, a pus în circulaţie o mulţime de afirmaţiuni ieşite din această direcţie, afirmaţiuni care revin şi astăzi foarte des în scrierile contemporanilor. Pentru el „conştiinţa este fiica cetăţii"; atenţiunea, judecata, sentimentul, voinţa, toate sunt datorate coopela patronne désignée des lois d hygiène sociale et d assistance mutuelle... Dans les milieux enseignants, ses conquêtes ne sont pas moindres que dans les milieux parlamentaires". C. Bouglé, *Le solidarisme*, p. 1 – 2 (1907).

174 W. Wundt, *Logik*... II, 2, p. 602 (ediţia 1895).

178 Jean Izoulet, *La cité moderne et la métaphysique de la sociologie* (1894), passim. [Vezi şi supra, p. 31 – 32.]

raţiunii sociale; viaţa sufletească individuală aproape că nu există fiindcă este cotropită de viaţa socială. Aceea ce este adevărat în toate aceste afirmări este numai faptul asocierii funcţiunilor elementare sufleteşti în vederea realizării diferitelor scopuri. Această asociere nu ridică însă dreptul la existenţă a funcţiunilor individuale, pe de o parte, şi pe de alta, nu ridică nici îndrituirea de a se forma asocieri de funcţiuni în vederea unor scopuri pur individuale, pe lângă acelea ce se fac în vederea scopurilor sociale. Viaţa sufletească a individului este, negreşit, pătrunsă de determinismul social; toate actele individului sunt mai mult sau mai puţin îndreptate spre realizarea unui scop determinat de viaţa societăţii în care individul trăieşte, dar aceasta nu suprimă existenţa individualităţii sufleteşti; şi nu numai că nu o suprimă, dar de multe ori conştiinţa acestei individualităţi vine în conflict cu conştiinţa socială. Viaţa socială nu este o viaţă superpusă şi deosebită de viaţa sufletească a individului, întocmai cum energia industrială nu este o energie nouă, superpusă acelei din natură. Viaţa sufletească este una şi aceeaşi, atât în individ, cât şi în societate; dar în aceasta din urmă ea are o altă ordine şi o altă direcţie în înlănţuirea

funcţiunilor ei elementare de cum o are în manifestările individului. „Societatea este un edificiu constituit din elemente deosebite. Căci chiar acolo unde tendinţele democrate sau socialiste plănuiesc o egalitate, şi chiar unde realizează în parte această egalitate, este vorba totdeauna de o egalitate de stimă pentru persoane, pentru ocupaţiuni sau pentru poziţii, şi nicidecum de o egalitate a oamenilor în ceea ce priveşte calităţile, scopurile lor în viaţă şi ursitele lor. Unde populaţia este ţinută în stare de sclavie şi nu formează decât o masă, cum este cazul în împărăţiile despotice ale Orientului, chiar acolo egalitatea nu se întinde, peste întreaga existenţă a oamenilor, ci numai peste partea lor politică şi economică, iar nu şi asupra totalităţii lor, în mijlocul căreia rămân încă multe însuşiri din care să se constituie individualitatea fiecăruia dintre ei. Dacă voim să ne înfăţişăm societatea numai ca o schemă obiectivă, atunci ea se prezintă ca o ordine de elemente şi activităţi care stau în dependenţă reciprocă unele de altele, după timp, loc, idei şi valori, şi din care ordine se face completă abstracţiune de personalitatea şi de eul omenesc* cu toate că acestea sunt propriu-zis elementele dinamice ale societăţii. Prin deosebirea acestor elemente producându-se individualizarea fiecărui fapt sau însuşiri înăuntrul acestei ordine, societatea ne apare ca un cosmos a cărui varietate, în ceea ce priveşte constituţia şi mişcarea sa, este în adevăr indefinită, dar în care fiecare punct are un sigur fel de a fi şi un singur fel de a se dezvolta, dacă nu este ca întreaga

structură a totalităţii să se schimbe. Aceea ce s-a zis despre edificiul lumii, şi anume, că un grăunte de nisip n-ar putea să fie altfel făcut şi altfel aşezat decât cum se găseşte, fără ca prin aceasta să aducă o schimbare în totalitatea existenţei, acelaşi lucru se poate repeta şi despre edificiul societăţii, care se înfăţişează ca o înlănţuire de fenomene deosebite calitativ… Sau, altfel exprimat, am putea zice: viaţa societăţii curge nu psihologic, ci fenomenologic, adică este indiferentă cu privire la natura conţinutului său; ea se prezintă aşa ca şi cum fiecare dintre elementele sale ar avea un loc predestinat în totalitatea socială; şi la fiecare dizarmonie faţă de cerinţele ideale, ea se prezintă apoi aşa ca şi cum fiecare parte a sa ar sta într-un raport cu totalitatea, şi totalitatea, la rândul ei, cu fiecare parte.”[577]

Cursul vieţii sociale, pe care G. Simmel îl priveşte din punct de vedere fenomenologic, şi nu psihologic, este de altminteri întru totul analog cursului energiei fizice, aşa după cum acesta este privit de omul de ştiinţă. Omul de ştiinţă nu se preocupă de natura intimă a energiei, sau a substratului energiei, nici de natura intimă a diferitelor forme de energie – ce este în fond căldura? electricitatea? lumina? etc. se întreabă metafizicianul, nu omul de ştiinţă! omul de ştiinţă se mulţumeşte să constate dependenţa fenomenelor şi înlănţuirea lor în legi cauzale.

577 Georg Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), p. 41 – 43.

Aceeaşi metodă o urmează şi sociologul. Cursul vieţii sociale consistă, pentru sociolog, în înlănţuirea fenomenelor sociale, şi străduinţa sociologului este să descopere legile după care se urmează această înlănţuire, nimic mai mult. Tot ce este mai mult constituie preocuparea metafizicianului sociolog. Ce este în fond sufletul social? Care este natura intimă a individualităţii sufleteşti? Care este înţelesul ultim al existenţei grupurilor sociale? etc. Asemenea întrebări nu aparţin sociologiei. Sociologul se mulţumeşte să explice fenomenele ce-i sunt date, şi nu merge cu pretenţiunile sale mai departe.

În rezumat dar, din punct de vedere ştiinţific definiţia puterilor sociale este complet dată prin cunoştinţa legilor cauzale ale fenomenelor sociale, fără a mai fi trebuinţă de cunoştinţa naturii în sine a sufletului social sau a celorlalte elemente sociale. Aşa precum ne explicăm puterile sufleteşti dinlăuntrul vieţii individuale – fără a ne opri asupra întrebărilor: ce este sufletul în sine? ce este materia nervoasă în sine? – şi ne mulţumim să ne găsim explicarea în succesiunea şi corelaţia fenomenelor sufleteşti, tot aşa va trebui să facem şi atunci când va fi vorba să ne explicăm puterile sociale. Sufletul individual nu are pentru ştiinţă o altă existenţă decât aceea care se manifestă în actualitate: realitatea lui stă în manifestările care se desfăşură. Sufletul social, de asemenea, are realitatea pe care o prezintă fenomenele sociale. Aceasta în ce priveşte ştiinţa. Pentru metafizică, desigur, lucrurile stau altfel. Pentru metafizică realitatea începe de unde sfârşesc fenomenele şi

de unde sfârşeşte cercetarea ştiinţifică. Noi ne mărginim însă la cadrul ştiinţei.

CAPITOLUL II

1. – Direcţia fenomenelor sociale. La ce scop răspunde existenţa culturii. Adaptarea la mediu. Discuţie. Adevărata dependenţă dintre viaţa sufletească şi mediul cosmic. 2. – Mijloacele prin care viaţa socială îşi asigură stabilitatea şi continuitatea. Variaţiunile individuale şi selecţia naturală. Teoria „mutaţiei”. 3. – Rolul oamenilor excepţionali în evoluţia socială. Obiecţiunile.

Confuzia ce se face în înţelegerea rolului pe care îl au oamenii excepţionali şi selecţia în evoluţia socială. Indivizii bine înzestraţi din punctul de vedere al adaptării la mediul cosmic şi din punctul de vedere al adaptării la mediul social. 4. – Ce se înţelege prin om mare? Credinţa în misiunea oamenilor mari. Rolul oamenilor mari înăuntrul actualităţii sociale. 5. – Excurs asupra oamenilor care trec drept oameni mari la noi, românii. 6. – Oamenii mari de idei şi oamenii mari de caracter. Influenţa producţiei economice asupra culturii. Excurs asupra culturii române.

1. – Filosoful Arthur Schopenhauer face, într-una din scrierile sale, o inteligentă glumă asupra modului cum ştiinţa înţelege să dea explicarea fenomenelor naturii, şi care glumă ne vine în minte acum, după explicarea dată mai sus cursului vieţii sociale. Explicarea omului de ştiinţă, zice Schopenhauer, se aseamănă întocmai cu

cunoştinţele pe care le faci într-un salon în care te-ai trezi deodată înconjurat de oameni necunoscuţi. Faci cunoştinţă cu unul, acesta te recomandă altuia, acesta altuia, acesta altuia, şi aşa treci de la unul la altul, legând relaţii; dar, la urma urmelor, tot îţi vine să te întrebi: bine, înţeleg rostul acestor oameni, dar eu, în definitiv, la ce am venit în mijlocul lor?

Tot cam astfel ne-am putea întreba şi noi acum, după ce am văzut în ce poate să consiste cultura unui popor. Ordinea sau înlănţuirea fenomenelor sociale presupun o direcţie în vederea unui scop. Care este însă acest scop? Desfăşurarea energiei naturale se face în conformitate cu legea de degradare a energiei; iar desfăşurarea activităţii industriale are şi ea o ţintă, anume, transformarea formelor de energie naturală după principiul economiei, adică ea se dirijează de gândul de a stabili condiţii artificiale cât mai prielnice pentru transformarea fără rest, dacă este posibil, a unei forme de energie în alta. Dar desfăşurarea energiei sufleteşti, şi în special a celei sociale, înspre care direcţie se îndreaptă ele oare?

La această întrebare filosofia materialistă din zilele noastre are un răspuns giata şi care este următorul: întocmai cum, în lumea anii mală, grupele şi indivizii tind să se adapteze pe cât mai bine mediului extern, pentru a se susţine în lupta pentru existenţă, tot astfel şi în lumea omenească: direcţia culturii, în special, se explică prin adaptarea la mediu. Acest răspuns însă, cum am

avut ocazia să constatăm şi mai sus,[578] este insuficient. Între mediul extern şi între individul omenesc nu este aceeaşi legătură directă ca între mediul extern şi individul animal. Individul omenesc reacţionează în contra mediului extern, şi din reacţiunile acestea el îşi face o armătură contra mediului. Animalul se supune direct selecţiei mediului, fiindcă animalul nu poate face din reacţiunea sa, adică din experienţa sa, o proptă de susţinere împotriva mediului; animalul nu ajunge să transforme mediul pentru a se potrivi cerinţelor organismului său, aşa precum face omul. În afară de aceasta, pe lângă că animalul nu se înarmează singur contra mediului, prin propria sa experienţă, dar nu are nici însuşirea de a se înzestra prin imitaţiunea semenilor săi, aşa cum face omul; animalul nu depăşeşte înzestrarea pe care i-o dă natura la naştere. În aceste condiţii e lesne de înţeles diferenţa. Lumea animală se transformă sub influenţa directă a mediului, pe când lumea omenească nu suferă această influenţă decât indirect şi chiar luptă pe cât poate contra ei. Cultura în special este ieşită din reacţiunea omului în contra influenţei directe a mediului. „Variabilitatea omului nu trebuie să ne-o închipuim dar ca venind din cauză că fiecare influenţă a mediului extern ar lăsa o urmă în organismul omenesc, o urmă particulară, şi din care s-ar recunoaşte chiar natura influenţei, ci din aceea că omul, organism consecvent legilor sale şi corespunzând tocmai acestor legi, prin urmare

578 Partea III, p. 229 – 279.

independent, transformă aceea ce vine ca influenţă din afară. Această conservare de sine în mijlocul influenţelor din afară şi în contra tuturor reacţiunilor puternice ce urmează acestor influenţe, constituie un element esenţial al ideii de viaţă.”[579]

Organismul omenesc nu trebuie să ni-l închipuim ca o pastă care s-ar modela după întipăririle pe care i le lasă influenţele din afară, ci el este o grupă de funcţiuni proprii, coordonate în vederea conservării vieţii sale, grupă care nu se poate altera decât pe atât pe cât permite şi această viaţă. Şi această viaţă, dacă tinde să se conserve în contra mediului, cauza este că ea n-a venit în lume ca un simplu reflex al mediului, ci este de sine stătătoare; viaţa organică este un ce tot atât de primitiv, în natură, ca şi energia fizică. Viaţa, odată existând, ea tinde să se conserve; când condiţiile existenţei ei sunt neprielnice, atunci nu modelându-se după mediul extern îşi găseşte salvarea, ci coordonându-şi astfel, şi tot după legile ei, mecanismul său intern. La influenţa mediului extern corespunde o nouă adaptare a funcţiunilor organice spre a se conserva viaţa organismului, iar nu spre a se potrivi mediului. Între transformarea suferită de organism şi influenţa mediului extern este o dependenţă, negreşit, dar nu aşa cum o concepe filosofia materialistă, ci o dependenţă care s-ar asemăna cu aceea care există între transformările ce le suferă o armată care este înconjurată de toate

579 Fr: Ratzel, Anthropo-Geographie (1882), I, p. 78.

părţile de duşmani, şi atacurile acestor duşmani. Atacurile care vin din rândurile duşmanilor nu aduc după dânsele schimbări asemănătoare în rândurile armatei înconjurate, ci schimbările acesteia din urmă sunt în vederea intereselor ei, adică a rezistenţei sale. Un privitor care s-ar afla în rândurile duşmanilor din afară nu ar putea niciodată şti exact ce schimbări se produc în rândul armatei înconjurate, pe cât timp nu va şti organizaţia acestei armate; fiindcă schimbările în rândurile armatei înconjurate nu sunt simple reflexe ce urmează schimbărilor din afară, ci sunt schimbări dirijate în vederea rezistenţei finale. Astfel şi în lupta dintre organism şi mediu. Din compoziţia mediului şi a schimbărilor lui nu putem deduce nimic asupra organismului animal şi al transformărilor sale, decât doar atât că organismul trebuie să fie în acord oarecum cu mediul; dar cum va fi" acel acord, nu din cunoştinţa mediului vom putea afla, ci din cunoştinţa organismului şi a legilor sale. De aceea şi diferenţa cea mare dintre om şi animal. Atât omul cât şi animalul sunt în cazul armatei înconjurate de duşmani; dar cum se apără unul, şi cum se apără celălalt? De ce transformări are necesitate unul, şi de ce transformări are necesitate celălalt? Nu cunoştinţa mediului – mediul naturii este acelaşi şi pentru animal şi pentru om; –, ci cunoştinţa organismului animal şi cunoştinţa organismului omenesc ne vor explica aceste transformări. Viaţa organismului în genere este un echilibru de forţe, echilibru ameninţat de toate părţile, şi care totuşi trebuie, prin resursele

sale interne, să ştie să se menţină şi să învingă.

Prin urmare, revenind la întrebarea de mai sus, care este scopul vieţii sociale? Răspundem: acela, în esenţă, care este şi al vieţii individuale – să-şi cucerească stabilitatea şi continuitatea existenţei; organismul tinde să se conserve în viaţă ca o unitate „de sine" stătătoare, şi nu ca o copie a mediului extern. Când această tendinţă de a fi „de sine" este luminată de conştiinţă, ea devine izvorul din care se produce cultura.

Animalul nu are cultură fiindcă nu are conştiinţa luptei sale cu mediul extern. Reacţiunile pe care le înregistrează creierul animal rămân sub pragul conştiinţei şi nu servesc decât după o lungă repetiţiune generaţiilor ce vor veni mai târziu; pe când reacţiunile pe care, după experienţa organismului, le înregistrează creierul omenesc, se reţin şi se asociază la lumina conştiinţei şi servesc apoi chiar imediat pentru avantajarea vieţii individului. Cultura nu consistă în altceva decât în deprinderile care s-au stabilit în sufletul omenesc în urma experienţa sale, deprinderi care se susţin apoi prin instrumentele şi transformările materiale operate de om în însuşi mediul extern. Omul cult interpune între mediul extern şi organismul său fizic o dublă armătură: una sufletească, care consistă în deprinderile noi, formate în urma experienţei, şi una materială, care consistă în transformările materiale ale mediului şi care s-ar putea exprima prin cuvântul englez de „*home*" în înţelesul cel mai larg. Omul cult ştie să-şi impună un „*Home*" al său în mijlocul naturii, pe când omul incult şi animalul nu ştiu. Pe

când animalul, şi, până la un oarecare grad, omul sălbatic suferă directa influenţă a mediului extern, omul cult, prin ajutorul acestei duble armături tocmai, se menţine în contra influenţei mediului extern şi îşi asigură o continuitate în felul său de a fi. De aceea, precum am avut ocazia să spunem şi mai înainte, începutul culturii coincide cu începutul vieţii istorice a unui popor. organismului.[580] Forma nouă a organismului apare brusc, ca o unitate desăvârşită în seria variaţiunilor, iar nu ca rezultatul unui şir de încercări sau fluctuaţiuni nereuşite. Această teorie a lui H. de Vries explică şi mai uşor rolul de cauză directoare pe care îl are selecţia naturală în evoluţia speciilor. Selecţia este ca un ciur care opreşte să-şi continue viaţa organismele care nu sunt bine înzestrate, şi în rândul acestor organisme, care nu sunt bine înzestrate, ar fi tocmai şi organismele care nu se deosebesc de cele existente decât prin însuşiri inapreciabile. Forma nouă a organismului animal sau vegetal, pentru a i se putea aprecia însuşirile sale noi, trebuie să constituie de la început o unitate desăvârşită, adică să fie produsul unei mutaţii spontane; căci altfel, fluctuaţiunile ei mici, cu toate că după un timp de acumulare ar fi profitabile organismului, sunt însă la început mai curând o cauză de inferioritate decât de superioritate pentru acesta.

Prin mijlocirea apariţiei de forme noi, a

580 Hugo de Vries, Espèces et variétés, leur naissance par mutation, trad. Blaringhem, Paris, 1909, p. 5 şi urm.

selectării celor mai bine înzestrate dintre aceste forme şi a nimicirii celor rău înzestrate, îşi asigură dar natura evoluţia vieţii organice pe suprafaţa pământului. Formele dobândite prin „mutaţii" fericite se înmulţesc, şi, treptat, cu înmulţirea lor se produce şi o transformare în fiecare specie din lumea animală şi vegetală. Speciile actuale sunt „mutaţiile" cele mai fericite pe care le-a produs natura până acum pentru a „conserva" viaţa organică în condiţiile în care e dat acesteia să se găsească astăzi.

Care sunt mijloacele de transformare ale vieţii sociale? Au şi aci, cum au la viaţa organică, variaţiunile individuale şi selecţia naturală acelaşi rol însemnat?

3. – Natura, s-a observat de mult de către filosofi şi de către oameni de ştiinţă, este foarte restrânsă în alegerea mijloacelor prin care ea operează transformări în domeniile sale cele mai deosebite. Aci este cazul de a repeta această veche observâţiune. Transformările prin care trece viaţa unei societăţi, deşi sunt îndreptate în vederea unui alt scop decât transformările prin care trece viaţa organică a animalelor şi plantelor, se obţin, cu toate acestea, prin aceleaşi mijloace ca şi acestea din urmă. Fără apariţia indivizilor, ce sunt constituiţi altfel decât aceia din media comună, şi fără ajutorul ce indirect se dă acestora prin nimicirea celor neapţi de a-i imita, transformările sociale nu ar urma o direcţie constantă, nu ar fi o istorie a vieţii popoarelor. Negreşit, prin aceasta nu zicem că istoria

popoarelor stă exclusiv în pomelnicul oamenilor constituiţi altfel decât cei din media comună, căci viaţa socială nu se restrânge numai la aceşti oameni excepţionali, ci viaţa socială îmbrăţişează poporul întreg, dar zicem numai că fără aceşti oameni excepţionali nu ar fi cauză de diferenţiere şi, prin urmare, de înaintare în mijlocul societăţilor. Apariţia unor schimbări bruşte, care să cuprindă pe toţi membrii societăţii deodată, nu întâlnim nicăieri; oriunde ne îndreptăm cercetările, găsim variaţiuni individuale care se propagă şi aduc cu timpul transformări sociale; totdeauna scânteia noutăţii scapără într-un suflet individual.

Dar, încep acei ce obiectează – şi curios că aceştia se întâlnesc mai ales între aceia ce se declară partizani ai filosofiei materialiste, adică ai filosofiei care găseşte că scopul vieţii sociale este pur şi simplu adaptarea la mediu, întocmai ca şi scopul vieţii organice animale –, nu este de confundat, zic aceştia, rolul pe care îl au variaţiunile individuale, şi mai ales rolul pe care îl are selecţia naturală în mijlocul societăţii omeneşti şi acela pe care îl are în mijlocul lumii animale! în mijlocul acesteia din urmă, rolul despre care este vorba se execută fără ştirbire; natura selectează pe cel mai apt şi nimiceşte pe cel neapt, fiindcă selecţia se face între indivizi puşi în condiţii egale de luptă; pe când în societatea omenească condiţiile de luptă sunt cu totul altfel. Cel mai puţin apt se găseşte adeseori în condiţii de luptă prielnice şi, în consecinţă, striveşte pe cel apt; adeseori selecţia se face la

întâmplare, dacă nu chiar pe dos... Ce este de răspuns la aceste obiecţiuni?

Negreşit, trebuie să constatăm că este o mare confuziune la mijloc, dar nu de partea noastră. Faptul selecţiei naturale îl consideră mulţi ca un fel de lege sau putere de perfecţionare, aceea ce nu este deloc exact. Selecţia naturală, cum am mai zis şi mai sus, este un ciur de alegere şi nimic mai mult. În vederea cărui scop se face alegerea, nu rezultă 'câtuş de puţin din faptul selecţiei. „Cu toate dificultăţile, în aparenţă de neînvins, Darwin a descoperit marele principiu care guvernează evoluţia speciilor. Acesta este principiul selecţiei naturale, adică distrugerea organismelor inferioare în trecerea lor prin ciurul luptei pentru existenţă. Dar selecţia naturală nu este decât un ciur şi nu o forţă naturală sau măcar o cauză directă de perfecţionare, cum au socotit mulţi dintre adversarii lui Darwin, şi cum, din nenorocire, au afirmat chiar şi mulţi dintre partizanii lui Darwin. mă o dată, selecţia naturală nu este decât un ciur care separă aceea ce trebuie să trăiască de aceea ce trebuie să moară". 180

Confuziunea este în afirmările ce ni se obiectează mai sus, şi anume, în înţelesul greşit ce se dă faptului de apariţie a variaţiunilor individuale şi a faptului selecţiei naturale. Aceste două fapte nu implică în ele înşile un scop anumit, ci ele se pot concepe ca fiind în serviciul unor scopuri deosebite. În domeniul vieţii animale şi vegetale ele două sunt puse în serviciul adaptării la mediul extern; unul, variaţiunea individuală,

produce corelaţii noi de funcţiuni mai uşor adaptabile mediului, şi celălalt, selecţia naturală, înlătură organismele ce n-au adaptarea suficientă mediului; şi unul şi altul dar dirijează evoluţia în sensul de a câştiga o adaptare cât mai potrivită cu mediul înconjurător. Nu tot astfel este însă şi în viaţa socială. Viaţa socială interpune între individ şi mediu o solidă armătură, care slăbeşte cu desăvârşire influenţa directă a acestuia. Individul om nu se găseşte *izolat* în luptă directă cu mediul, ci el face parte dintr-o unitate socială, şi prin mijlocirea acesteia este în luptă cu mediul. Din această cauză însuşirile sale nu se judecă din punctul de vedere al avantajelor ce ele aduc faţă de mediu, cum se judecă însuşirile animalului, ci din punctul de vedere al contribuţiei ce ele aduc pentru întărirea unităţii sociale. Între aceste două puncte de vedere sunt

180 Hugo de Vries, Espèces et variétés, leur naissance par mutation (1909), p. 4.

deosebiri fundamentale; şi aci este toată cauza confuziunii de care vorbeam. Oamenii excepţionali sunt excepţionali prin activitatea lor socială, şi nu prin activitatea lor organică, fiziologică. Un animal bine înzestrat se recunoaşte după un alt criteriu decât un om bine înzestrat; fiindcă la cel dintâi avem în vedere lupta pentru existenţă, directă cu mediul, pe când la cel de-al doilea trebuie să ţinem seamă de înlănţuirea socială în care el se găseşte ca o simplă articulaţiune. Omul excepţional este inovator în domeniul valorilor sociale, şi nu în acela al

aptitudinilor fiziologice; animalul excepţional este inovator numai în aptitudini fiziologice. De asemeni, alte rezultate produce selecţia naturală în viaţa animalelor, şi alte rezultate le produce ea în viaţa oamenilor. Cel eliminat prin ciurul selecţiei, în lumea animalelor, este animalul care nu se adaptează mediului cosmic, pe când în lumea oamenilor, cel eliminat este acel ce nu se adapatează mediului social. Individul omenesc nu este pus niciodată direct în luptă cu mediul cosmic, ci numai grupul întreg social din care individul face parte. Faptul variaţiunilor individuale şi faptul selecţiei naturale au dar aceeaşi importanţă pentru lumea socială ca şi pentru lumea organică, ele sunt instrumentele prin mijlocirea cărora se dobândesc transformările cerute de timp, numai că ele trebuie înţelese ca instrumente, şi nu ca legi sau cauze de perfecţiune, după cum zicea şi Hugo de Vries în citatul de mai sus.

4. – Să ne oprim ceva mai mult asupra rolului pe care îl au oamenii excepţionali – oamenii mari, cum se numesc ei de obicei –, fiindcă înţelegerea acestui rol ne dă ocazia să sintetizăm multe din dezvoltările noastre de până acum.

S-a scris mult asupra rolului oamenilor mari; din nefericire, în aceea ce s-a scris găsim exprimată mai adesea emoţia simţită de scriitor faţă de rolul omului mare, decât rezultatele unei cercetări ştiinţifice serioase. Rolul omului mare este chiar un subiect pe care istoricii şi sociologii serioşi îl abandonează de obicei filosofilor şi

poeţilor; şi această abandonare vorbeşte de sine. S-ar părea că ştiinţa renunţă la dânsul din frica de a nu se expune la rătăciri. Dar renunţarea nu ajută întru nimic ştiinţei, căci rătăcirile tot se produc de cei din afară de cercurile ştiinţifice, şi omul de ştiinţă, în urmă, este obligat să le combată pentru a restabili adevărul. Rolul oamenilor mari ar trebui socotit ca un subiect pur ştiinţific şi care nu se poate elucida decât cu argumente ştiinţifice.

Primul izvor de rătăcire în înţelegerea rolului pe care îl au oamenii mari stă în credinţa că ei ar fi solii unei misiuni, şi unii zic: misiuni providenţiale. Transformările sociale, afirmă această credinţă, urmăresc un scop înalt; pentru realizarea acestui scop, care stă dincolo de actualitatea socială, sunt trimeşi din vreme, în mijlocul poporului, oamenii mari… Poporul nu are altă valoare decât aceea pe care i-o da oamenii săi mari; istoria omenirii, în genere, nu capătă o valoare decât prin apariţia oamenilor mari! Credinţa însă într-un asemenea scop extranatural, sau într-o misiune providenţială, din care izvorăşte apoi valoarea oamenilor mari, este ea însăşi fără nicio valoare ştiinţifică. Transformările sociale nu urmăresc realizarea unui scop extranatural, ci un scop imanent în actualitatea societăţii, care este şi singura realitate a acesteia, un scop care n-are într-însul nimic providenţial; transformările sociale urmăresc menţinerea şi continuitatea vieţii sociale ca unitate înăuntrul mediului cosmic. Oamenii mari nu sunt solii trimeşi în mijlocul poporului, pentru a-l pregăti pe acesta în vederea unei misiuni providenţiale, ci sunt variaţiuni

produse înăuntrul vieţii sociale, şi de apariţia cărora aceasta din urmă profită pentru a se consolida. Apariţia oamenilor mari este, prin urmare, un fapt subordonat condiţiilor de existenţă ale societăţii şi pus în serviciul acesteia. Fiecare societate îşi are oamenii săi mari, fiindcă fiecare societate are nevoie de anumiţi oameni mari.

O societate primitivă, care este, în genere, şi puţin numeroasă, neînchegată prin deprinderi şi instituţii solide, are nevoie de exemplare în care să se închege deprinderile şi motivaţiile sufleteşti care îi lipsesc ei numai, şi nu care lipsesc în genere oricărei societăţi; aceste exemplare producându-se, vor fi înţelese şi imitate de restul populaţiei, şi astfel societatea întreagă câştigă după urma lor. În mijlocul acestei societăţi primitive sunt de nevoie oameni de aceia, care, dacă nu strălucesc prin judecată sau gust artistic, strălucesc însă, în comparaţie cu restul semenilor lor, prin puterea de atenţiune şi de susţinere a unei ocupaţiuni. Sălbaticii, în genere, bunăoară, nu sunt capabili de o muncă regulată şi continuă, şi când în mijlocul lor se produce un individ care este diferit de ceilalţi în această privinţă, această diferenţă – această originalitate –, fiind o utilitate socială, se impune imitaţiunii celorlalţi şi se fixează prin selecţie. Primul sălbatic capabil de o muncă regulată în mijlocul celorlalţi sălbatici, fluşturateci de la un ceas la altul, este şi primul om mare, original, înăuntrul societăţii lui. Societăţile înaintate n-au nevoie să imite aceleaşi exemplare ca societăţile primitive. Există o scară a

originalităţilor slăvite, a cărei fiecare treaptă corespunde la dezvoltarea diferitelor popoare. Pentru unele popoare, originalitatea slăvită se caută în gesturi corporale, în îmbrăcăminte, în deprinderea de a munci; pentru alte popoare, originalitatea slăvită se caută în inventarea celor mai înalte probleme ştiinţifice şi plăsmuiri artistice; între unele şi altele se înşiră apoi marele număr a celorlalte societăţi de tot felul. Fiecare societate dă numele de om mare acelui a cărui activitate corespunde nevoilor sale simţite; nu este mare acela care este cu desăvârşire deosebit de ceilalţi, ci este mare acela care aduce cu sine o deosebire utilă societăţii. În slăvirea oamenilor mari se restrânge instinctiv grija unităţii corpului social. „Spune-mi pe cine slăveşte un popor, ca să spun de ce ameninţare se teme el în viitor”, aceasta este măsura care, după părerea noastră, ar fi de aplicat în cazul de faţă. În lupta dintre popoare, fiecare se teme să fie învins, şi fiecare, în consecinţă, slăveşte aceea ce crede că poate să-i asigure victoria. Când lupta se pune pe terenul producţiei mecanice, oamenii mari sunt inginerii constructori de poduri şi canale: este timpul lui Lesseps; când lupta se pune însă pe terenul fabricaţiunilor chimice, oamenii mari sunt chimişti; este timpul lui Liebig şi Berthelot; când lupta se pune pe terenul politic, omul mare este Bismarck etc.; fiecare timp îşi are nesiguranţa sa, şi prin urmare şi îndemnul spre slăvirea unei anumite originalităţi găsite la un individ.

„Iar nu sunt vremile sub cârma omului, ci bietul om sub vremi”, zicea cu drept cuvânt

cronicarul moldovean Miron Costin. Oamenii mari sunt aceia pe care timpul are nevoie să-i facă mari; iată adevărul.

De aceea este absurd să se compare între ei oamenii mari, fără a se lua în consideraţie condiţiile istorice în care ei s-au produs. Imaginea omului mare este ieşită din aceste condiţii istorice şi nu se poate înţelege decât înlăunitrul lor. Prin slăvirea omului mare, societatea îşi exprimă idealul pe care ar dori ea să-l reprezinte în viitor; şi fiecare societate are un alt ideal, după vârsta şi alcătuirea sa etnică. Oamenii mari ai noştri, ai românilor, bunăoară, se deosebesc de oamenii mari ai Franţei, sau ai Germaniei, după cum se deosebeşte şi poporul nostru de poporul german. Noi avem alte nevoi de împlinit decât popoarele de aiurea, şi de aceea şi admiraţiunea noastră alege alte exemplare de cum aleg alţii. Ar fi şi extrem de nenatural ca noi să admitem originalităţile din domeniul artei şi ştiinţei, bunăoară, când nu ni s-a dat până acum ocazia să admirăm treptat originalităţile din domeniile mai apropiate sufletului nostru. Natura nu face niciun salt.

5. – Într-o frumoasă fantezie publicată acum de curând, Elena Văcărescu pune această întrebare: Ce suntem? şi ce vom mai fi? Ce suntem noi, românii, neam risipit pe o suprafaţă mare, dar cu un stat mic ca bază de susţinere; cu o cultură nu încă bine afirmată; cu un trecut glorios, dar aşa de posomorât! Ce ne rezervă viitorul? ce vom mai fi? în jurul nostru, astăzi, ca şi altă dată, aceleaşi năzuinţe egoiste din partea celor puternici,

aceeaşi nesocotire a principiilor de dreptate şi fraternitate! „Aşezaţi în pragul Europei, legănaţi de vijelii, neliniştiţi, nelămuriţi, ce ne mai trebuie pentru ca rădăcinile noastre să nu mai tremure în pământul în care s-au afundat? u 181

Inima poetei rămâne în îndoială asupra răspunsului, şi gândul său repetă chinuitor: Ce suntem? şi ce vom mai fi?

Din nenorocire, asemenea întrebări nu sunt din acelea pe care ştiinţa să le poată rezolvi. Ştiinţa, înainte de toate, nu se preocupă de cazurile individuale; şi noi, românii, pentru ştiinţă, constituim o individualitate faţă de individualităţile celorlalte popoare. Ştiinţa se ocupă de general, adică de aceea ce poate fi stabilit prin comparaţiune şi inducţiune. Singurul ajutor ce ni-l poate da ştiinţa este ca să ne facă să întrezărim, prin analogiile scoase din viaţa altor popoare, care va fi calea probabilă pe care va urma-o şi poporul nostru. De siguranţă nu poate fi vorba, ci numai de probabilitate! Fără îndoială însă că şi probabilitatea este de mare importanţă. Ce suntem? şi ce vom mai fi?

Suntem reprezentanţii unui neam care se găseşte în epoca în care s-au găsit multe alte neamuri înainte de noi, şi în care se găsesc şi se vor găsi încă multe altele cu noi şi după noi: în epoca de pregătire a unei culturi viitoare. Unde vom ajunge? La o cultură română, dacă împrejurările vor permite; sau, mai bine, dacă energia noastră va permite. Acesta este primul răspuns al ştiinţei.

Este un răspuns prea abstract poate; el se

îndreaptă prea mult spre toate neamurile, şi nu îndestul asupra neamului nostru! Cu toate acestea, acest prim răspuns al ştiinţei are şi el ceva bun în sine; aducându-ne să privim calea urmată de celelalte popoare, el ne fereşte de ispita de a urma înclinaţiunile temperamentului nostru personal, care uneori este prea optimist, alteori este prea pesimist. Să nu inventăm pentru neamul nostru scăderi sau măriri speciale lui, ci să-l privim obiectiv prin prisma vieţii celorlalte neamuri: iată sfatùl ce rezultă din răspunsul de mai sus al ştiinţei. Ne vom convinge îndată cât de cuminte este acest sfat.

Găsindu-se în epoca de pregătire a unei culturi viitoare, neamul nostru este stăpânit de tendinţele care au stăpânit şi stăpânesc şi pe celelalte neamuri în cursul aceleiaşi epoci. Noi nu trebuie să uităm că suntem în căutarea cunoaşterii de noi înşine, iar nu în desfăşurarea acestei cunoaşteri; noi clădim încă la edificiul culturii noastre şi suntem departe de a fi la isprăvit. Ce au făcut alte neamuri, care şi-au desăvârşit cultura, aceea vom face şi noi. Şi ce au făcut alte popoare în cursul pregătirii culturii lor, aceea vedem petrecându-se la noi astăzi. Legile generale ale evoluţiei culturii neamurilor toate se aseamănă; şi ele vor fi şi ale culturii noastre. Care este prima lege a acestei evoluţii? Am indicat-o mai sus.

Cultura unui neam se pregăţeşte prin mijlocirea oamenilor excepţionali, care sunt inovatorii şi adaptatorii gândurilor şi deprinderilor noi. Neamul în care nu răsar asemenea oameni aleşi, nu este primitor de cultură nouă; din

fericire, neamul nostru nu este din această categorie. Oamenii aleşi sunt, precum am zis, inovatorii sau numai adaptatorii ideilor şi deprinderilor altora; în cazul dintâi, cultura este ieşită din însăşi sufletul neamului, în cazul al doilea, ea este de împrumut. Dar şi un caz şi celălalt vin foarte rar izolat; aproape deloc. De regulă, cultura unui neam este parte ieşită din propriul său suflet, parte de împrumut, proporţia variază numai la fiecare în mod deosebit. Rolul oamenilor excepţionali este de a zdruncina deprinderile vechi, transformate în rutină, şi de a inova deprinderi noi, acelea care vor constitui baza ordinii sociale de mâine. În aceşti oameni îşi pune natura germenii de care are nevoie pentru a produce evoluţia viitoare.

Ce ne trebuie dar pentru a pregăti cultura noastră? Oameni excepţionali, mari, care s-o anticipeze. „Cu toate acestea, poporul nostru păstrează în inima lui câţiva din acei sublimi inutili ce se cheamă poeţi… Şi câţiva din acei striviţi ce se cheamă genii… Şi câţiva din acei barbari stăpânitori ce-şi zic fraţi fiindcă voiesc să libereze pentru a înlănţui în urmă cu noi lanţuri…” Poporul nostru are, aşadar, câţiva din acei nobili anticipatori de timpuri nouă. Să-i urmăm, să le imităm gândul şi fapta. Dar, răspunde din nou poeta: „Nimeni nu-i ascultă; sunt înăbuşiţi; nimeni nu-i cunoaşte!”

Să revenim din nou la sfaturile ştiinţei. În epoca de pregătire a unei culturi, felul oamenilor mari nu este acelaşi cu acela din epoca culturii bine afirmate. Fiecare, epocă îşi are inovatorii săi,

adică, fiecare epocă îşi are energia sa potenţială, energie din care se alimentează ideile şi faptele sociale. Un popor din epoca de pregătire a culturii sale nu poate să înţeleagă pe inovatorii pe care îi înţelege un popor dintr-o epocă mai înaintată de cultură; şi atunci, poporul acesta, chiar de-ar avea pe inovatorii din urmă, i-ar avea de prisos. Aceşti inovatori rămân, pentru viaţa neamului din care fac parte, ca nişte „sublimi inutili" ai momentului.

Contra acestei inerţii nu trebuie însă să ne revoltăm, căci ea este o măsură de înaltă prevedere din partea naturii. Ce neregulată ar fi direcţia culturii unui popor dacă orişice inovaţie, chiar dacă ar fi să socotim numai pe cele bune, ar fi urmată şi imitată. Fiecare la timpul său: prin această lege a naturii ni se asigură drumul liniştit şi sigur…

Poeţii, geniile ştiinţei şi utopiştii sociali sunt pentru poporul nostru de astăzi nişte „sublimi inutili". Lucrătorul, care are mâinile roase de o muncă mecanică şi grea, nu poate pipăi, fără să strivească, florile gingaşe de seră. Noi suntem un popor care avem încă mâinile prea roase de munca brută şi mecanică. Nouă ne trebuie alte exemple de imitat; nouă ne trebuie alt gen de inovatori; căci noi avem felul nostru de imitaţie.

Popoarele care se găsesc într-o epocă înaintată de cultură imită gânduri şi fapte de acelea care au un caracter generic social; noi imităm gânduri şi fapte care nu ies din domeniul vieţii individuale. Unii călători povestesc că la unele triburi de sălbatici este obiceiul să se imiteze până la cele mai mici gesturi; dacă şeful

unui trib cade din întâmplare la pământ, apoi cad toţi membrii tribului după el. Noi nu mergem cu imitaţia aşa de departe; dar suntem cam pe la jumătatea drumului. Noi imităm atât din domeniul vieţii individuale, încât nu ne mai rămâne vreme ca să prindem cu atenţiunea şi inovaţiile de un caracter mai generic. Energia potenţială care rezidă în operele poeţilor, geniilor ştiinţei şi utopiştilor este prea sus pentru noi. Poporul nostru imită deocamdată gesturile corporale, pregătindu-se să imite odată şi atitudinile intelectuale. Va veni şi timpul acesta odată. Fiece lucru la rândul său. ştiinţă care au deschis culturii omeneşti orizonturi noi şi din ce în ce mai vaste: Platon şi Aristotel, care au conceput universul ca un tot armonic; Galilei, Descartes, Huygens şi Newton, care au conceput acelaşi univers ca un complex de legi mecanice; Leibniz, Kant, J. R. Mayer, Helmholtz, Lamarck, Darwin şi atâţia alţii, după urma cărora ne bucurăm astăzi de lumina judecăţii noastre. Conştiinţele acestor oameni au fost ca nişte scântei premergătoare, din care, în urmă, s-a întregit lumina sigură a ştiinţei actuale.

Dar un rol nu mai puţin însemnat, din punct de vedere practic mai însemnat, în tot cazul, îl au oamenii din a doua categorie. Aceştia din urmă sunt aceia care clădesc direct la edificiul culturii unui popor, deşi clădesc mai adeseori cu materialul produs şi aruncat la întâmplare de oamenii din prima categorie. Oamenii de faptă cimentează mai puternic cultura unui popor decât oamenii de idei.

În adevăr, cultura unui popor consistă în

primul rând în deprinderile voluntare ale cetăţenilor. Pentru stabilitatea şi continuitatea vieţii sociale, important este, fără îndoială, cunoştinţa exactă a mediului în care poporul trăieşte, dar mai important este felul cum poporul se comportă ca unitate organică faţă de mediu. Orizontul intelectual serveşte numai pe măsură ce deprinderile voluntare sunt bine dirijate. Un popor cu deprinderi rele mai curând păgubeşte decât profită de pe urma ideilor ce i s-ar pune la dispoziţie. În această privinţă viaţa socială se aseamănă întru totul vieţii individuale sufleteşti. Aceea ce dă valoare comoarei de cunoştinţe din sufletul individului este pornirea bună, sprijinită pe o sănătoasă reacţiune voluntară faţă de mediu. Un individ cu reacţiuni voluntare bolnăvicioase, şi care, prin urmare, nu poate să lege aceste reacţiuni în deprinderi de caracter susţinut, în zadar ar avea mintea plină de argumente solide, el este un individ slab. Dimpotrivă, un individ în mintea căruia se grămădesc mai puţine cunoştinţe, dar care are fapta sigură, sprijinită fiind pe deprinderi de caracter, acela este un individ tare. Tot asemenea şi în viaţa societăţilor. O societate îşi formează, în contra mediului extern, o armătură, pe care o numim cultură, din deprinderile sale voluntare, adică din reacţiunile sale, şi numai indirect din orizontul său intelectual. Acesta din urmă are o influenţă indirectă, şi anume, numai întrucât a izbutit să se întipărească în natura reacţiunilor voluntare. De aceea soliditatea culturii unui popor se recunoaşte cu preferinţă după felul de a voi şi de a lucra al

acestuia, şi nu după bogăţia ideilor produse de gânditorii săi.

Oamenii mari din a doua categorie, pe care să-i numim oameni de caracter, în deosebire de oamenii de idei sau universali, din prima categorie, sunt, precum am zis, acei care clădesc direct la edificiul culturii unui popor. Oamenii de caracter, prin activitatea lor, anticipă deprinderile voluntare de care are nevoie viaţa socială pentru a se stabili şi consolida în viitor. Întocmai cum conştiinţa gânditorului original reprezintă conştiinţa societăţii de mâine, aşa şi fapta omului de caracter reprezintă tipul activităţii sociale de mâine. Şi cum activitatea păstrează totdeauna o notă de individualitate, de aceea şi fapta omului de caracter serveşte ca exemplu, la început, numai unui cerc restrâns, dar în acest cerc restrâns ea este dominantă. În curând însă cercul se lărgeşte până cuprindeântr-însul mase mari de populaţie, şi prin aceasta fapta, care la început a servit ca exemplu celor puţini, se transformă într-o deprindere primită şi repetată de toţi; aproape inconştientă din cauza desei sale repetiţiuni. În urma unor asemenea transformări, se dobândeşte o bază mai sigură şi mai cuprinzătoare pentru edificiul culturii.

Prin oamenii de caracter însă nu trebuie să înţelegem în mod exclusiv numai pe oamenii a căror fapte se conformă unor anumite principii de morală; sunt şi de aceştia între dânşii, negreşit; dar nu în acest înţeles restrâns luăm noi cuvântul de caracter. Prin oameni mari de caracter înţelegem pe toţi oamenii care prin fapta lor

anticipă deprinderile voluntare de care o societate are nevoie spre a-şi asigura viitorul său. În înţelesul acesta, primul om care a pus sămânţă în pământ şi-a aşteptat anotimpul în care sămânţa are. să rodească, a fost un om de mare caracter, fiindcă a dat exemplul unei deprinderi care a folosit apoi extensiunii şi întăririi culturii. Tot aşa, un mare caracter a arătat acela care, în loc de a ucide pe vrăjmaşul său învins, l-a lăsat să fie sclav şi să muncească în pace. Un mare caracter a fost, de asemenea, acela care pentru prima oară a pus în practică munca industrială. Şi exemplele de această natură se pot înmulţi încă foarte mult. Ideile oanfenilor mari deşteaptă sentimentul de admirare în sufletul popoarelor, dar fapta oamenilor mari, ea singură, transformă sufletul acestora până în adâncime.

Negreşit, primele fapte de importanţă pentru viitorul vieţii sociale sunt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai des repetate pe care se sprijină apoi voinţa cetăţeanului. Până ce nu se fixează o tehnică de producţie pentru munca omului, este greu să se fixeze o tehnică pentru activitatea lui morală, sau o tehnică pentru activitatea lui intelectuală. Logica economică a precedat în mod natural logica moralei şi a inteligenţei. Şi în această privinţă au dreptate teoreticienii socialismului ştiinţific modern când susţin importanţa pe care o are tehnica producţiei sau organizaţia economică pentru constituirea culturii fiecărui popor. Dar aceşti teoreticieni exagerează însă când susţin că tehnica producţiei

economice ar fi cauza constituirii culturii, şi mai ales greşesc când susţin că această tehnică trebuie înţeleasă ca o tehnică absolut materială. Tehnica producţiei economice precede celelalte forme ale culturii, dar nu le cauzează, ci toate la un loc sunt cauzate conform determinismului sufletului omenesc; ele sunt învălişul extern al deprinderilor sau reacţiunilor sufletului omenesc faţă de mediul cosmic. Aceea ce este important în tehnica producţiei economice nu este atât înfăţişarea externă pe care o ia munca, ci deprinderile sufleteşti care susţin această muncă; nu materia, ci sufletul. Deprinderile sufleteşti care susţin producţia economică dimpreună cu celelalte deprinderi sufleteşti sunt, toate la un loc, consecinţele aceleiaşi cauze: corelaţia diferitelor funcţiuni sufleteşti în vederea susţinerii şi continuităţii vieţii sociale în lupta sa cu mediul cosmic. Şi, în definitiv, am putea chiar adăuga că, privind funcţiunile sufleteşti dintr-un punct de vedere mai înalt, este un criteriu arbitrar acela după care împărţim deprinderile sufleteşti în economice, morale şi intelectuale. Primul om care, în loc de a-şi ucide vrăjmaşul, l-a transformat în sclav, a fost un mare inovator în tehnica producţiei. Dar numai în tehnica producţiei? N-a fost el, în acelaşi timp, un om moral, în înţelesul cel mai strict al cuvântului, şi un om de mare prevedere raţională? Desigur. De altă parte, faptele de ordine religioasă sunt ele numai manifestări sentimentale fără nicio importanţă economică? în timpul din urmă s-au găsit cugetători serioşi care să afirme că producţia

capitalistă din societatea modernă este datorită în mare parte mişcării protestante din sânul bisericii creştinem. Ce este adevărat în această afirmare? Aceea ce este adevărat şi în afirmările teoreticienilor socialişti, anume, că pentru progresul culturii este absolută nevoie de întruparea unor noi deprinderi în fapte concrete.

Toate clasificările noastre în materie de funcţiuni sufleteşti sunt clasificări arbitrare. Voinţa pură, sentiment pur şi inteligenţă pură nu există; toate actele noastre sufleteşti sunt totalităţi concrete, în care numai analiza descoperă elemente, şi elemente care au importanţă pentru ştiinţă. Raţiunea noastră, pentru a înţelege mai bine lucrürile, le despică şi le înşiră, dar aceasta nu schimbă întru nimic realitatea; realitatea, adică actualitatea o au totalităţile sufleteşti. De aceea, faptele de ordin economic sunt, în realitate, fapte în care se întrupează/ toate dispoziţiile sufletului; şi numai în mod greşit se consideră ele ca fiind cauza celorlalte manifestări sufleteşti, pe care teoreticienii socialismului le numesc şi ideologia unei societăţi. Faptele de ordin economic şi cele de ideologie sunt, unele. Şi altele, izvorâte din aceeaşi cauză; ele sunt reacţiunile sufletului omenesc, care tinde, ca unitate socială, să –, subziste şi să-şi continue viaţa în viitor. Tehnica producţiei economice, ca şi tehnica administrativă, judiciară, şcolară, morală etc., toate aceste tehnici, care constituie maşinăria vizibilă a organismului societăţii, nu sunt, unele, expresia realităţii, şi altele, expresia idealităţii sau

ideologiei, ci toate, fără deosebire, sunt expresia realităţii, căci în toate se exteriorizează armătura pe care şi-o dă sufletul societăţii în lupta sa cu mediul extern. Toate aceste tehnici sunt întipăriri în materie moartă a puterii vii care este sufletul. Din aceste motivé, încă o dată repetăm, nu trebuie căutată cauza celor din urmă în apariţia celor dintâi, ci trebuie căutată cauza tuturor în puterea vie a sufletului.

În rezumat dar, oamenii mari anticipă prin ideile şi faptele lor; idei şi fapte de care are nevoie societatea în viitor. Vom vedea în paginile următoare cum această anticipare, prin selecţia naturală, reuşeşte să prindă rădăcini şi să se păstreze în viaţa socială; deocamdată, un cuvânt încă asupra culturii române.

„N-avem caractere”; „avem oameni de idei şi avem talente, dar n-avem caractere”: aceasta este constatarea pe care o face nu unul, ci, când se prezintă ocazia, mai toţi câţi scriu asupra culturii române. Această constatare să nu ne mire, şi nici să ne întristeze. Ea încă are o parte elogioasă pe nedrept pentru noi, afirmând că avem talente şi oameni de idei; noi n-avem nici de aceştia, atât pe cât credem. Ar fi însă de mirat şi foarte trist să avem oameni de idei şi caracter şi să n-avem încă o cultură, căci atunci ar fi un semn al inapţitudinii noastre de a ne cuceri un viitor, pe când aşa cum ne găsim, fără idei şi fără caractere, dar şi fără cultură, suntem în rândul tuturor celorlalte popoarecare se pregătesc să-şi formeze o cultură de-acum înainte. Oamenii noştri de idei, puţini câţi sunt, se găsesc sub influenţa oamenilor universali

de aiurea – ideea n-are patrie –, şi aceasta le împiedică dez[581] văluirea întregii originalităţi; iar oamenii noştri de caracter nu apar ca oameni de caracter fiindcă sunt judecaţi aspru, şi anume, după criteriul pe care îl găsim în culturile mai înaintate. Noi cerem oamenilor noştri de caracter lucruri prea grele în comparaţie cu dezvoltarea culturală a poporului din care ei fac parte. Noi, bunăoară, ca popor, n-avem încă câştigată deprinderea de a munci cu economie şi disciplină, şi cerem de la oamenii noştri excepţionali să se conducă în întreaga lor activitate socială cu economie, cu disciplină, cu moralitate şi prevedere! Noi, în deprinderile noastre de popor tânăr, nu cunoaştem încă continuitatea şi consecvenţa în ocupaţiunea noastră practică – copilul fuge de ocupaţiunea părintelui, omul matur are o altă ocupaţiune decât aceea care şi-a dorit-o în şcoală, omul bătrân sfârşeşte cu altă ocupaţiune decât aceea cu care a început ca tânăr etc. –, şi pretindem totuşi ca oamenii noştri mari să aibă continuitate şi consecvenţă în faptele lor! Noi, în deprinderile noastre zilnice, nu putem să stăpânim cursul asociaţiunilor de idei, şi aceste asociaţiuni ne fură, sau sunt furate cu uşurinţă în direcţii deosebite, după capriciul şi interesul momentului; cu alte cuvinte, nu ne putem dezbăra de obiceiul de a minţi şi de a minţi cu interes şi fără interes, şi pretindem, cu toate acestea, ca oamenii noştri mari să spună numai adevărul şi să aibă cultul

581 Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus [în]Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 20 – 21.

adevărului? Dar cultul adevărului se sprijină pe o aşa mare sforţare lăuntrică de a stăpâni şi dirija cursul ideilor, că această sforţare nu se poate dobândi prin practica unei singure generaţii, ci prin practica mai multor generaţii de-a rândul.[582] Nu cerem noi dar lucruri prea grele de la oamenii noştri mari? Desigur. Ideile şi faptele mari sunt în raport cu nivelul culturii unui popor, şi numai în raport cu acest nivel trebuie şi judecate. Comparaţia defavorabilă ce s-ar stabili între poporul nostru şi un popor cu o cultură înaintată nu trebuie să ne îngrijească şi să ne întristeze, ci comparaţia cu popoarele cu care venim noi în concurenţă, şi mai ales comparaţia cu aceea ce am fost noi înşine în trecut. Dacă viaţa noastră socială s-a bucurat în trecut de mai numeroase elemente inovatoare decât astăzi, atunci, desigur, constatarea aceasta trebuie să ne întristeze; dar o asemenea constatare n-a susţinut-o încă nimeni.

Afirmaţiunea de mai sus, că „avem oameni de idei şi de talent, dar n-avem oameni de caracter”, se poate lua încă şi în înţelesul unei dorinţe; ar fi bine să avem mai mulţi oameni de caracter decât oameni de idei şi de talent. În acest înţeles, afirmaţiunea cuprinde un mare adevăr. Pentru popoarele care se găsesc în epoca de pregătire a culturii lor, oamenii de caracter sunt de mai mare valoare decât oamenii de idei, pentru motivul că

582 Mai multe observaţiuni asupra psihologiei poporului român se găsesc în scrierea noastră Cultura română şi politicianismul (1904). Din această scriere am împrumutat şi mai sus cîteva pagini referitoare la caracterizarea culturii în genere. (Vezi, în ediţia de faţă, p. 48-^83].

rolul acestor oameni nu se poate înlocui, pe când rolul oamenilor de idei se poate într-o largă măsură înlocui prin împrumut de la alte popoare, cu o cultură mai înaintată. Ideea inovatoare duce conţinutul său şi dincolo de graniţele ţării în care ea s-a produs, pe când exemplul faptei de caracter este aproape neînţeles de poporul care împrumută. Fapta este mai strâns legată de condiţiile particulare ale mediului în care s-a produs; despărţită de aceste condiţii, ea pierde mult din puterea sa de sugestiune; pe când ideea este mai liberă, sau, în orice caz, ea este legată de condiţii mai generale. Popoarele puternice, care stau în fruntea culturii omeneşti, au nevoie de idei noi tot aşa de mult ca şi de fapte de caracter exemplar; popoarele mai tinere însă au nevoie de caractere mai mult ca de idei. Lipsa de idei la acestea din urmă poate fi corijată prin împrumutul ce dânsele fac la alte popoare, înaintate, pe când lipsa de caractere nu. Adevărurile abstracte descoperite de învăţaţii Apusului, noi, românii, le putem înţelege şi chiar propaga mai departe, dar veracitatea şi pasiunea adevărului nu tot astfel; acestea din urmă trebuie să răsară din mijlocul nostru pentru a fi înţelese şi imitate. Tehnica industrială, de asemeni, o putem împrumuta cu uşurinţă, aceea ce nu putem împrumuta însă este spiritul de întreprindere, şi fără aceasta, dacă avem industrie, nu avem activitate industrială prosperă. Popoarele învaţă, cu un cuvânt, să gândească de la oamenii universali, dar nu învaţă să făptuiască decât de la oamenii lor naţionali. Din cauza acestei diferenţe, fiece om politic

prevăzător sfătuieşte pe fiii patriei sale să cultive caracterul mai mult decât talentele. Acesta a fost şi sfatul pe care M. S. Regele Carol I l-a dat profesorilor universitari veniţi la 13 mai 1906 ca să-şi prezinte omagiile şi felicitările lor, cu ocazia serbării jubileului de 40 de ani de domnie. M.S. a zis: „Nu *uitaţi că, mai mult decât talentele, caracterele hotărăsc soarta popoarelor şi că jorţa morală numai le apără de învingere şi nimicire*

CAPITOLUL III

1. – Răspuns la problema formulată în Introducere. Critica teoriei darwiniste, care face abstracţiune de unitatea vieţii sociale. 2. – Soarta diferită a inovaţiei şi a persoanei inovatorului. Societăţii îi este indiferentă persoana inovatorului.

3. – Deosebirea dintre om şi operă pentru a înţelege rezultatele selecţiei în societate. Punctul de vedere al moralei individuale şi al moralei sociale.

4. – Exemplificări pentru deosebirea dintre selecţia socială şi cea naturală. Conexiunea dintre inovaţie şi interesele existente dintr-o societate. Adevărata putere a ideii mari şi a faptei exemplare. Selecţia socială şi nedreptăţile ei. Explicarea. Organizaţia societăţii nu face pe nimeni fericit. 5. – Rezultatele selecţiei în viaţa socială. Dorinţa de a şti ce este nou. Mişcările sociale. Motivaţia mişcărilor sociale. Selecţia ca putere de conservare. 6. – Extrema mizerie

contrară orişicărei culturi.

1. – Acum avem toate elementele pentru a da o dezlegare problemei principale pe care o anunţam încă din *Introducerea* acestei scrieri. În *Introducere* ziceam: „Din majoritatea* scrierilor contemporane transpiră o dragoste nemărginită pentru tot ce sufleteşte se distinge şi se ridică peste tipul obişnuit; o admiraţie pentru personalităţile care prin faptele şi ideile lor se opun şi strică cursul monoton al vieţii de toate zilele. În această atmosferă se plămădesc gândurile cele mai diferite ca conţinut, dar cele mai asemuite ca tendinţă. Poeţi, moralişti, sociologi au acelaşi ideal; şi au şi acelaşi talisman, când li se cere o soluţie în momentele grele de criză socială; ei cred în caracter şi în puterea sufletească.

Şi cu toate acestea, la aceleaşi popoare culte, se bucură de o mare favoare şi o credinţă opusă. Cu mult aparat ştiinţific, dacă nu cu o egală dragoste, în mai toate şcolile din Europa se insistă asupra aplicaţiei universale pe care o are legea adaptării organismelor la mediul înconjurător. Teoriile naturalistului Darwin, la început teorii curat ştiinţifice, dar mai pe urmă prefăcute în dogme de credinţă, când sunt desfăşurate până în ultimele lor consecinţe şi sunt considerate pe o durată lungă desecole, susţin tocmai contrariul de ceea ce văzurăm că susţin poeţii şi moraliştii fermecaţi de strălucirea personalităţii alese. După teoriile darwiniştilor, adaptarea la mediu este hotărâtoare. Variaţiunile individuale produse în

fiinţa diferitelor organisme sunt tot atâtea victorii repurtate de mediul înconjurător asupra acestor organisme; şi ele perpetuează, aceste variaţiuni, fiindcă prin mijlocul, lor organismele au devenit mai adaptabile. Variaţiunile acumulate şi transmise prin moştenire produc specii nouă, specii şi ele, prin urmare, mai adaptate aceluiaşi mediu. Totul se transformă în vederea adaptării. Omul, potrivit celorlalte organisme, de asemeni. Cu cât el se învecheşte pe scoarţa pământului, cu atât îşi poleieşte neted asperităţile trupeşti şi sufleteşti şi se potriveşte mai bine mediului ce-l înconjoară.”[583]

Apoi ne întrebam: cum se potriveşte cu această perspectivă, pusă înainte de darwinişti, apelul la formarea caracterelor şi cucerirea puterii sufleteşti? „Nu este o nebunie să încerci a menţine în viaţă ceea ce legea universală a naturii condamnă să dispară”? Nu este o iluzie, cum au fost multe altele, puterea caracterelor şi a culturii omeneşti în genere? „Să fie idealul atât de îmbrăţişat astăzi pe atât de contrariu ştiinţei de mâine?”[584].

Avem convingerea că ştiinţa de mâine nu va continua să susţină exagerările partizanilor lui Darwin (nu a lui Darwin însăşi, căci dânsul nu se face vinovat de niciuna din aceste exagerări) şi că ea va confirma aceea ce mulţi poeţi, sociologi şi moralişti afirmă încă de astăzi. Ştiinţa de mâine va constata mai bine determinismul sufletesc şi,

583 Introducere, p. 114 – 115.
584 Introducere, p. 115 – 117.

dimpreună cu acesta, locul şi rolul pe care îl are puterea sufletească în mijlocul naturii; ea va şti diferenţia mai exact organismele sociale şi umane de organismele animale.

Exagerările darwiniştilor de astăzi provin din o pripită aplicare asupra vieţii sufleteşti a rezultatelor pe care ei le-au dobândit din studiul vieţii organice animale. Raporturile de dependenţă dintre firea organismului animal şi mediul cosmic, ei le consideră că sunt aceleaşi cu raporturile ce leagă pe om de mediul cosmic; şi prin aceasta ei nesocotesc, cum am văzut, unitatea vieţii sociale şi determinismul special al acestuia. Omul nu se găseşte într-o dependenţă directă de mediul cosmic, fiindcă el este susţinut în lupta sa cu acest mediu de cooperarea socială în mijlocul căreia se află; dependenţa de mediul cosmic nu se exercită asupra omului decât indirect, şi anume, în măsura în care această influenţă se restrânge asupra societăţii întregi. Cu cât societatea se bucură de o cultură mai temeinică, cu atât şi dependenţa ei de mediul cosmic slăbeşte şi cu atât mai mult creşte independenţa fiecărei persoane în parte. Idealul unei culturi desăvârşite este să constituie omului un *„home”* înăuntrul căruia el să se simtă liber faţă de natură.

Din momentul ce corijăm generalizările pripite ale darwiniştilor prin aceste restricţiuni care decurg din înţelegerea culturii şi a vieţii sociale în genere, din momentul acela ne apare şi importanţa rolului pe care oamenii mari, de idei şi de faptă, îl au în istoria omenirii. Viaţa socială, avându-şi evoluţia sa proprie, are nevoie şi de

inovaţii proprii prin mijlocul cărora ea să-şi asigure stabilitatea şi continuitatea în viitor. Şi aceste inovaţii le produc oamenii excepţionali. Teoria darwinistă urmează dar să se completeze astfel: între individul omenesc şi mediul cosmic, care sunt într-o dependenţă îndepărtată, se interpune dependenţa dintre individul omenesc. Şi mediul social în care dânsul trăieşte. Prin această completare teoria darwinismului se pune în concordanţă cu faptele sociale şi poate fi folosită pentru explicarea acestora. Pe câtă vreme însă teoria darwinistă va fi lipsită de această completare, ea va rămâne de puţin folos, dacă nu va fi chiar un obstacol pentru înaintarea ştiinţei sociale.

Este curios de constatat, cu această ocazie, analogia care există între vicisitudinile prin care a trecut găsirea adevărului la problema ce ne preocupă pe noi, şi vicisitudinile prin care a trecut găsirea adevărului la problema astronomică a poziţiei omului în mijlocul naturii. Prima soluţie care s-a dat la aceasta din urmă problemă a fost că omul ocupă suprafaţa centrală a pământului şi că în jurul pământului, care este fix, se învârtesc toate celelalte corpuri cereşti. Al doilea a fost soluţia filosofiei pitagoriste, după care omul ocupă partea centrală a pământului, dar centrul universului îl ocupă un foc etern, a cărui lumină şi căldură se restrânge asupra tuturor corpurilor cereşti dimprejur. În sfârşit, a treia soluţie este aceea a ştiinţei moderne: omul se roteşte împrejurul centrului de gravitate a pământului şi, cu acesta dimpreună, în jurul soarelui. Teoria

darwinistă, în forma exagerată pe care o răspândesc mulţi din partizanii lui Darwin, este, faţă de adevărata explicare a fenomenelor sociale, aceea ce este filosofia pitagoristă faţă de astronomia de astăzi. Ea ne dă numai o parte a adevărului, şi anume, că omul este în dependenţă de mediul cosmic – Pitagora ar fi zis de focul central –, dar nu şi cealaltă parte, prin care ni se arată dependenţa omului de mediul social, şi numai cu acesta dimpreună de mediul cosmic. Din cauza lipsei acesteia de a doua părţi vin toate contrazicerile ce se ridică în contra teoriei darwiniste. Dar faţă de teoriile vechi, antropomorfice, după care omul se credea că concentrează în sine finalitatea vieţii din natură, negreşit că darwinismul, şi sub forma pe care am cunoscut-o, constituie un mare progres. El pregăteşte mai mult sau mai puţin calea pentru găsirea soluţiei definitive. animală şi vegetală, o nimicire a produselor ce nu corespund cu cerinţele momentului. Inovaţia utilă trăieşte, pe când cea inutilă dispare. Din nefericire, cu soarta inovaţiei nu se leagă şi soarta persoanei inovatorului. Însuşirile care constituie valoarea inovaţiei sunt de ordin social, iar nu individual, şi de aceea inovaţia trăieşte mai departe de sine, abandonând persoana inovatorului care i-a dat naştere. Societatea îşi are egoismul său; ea preferă produsul înaintea omului care produce. În această privinţă, selecţia ce se petrece în mediul cosmic pare mai dreaptă; ea nu face această diferenţiere. Individul inovator duce de multe ori o viaţă mizerabilă şi plină de umilinţe. Neînţeles de

contemporanii săi, luptând cu dificultăţile vieţii, el închide de obicei ochii copleşit de suferinţe. Societatea rareori îl ajută – de slăvit nu-l slăveşte decât după moarte –, mai totdeauna ea îl preţuieşte ca pe orişicare altul, adică indiferent; societatea nu are nevoie de individul inovator, ci de inovaţie. Ideile pe care membrii societăţii le repetă mai des, şi tocmai ideile prin care se afirmă mărirea şi încrederea în viitor a societăţii, au adeseori ca părinte pe nefericitul care a fost uitat şi batjocorit în timpul vieţii lui. Julius Robert Mayer, căruia lumea modernă îi datorează legea echivalenţii între diferitele forme de energie, adică adevărul care a revoluţionat întreaga viaţă industrială a societăţilor moderne şi care a dat atâta avânt progresului omenesc, a fost, ça individ, un nenorocit cum puţini nenorociţi au fost vreodată. Şi nu mai vorbim de persoana lui Christ. Acel care prin fapta lui a ridicat moralul omenirii a fost cel obligat să sufere şi să se umilească pentru toţi. În schimb, alţi indivizi, absolut improductivi pentru binele societăţii, s-au bucurat şi se bucură de toate bunurile materiale ale culturii. De ce această nedreptate? Fiindcă, precum am mai spus, societatea are nevoie, în primul rând, de inovaţie şi nu de persoana inovatorului. Persoana inovatorului îi este indiferentă, căci nu persoana ca persoană întăreşte viaţa socială, ci ideea cea nouă, deprinderea voluntară cea nouă, pe care persoana o pune în evidenţă şi apoi în curs. Inovaţia odată produsă, individul inovator poate să

dispară, căci rolul lui s-a terminat.[585] Negreşit, sunt şi câteva cazuri de inovatori fericiţi, dar aceste cazuri nu sunt mai multe decât trebuie să fie în raport cu numărul total al inovatorilor. Sunt tot atâţi inovatori fericiţi câţi sunt fericiţi şi dintre membrii oricărei alte bresle; procentul fericiţilor îl dă proporţia statistică, şi nicidecum meritul. În schimb însă societatea are gri je de ideile şi faptele mari pe care i le dă inovatorii. Cu acestea selecţia devine dreaptă şi riguroasă. Între ideile produse societatea alege pe cele care pot să-i ajute la stabilitatea şi continuitatea vieţii sale; ideile mari şi faptele mari nu-i mai sunt deloc indiferente.

3. – Această diferenţiere dintre om şi opera sa este unul din mijloacele cele mai sigure prin care se obţine progresul vieţii sociale. Făcându-se această diferenţiere, se dă posibilitatea societăţii să se apere în contra efectelor de degenerare fiziologică, care decurg mai totdeauna dintr-o cultură prea intensivă.[586] Producătorii de valori sociale nu sunt şi reprezentanţii sănătăţii fizice a unei societăţi, dimpotrivă; mai totdeauna inovatorii geniali plătesc cu sănătatea lor fizică superioritatea pe care şi-o dobândesc în mediul valorilor sociale. Dacă societatea ar favoriza în aceeaşi măsură pe omul producător ca şi pe opera

585 Sunt animale, în natură, care odată ce au dat naştere unei noi generaţiuni, mor ; aceeaşi soartă pare a o avea inovatorii.

586 W. Schallmayer, Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker (1903), p. 107 şi urm.

acestuia, rezultatul ar fi dezastruos pentru ea, şi în primul rând această selecţie fără diferenţiere ar aduce o scădere în numărul chiar al inovatorilor. Cu cât aceştia formează o castă aparte, favorizată de onoruri şi de bogăţii materiale, cu atât puterea ei de producţie scade sau este ţinută pe loc. Această constatare o putem face mai ales comparând organizaţia vechilor popoare orientale şi organizaţia vechiului popor elin. La popoarele orientale, locul inovatorului era de mai înainte desemnat prin ierarhia castelor; el trebuia să se găsească în casta preoţilor, unde se bucura de toate favorurile societăţii; la poporul elin, dimpotrivă, locul inovatorului era la întâmplare, în orişice clasă socială. Rezultatul acestei deosebite organizaţii fu că, pe când la popoarele orientale dezvoltarea ştiinţei şi a artei se mărgini la câteva începuturi, care apoi se cristalizară pentru totdeauna în deprinderi aproape automate, la poporul elin ştiinţa şi arta fură puse la îndemâna tuturor inteligenţelor şi se dezvoltară prin discuţii libere şi cu cooperarea tuturor. Din această cauză popoarele orientale rămaseră lipsite de principala forţă de transformare pe care o găsim la poporul elin, şi, după exemplul acestuia, la toate popoarele europene.

Bineînţeles, aceste afirmări par, la prima lor înfăţişare, nu numai crude, dar şi paradoxale. Suntem obişnuiţi să considerăm ca o regulă elementară de morală răsplătirea omului după faptele sale, şi să nu despărţim în judecata noastră pe om de opera sa. Dar această regulă de morală şi această normă de judecată să nu uităm că sunt

valabile din punctul de vedere al moralei şi al judecăţii noastre individuale, iar societatea poate avea punctul său de vedere, deosebit, care poate duce la alte reguli de morală şi la alte norme de judecată. Un individ nu se poate obişnui cu despărţirea operei produse de persoana producătorului, fiindcă în toată judecata lui şi în toate deprinderile lui el este obişnuit să considere opera ca un mijloc pentru a dobândi mulţumirea persoanei, iar nu să considere existenţa persoanei ca un mijloc pentru a dobândi opera. Această obişnuinţă însă nu există pentru societate. Societăţii îi trebuie opera, şi nu persoana; de aceea şi aparenta ei cruzime faţă de persoană. Centrul împrejurul căruia gravitează egoismul fiecărui individ, binele pentru individ, nu coincide cu binele pentru societate; de aci nepotrivirea regulilor noastre de morală şi de judecată când sunt să fie aplicate asupra vieţii sociale. Din această cauză este greşit să afirmăm că selecţia naturală în mediul social se face pe dos sau iraţional; ci ea se face foarte natural şi foarte drept, dar nu din punctul de vedere al raţiunii individuale, ci din punctul de vedere al interesului social. Morala individualistă culminează în maxima: individul este un scop; morala socială culminează în maxima: individul este numai un mijloc. Adevărul stă însă între ambele aceste două maxime. În dinamica fenomenelor sociale, individul este uneori scop şi uneori mijloc. Este scop atunci când individul se priveşte în raport cu mediul cosmic şi când cultura societăţii îi serveşte individului ca mijloc; şi este mijloc atunci când

individul se priveşte în raport cu mediul societăţii, şi cu deosebire a societăţii de mâine, şi când cultura îi dictează finalitatea actelor sale. Omul de astăzi este o verigă în lanţul celor ce cooperează la formarea tipului omului cult de mâine. Sau în cuvintele pline de imagini a filosofului Fr. Nietzsche: „Eu vin să vă învăţ pe supraomul. Omul este ceva care trebuie să fie întrecut. Ce aţi făcut voi ca să-l întreceţi?

Toate fiinţele au făcut câte ceva pentru a se întrece: voi singuri vă ţineţi pe fundul acestui mare val de întrecere, şi mai curând aţi dori să vă întoarceţi la animale, decât să vă întreceţi.

Ce este maimuţa pentru om? Un râs sau o ruşine dureroasă. Tot astfel trebuie să fie omul pentru supraom: un râs sau o ruşine dureroasă.

Voi aţi făcut drumul de la vierme până la om, şi multe din viermi au mai rămas încă în voi. Odinioară omul a fost maimuţă, şi încă şi astăzi, în multe privinţe, este o maimuţă, mai maimuţă decât oricare alta…

Supraomul este scopul pământului. Voinţa voastră să repete şi ea: supraomul este scopul pământului.”[587]

Supraomul lui Nietzsche este tipul omului cult de mâine în comparaţie cu omul cult de astăzi. Pentru producerea acestuia, omul de astăzi serveşte ca un simplu mijloc.[588]

---

587 Definirea supraomului ca „tipul omului cult de mîine“ se deosebeşte de

588œ nœptul nietzschean al supraomului caracterizat, mai ales, prin voinţa de putere. In viziunea lui C.R.M. omul actual, este un „mijloc“ în sensul că pregăteşte, prin

4. – Deosebirea pe care o face selecţia socială între omul care produce opera şi opera însăşi am zis că vine în ajutorul societăţii chiar, în primul rând, prin această deosebire societatea este pusă în posibilitate să împrospăteze mai repede şi mai sigur puterile sale inovatoare. Geniile care inovează şi după urma cărora vin transformările fericite pentru viaţa socială, nu se pregătesc aşa cum se pregătesc animalele de rasă, prin încrucişări voite sau prin alte mijloace de crescătorii artificiale pe care şi le închipuiesc unii biologi din şcoala darwinistă, ci ele răsar spontan, din diferite clase sociale, şi mai totdeauna de acolo de unde nimeni nu se aşteaptă. Familiile bogate, care nu duc grija vreunei lipse materiale şi care se bucură şi de o sănătate fizică splendidă, nu dau un mai mare procent de oameni mari de cum dau familiile mijlocii ca avere şi sănătate; încă dimpotrivă. Se cere numai un minimum de confort material pentru ca puterea geniului să fie pusă în condiţii de a produce; sub acest minimum, bineînţeles, o putere de geniu poate fi strivită, şi, desigur, au fost multe strivite în istoria omenirii; dar când minimum acesta este atins, opera geniului este asigurată. Şi această relaţie dintre bogăţie şi geniu se explică, până la un punct, şi psihologiceşte. Aceea ce constituie puterea de creaţie a unui suflet este produsul activităţii proprii a acestui suflet; şi sufletul are o activitate cu atât mai intensă cu cât este mişcat de mai

„cultură“, omul viitor (n. ed.).

multe trebuinţe. Lipsa unui confort material îmbelşugat este tocmai o cauză de înmulţire a trebuinţelor şi, prin aceasta, a activităţii mai intensive a sufletului. Mijlocia confortului material reprezintă pentru individ aceea ce reprezintă climele temperate pentru viaţa societăţilor, adică un îndemn la muncă şi la prevedere. Un prea mare confort material este paradisul corpului, dar, în acelaşi timp, nenorocirea vieţii sufleteşti.

Selecţia socială ridică opera şi se dezinteresează de soarta individului care a produs opera, şi din această cauză vedem în societate aşa-zisele nedreptăţi. Omul de geniu, care deschide conştiinţei sociale orizonturi nouă de gândire şi de activitate, este, ca individ, acela care participă poate mai puţin la binefacerile roadelor care rezultă din opera sa. În timpul din urmă a devenit chiar ca o dogmă afirmarea că un popor îşi dovedeşte „raţiunea sa de a fiw prin contribuţia ce el aduce culturii omeneşti în genere; contribuţia o aduc oamenii mari ai poporului, şi, cu toate acestea, în fruntea poporului, de fapt, nu sunt niciodată aceştia. Este o ironie pe care societatea animalelor nu o cunoaşte. Aici, în societatea animalelor, cel mai bine înzestrat este şi acel care îşi face partea cea mai largă în împărţirea bunurilor date de mediu. Dar tocmai în aceasta stă deosebirea celor două selecţii şi dovada că ele sunt întrebuinţate pentru scopuri diferite. Este un instinct de prevedere pe care natura îl traduce aci în faptă.

Dar mai este încă ceva. Dacă selecţia socială n-ar face diferenţierea arătată mai sus, între operă

şi individul producător, şi ar fi pusă în serviciul aceluiaşi scop, cum este pusă aceea din lumea animală, atunci aceasta ar însemna nu numai împuţinarea numărului inovatorilor, dar ar însemna chiar oprirea oricărei inovaţii mai de seamă pe viitor. În adevăr, a vorbi de ideea genială ca fiind a unui om, sau de fapta mare ca fiind a unui om, este, până la un oarecare punct, un abuz al limbajului. Proprietatea absolută asupra unei idei geniale, sau asupra unei fapte mari de caracter, este numai prin uzurpare atribuită unei singure persoane. Totdeauna contribuţia omului mare se mărgineşte la ultimul act din lungul proces de formaţiune pe care îl parcurge ideea sau fapta. Negreşit, ultimul act al acestui lung proces are cea mai mare valoare, dar el totuşi nu este decât un act de completare.

De multe ori ideea omului mare nu adaugă elemente nouă la cele cunoscute, ci numai dispune şi prezintă altfel elementele vechi. Totuşi, încă şi în cazul acesta nu este de tăgăduit valoarea inovaţiei, căci, fără această dispunere sau prezentare în alt fel, vechea cunoştinţă nu ar fi produs roadele pe care le produce de aci înainte. Şi tot astfel este şi în privinţa faptei. O deprindere nouă de voinţă nu iese nici ea formată dintr-odată la lumina zilei, ci ea se pregăteşte printr-o mulţime de alte deprinderi anterioare. Şi apoi, aceea ce este mai important încă, ideea sau fapta inovatoare nu mulţumită persoanei omului mare se impune şi foloseşte societăţii. S-ar putea chiar afirma tocmai contrariul. Cu cât prestigiul persoanei susţine anumite idei sau fapte, cu atât

mărimea acestora este factice; ele se impun câtva timp şi apoi dispar. Natura pare că cere cu tot dinadinsul o specializare de roluri; omului mare îi revine rolul de a inova, iar răspândirea şi desăvârşirea inovaţiei în cultura societăţii cad în sarcina altora. Spirite mai mediocre, dar cu însuşiri practice, adaptează pe de o parte ideea la trebuinţele momentului* şi pe de altă parte, mijloacele tehnice existente la idee, şi astfel dau ideii inovatoare o actualitate socială. Şi pentru ce se pun în serviciul ideii aceste spirite mediocre, este iarăşi o întrebare al cărei răspuns ne depărtează mult de rolul omului mare. Ideea se răspândeşte fiindcă corespunde la multe interese practice şi fiindcă mulţumeşte adesea vanitatea şi egoismul spiritului mediocru. Cu cât cercetăm mai de aproape conexiunea în care se găseşte ideea inovatoare cu mijloacele sale de răspândit, cu atât ne pierdem iluzia pe care o au încă unii filosofi despre puterea în sine a ideii. Ideea mare inovatoare ne apare, la urmă, ca un fericit accident aşteptat şi scontat chiar, care vine să întregească lanţul unui şir de interese egoiste. Dar în locul iluziei false despre puterea în sine a ideii, pe care o pierdem, dobândim în schimb o cunoştinţă temeinică despre adevărata putere a ideii. Puterea ideii stă tocmai. În aceea că ea constituie o verigă indispensabilă în lanţul intereselor practice sociale. Ideea este lumina aşteptată nu ca să producă noi interese sociale, ci ca să îndrumeze interesele existente; şi prin conexiunea ei cu aceste interese, să producă viitoarele transformări în organizaţia societăţii.

Aceeaşi conexiune este şi între fapta omului mare şi interesul social. Apostolii faptei mari sunt mai totdeauna fanaticii şi nemulţumiţii de toate categoriile sociale; mulţumiţi! se agită mai puţin. În sufletul pătimaş al nemulţumiţilor exemplul faptei noi găseşte răsunet, şi de aci se propagă mai departe. Ideea şi fapta nouă sunt ca şi seminţele care cuprind în ele, virtual, toată planta viitoare, dar care nu se pot dezvolta până ce huma pământului în care ele se aruncă nu este pregătită ca să le înlesnească germinarea. Când huma pământului este pregătită, atunci germinaţiunea începe, şi din sămânţă răsare planta. Dar cui se datorează planta? Seminţei, sau pământului? Amândorora, căci din conexiunea lor numai s-a putut planta produce. Aşa şi cu transformările sociale; acestea sunt datorite conexiune! ce se stabileşte între inovaţie şi interesele existente ale societăţii. O inovaţie pare cu atât mai însemnată cu cât producerea sa era mai aşteptată. Ideea cea mai genială este ideea la oare ar fi trebuit să se gândească toată lumea, şi la care nu s-a gândit însă decât unul singur. Tot astfel şi cu fapta mare. Orice gest original nu constituie o faptă mare; dar acela pe care trebuia să-l facă toată lumea, şi totuşi l-a făcut unul singur, acela constituie o faptă mare.

Din cauza importanţei acestei conexiuni dintre inovaţie şi pregătirea în care se găseşte spiritul public dintr-o societate, unii sociologi ajung să tăgăduiască inovatorului orice importanţă extraordinară. Oamenii mari, zic aceştia, sunt oameni care exprimă în mod mai

fericit aceea ce o societate întreagă avea pe suflet. Inovaţiile, în mai toate cazurile, zic alţii, sunt datorite hazardului.[589] Dar ambele aceste afirmări sunt exagerate. Importanţa omului mare este netăgăduită, tocmai fiindcă rolul acestuia este subordonat culturii poporului în care el se arată. Puterea inoviaţiunii nu poate constitui o putere socială decât întrucât face parte dintr-o ordine de fenomene sociale; căci ordinea fenomenelor este, precum am văzut, singura bază reală care ne îndreptăţeşte să vorbim în genere despre putere. Aceea ce dă importanţă inovaţiei este tocmai momentul de întregire pe care ea îl produce în cultura unui popor. Luată de sine şi judecată în afară de orice consideraţie de timp şi loc, inovaţia pierde orice importanţă şi orice valoare. Dar să revenim la selecţia socială şi presupusele ei nedreptăţi.

Cine este în curent cu literatura de propagandă revoluţionară nu are nevoie de prea multe desluşiri. Organizaţia societăţii actuale este plină de nedreptăţi. Anarhia care rezultă din tehnică producţiei capitaliste, bazate pe principiul libertăţii, striveşte nu numai pe cei slabi sufleteşte şi fiziceşte, pentru care tot s-ar găsi un argument de justificare, dar şi pe cei bine înzestraţi; exemplarele cele mai frumoase ale populaţiei lâncezesc în lanţurile pe care le întinde

589 Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte (1902), p. 17 şi urm ; R. M. Meyer, Ueber die Möglichkeit historischer Gesetze, Hist. Vierteljahr., 1903, p. 163 şi urm. ; comp. A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel (1908),. p. 133.

organizarea producţiei capitaliste. Această organizare permite celui bolnav sufleteşte şi fiziceşte să stea sus în ierarhia socială, pe când cel sănătos să fie pironit totdeauna jos. „Îţi mai aduci tu oare aminte – scrie un revoluţionar[590], adresându-se muncitorului de astăzi – de vremea când, copil, ieşeai de te jucai în ulicioara ta cea întunecoasă? îţi crea frig în hainele-ţi rupte. De pe atunci, când vedeai trecând, de departe, nişte copii grăsuţi, bine îmbrăcaţi, care te priveau cu dispreţ, îţi dedeai seama cum că aceşti broscoi împoponaţi n-aveau de-a face cu tine, cu camarazii tăi, nici prin minte, nici prin bun-simţ, nici prin vigoare: erau mult mai prejos decât voi. Mai târziu însă, pe când voi a trebuit să vă închideţi într-un atelier păcătos, de la cinci sau şase ceasuri de dimineaţă, timp de douăsprezece ceasuri, să staţi lângă o maşină huruitoare, şi, acestei maşine, apoi, să-i urmăriţi, zi cu zi, atâţia ani de-a rândul, mişcările-i straşnic de regulate, în timpul acesta ceilalţi mergeau să se instruiască în şcoli, în licee, în universităţi. Şi acum, copiii aceia mai proşti decât voi, însă mai învăţaţi, ajunşi mai-marii voştri, se bucură de bunurile vieţii, de toate bunurile civilizaţii. Pe voi, acum, ce v-aşteaptă?

Biet lucrător, intri în bojdeuoa-ţi întunecoasă şi umedă, în care cinci ori şase fiinţe omeneşti se frământă în câţiva metri cubi de aer, în care maică-ta, obosită de viaţă şi îmbătrânită, mai mult de grijă decât de ani, îţi dă drept hrană o bucăţică

590 P. Kropotkin, Cătră tineri (trad. rom. „Biblioteca revistei Ideei“, Bucureşti), p. 25.

de pâine, nişte cartofe şi o zoaie negrie, numită în bătaie de joc cafea, în care, drept orice petrecere, ai de răspuns pururea la întrebarea: cu ce îţi vei plăti pe ziua de mâine brutarul, şi pe urmă proprietarul.

Oare se poate, tot viaţa păcătoasă care a dus-o, treizeci-patruzeci de ani, tatăl şi mama ta, tot viaţa ceea oare s-o duci şi tu? Să munceşti toată viaţa pentru a îndestula cu toate bunătăţile, cu ştiinţa, cu arta, numai pe unii, pe alţii, şi tu să rămâi veşnic chinuit de grijă pentru o bucată de pâine? Să renunţi pentru totdeauna la tot ce face viaţa frumoasă şi să câţi numai a înlesni toate foloasele câtorva trântori? Să-ţi pierzi cu munca toate puterile şi să nu cunoşti decât lipsa, nevoia, de nu chiar sărăcia curată, când va veni vremea lipsei de lucru? Asta urmăreşti tu în viaţă?”

Aceeaşi nedreptate, prin urmare, loveşte pe producătorul de rând ca şi pe producătorul de geniu. Rodul muncii nu revine direct producătorului, ci se revarsă în mâini străine, care profită de el, cum profită trântorii din rodul muncii albinelor. Aceasta este părerea revoluţionarului, a cărui concluzie este: „Voi toţi, tineri cinstiţi, bărbaţi, femei, ţărani, muncitori, slujbaşi, soldaţi, pricepeţi drepturile ce aveţi şi veniţi cu noi. Veţi veni să lucraţi, alături de fraţii voştri, pentru a pregăti revoluţia, revoluţia care, desfiinţând orice soi de robie, zdrobind toate lanţurile, înlăturând toate credinţele cele greşite şi deschizând omenirii orizonturi nouă, va întemeia, în cele din urmă, în societăţile omeneşti, adevărata Egalitate, adevărata Libertate, va psigura munca pentru toţi,

pentru toţi deplina folosire de roadele muncii, deplina bucurare de toate facultăţile lor, o viaţă raţională, omenească şi fericită”.

Faţă de această critică înverşunată, pentru a cunoaşte adevărul, ar trebui acum să ne informăm şi de părerile pe care le au cei favorizaţi de organizaţia societăţii actuale. Ce răspund fericiţi, sau trântorii, la critica revoluţionarului? Cum este apărată organizaţia societăţii actuale? Dar această apărare ar trebui să o găsim în însăşi cărţile revoluţionare, bineînţeles, să o găsim combătută. În zadar însă căutăm după asemeni informaţii. Nici în cărţile revoluţionare, nici în cărţile contrarevoluţionare nu găsim părerea pe care o au fericiţii despre organizarea societăţii actuale. Apărarea societăţii de astăzi nu se face de nimeni; fiindcă nimeni nu se crede între cei fericiţi. Această constatare devine încă şi mai stranie când, cercetând mai departe, descoperim că niciodată în istoria omenirii nu se găseşte apărarea ordinii sociale existente, dintr-un anumit moment; veşnic oamenii au avut nemulţumiri contra prezentului, şi cu toţii au avut câte ceva de aşteptat de la viitor. Dacă întrebăm pe acei care sunt clasaţi de revoluţionari în rândul fericiţilor, ce părere au dânşii despre organizaţia societăţii actuale, răspunsul lor cuprinde o critică nu mai puţin înverşunată decât a revoluţionarului. „Organizaţia actuală nu asigură îndestul proprietatea, ordinea şi bunele moravuri”. „Organizaţia actuală este molipsită până în adâncul ei de ideile filosofiei materialiste şi de idei anarhice; oamenii şi-a pierdut idealurile nobile,

toţi lucrează în vederea câştigului material etc”. „Societatea modernă este o *Sodomă*: în ea virilitatea este transformată în trivialitate, şi luxul, în deboşerie”. „Societatea actuală nu dă mijloacele ca să se dezvolte sentimentele altruiste şi nobile; ea constrânge pe toţi să se plece sub legile de aramă ale industriei capitaliste; creaţiile geniale nu mai sunt apreciate; delicateţa sufletească nu mai are valoare”. „Societatea actuală face tot ce-i stă prin putinţă ca să zăvorească avântul energiilor. Când se ridică un om întreprinzător, cu dorul de cucerire, imediat năvălesc în contra lui toţi cei slabi şi fără vlagă, şi îl biruiesc fiindcă ei sunt sub scutul legilor. I se opun cuceritorului diferite legi de protecţie, şi-l constrâng mai totdeauna să ducă pe grumazii lui o greutate moartă, greutatea celor ce fac legile. Hotărât, societatea noastră nu este încă îndeajuns de formată pentru adevărata mare concurenţă industrială, şi un om de energie se simte în ea încătuşat ca şi un sclav!”… După aceşti „fericiţi ai sorţii”, trăim într-un infern. Şi revoluţionarii noştri, adaugă ei, voiesc încă să ne mai înrăiască şi acest infern! Nemulţumiţi cu strivirea de acum a personalităţii omeneşti, ei doresc să ne scoboare şi mai jos, până a ne reduce a fi fiecare câte o unitate numerică!…

Nimenea mulţumit, iată adevărul. Şi aceea ce este mai trist, nimeni mulţumit şi în trecut. Cine răsfoieşte istoria lumii găseşte veşnic acelaşi cântec de jelanie. Acei de pe ultima treaptă de sus a ierarhiei sociale, ca şi acei de pe ultima treaptă de jos, exprimă aceeaşi nemulţumire faţă de

organizarea societăţii în care trăiesc. Gare este explicarea? Omul este el un animal care, în deosebire de celelalte animale, are însuşirea să fie veşnic nemulţumit? Nu; adevărul îl vom găsi cercetând nu* firea omului, ci firea organizaţiei sociale. Organizaţia socială nu se preocupă de mulţumirea şi fericirea indivizilor în parte, ci de stabilirea şi de continuitatea sa în viitor, ca unitate organică; din această cauză ea nemulţumeşte pe fiecare individ în parte, şi totuşi este utilă tuturor. Centrul împrejurul căruia gravitează egoismul societăţii este, precum am mai zis, altul decât centrul împrejurul căruia gravitează egoismul individului. Dacă organizaţia socială ar avea de scop să aducă mulţumirea fiecărui individ în parte, atunci ar trebui să înceapă prin a renunţa la obligaţiunile şi la constrângerile de orişice fel pe care ea le impune; cu un cuvânt, ea ar trebui să înceapă prin a se suprima mai întâi pe sine însăşi. Fericirea supremă a individului, dacă este ca ea s-a formeze scopul suprem al dezvoltării omenirii, este incompatibilă cu orişice formă de organizare socială. De altfel, aceasta este şi concluzia la care ajung toţi teoreticienii anarhişti, care văd în cultura şi organizaţia socială numai o ocazie de a se ţine făptura omenească în lanţuri de sclavie. Şi teoreticienii anarhişti au într-o privinţă dreptate: fericirea individului nu va fi niciodată adusă de organizaţia societăţii. Greşeala lor este însă că acuză organizarea societăţii de neîndeplinirea unui scop pe care aceasta nu-l are.

Selecţia socială n-a avut niciodată de scop să ridice în ierarhia societăţii pe acei care au meritat

să fie fericiţi şi să le consacre apoi acestora fericirea. Şi un asemenea scop nu-l va avea ea niciodată, judecând după istoria societăţilor omeneşti de până acum. Totdeauna se vor întâlni fericiţi şi nefericiţi în fiecare treaptă a ierarhiei sociale, fiindcă nu organizaţia socială dispune de aceea ce constituie în şinei fericirea individului. Şi cum utopistul revoluţionar visează de fericirea fără tulburare a bogaţilor, tot asemenea şi între aceşti din urmă se găsesc mulţi cu dispoziţii poetice, care visează de fericirea netulburată a săracului. Fericirea şi nefericirea au, cu un cuvânt, rădăcini mai adânci decât mediul social; ele sunt legate de firea intimă a organismului uman, din manifestările căruia se ţes legăturile sociale însăşi. Motivaţia actelor individului va avea totdeauna raţiunile sale, pe care organizarea socială nu le va putea explica.

5. – Dacă însă ciurul selecţiei sociale nu este pus în serviciul fericirii individuale, şi, prin urmare, în urma operaţiunii lui, nu avem să ne aşteptăm la un spor de fericire, ci rămâne ca cei din vârful ierarhiei sociale să nu se bucure de o poziţie privilegiată, în aceea ce priveşte fericirea, faţă de cei de jos, şi nici generaţiile venite în urmă, de un plus de fericire faţă de cele trăite înainte, cu toate că cele din urmă sunt neapărat trecute prin ciurul selecţiei; dacă acest serviciu nu-l poate face selecţia, este însă un altul pe care ea îl face totdeauna neapărat, şi anume acela de a contribui la conservarea vieţii societăţii ca un tot

organic.[591] Cu cât societatea are o organizaţie mai unitară şi cu cât lupta sa pentru conservare este mai conştientă, cu atât apar mai vizibile şi rezultatele selecţiei ce se produc în mijlocul ei. Mai întâi, un prim rezultat pe care îl produce selecţia este sporirea elementelor doritoare de inovaţie. Cu cât o societate este mai înaintată în cultură, cu atât în numărul celor ce se găsesc în fruntea ei covârşesc elementele primitoare de noutăţi. În aşa-numitele „elite sociale” ale societăţilor înaintate nu predomină nici fericirea, nici sănătatea fizică, nici vreun avantaj sufletesc, atât cât predomină de vizibil dorinţa intensă de a şti ce este nou. Între capitalele naţiunilor culte este o adevărată întrecere, care să fie mai bine informată de ceea ce se petrece aiurea; şi pentru aceste capitale nu ar fi, desigur, o mai mare calamitate decât aceea de a-şi avea corespondenţa întreruptă. O raţiune de necesitate sufletească, a individului nu, căci nu este nicio legătură între cultura individului şi această dorinţă; pot fi şi oameni inculţi foarte curioşi, cum pot fi şi oameni culţi. Raţiunea stă în folosul pe care îl trage viaţa socială din întreţinerea în permanenţă a acestei dorinţe. Inovaţiile găsesc astfel înaintea lor un teren de mai nainte pregătit pentru a le face să prindă rădăcini: curiozitatea publicului le aşteaptă, în societăţile neajunse la o cultură înaintată, sau neapte pentru cultură, această

591 Concepţia nedialectică a lui C.R.M. despre primatul societăţii în raport ••cu individul şi despre societate ca organism s-a repercutat în supralicitarea ideii de autoreproducere a societăţii (n. ed.).

curiozitate lipseşte, şi de aceea inovaţiile pătrund în ele mai cu greu. Societăţile intrate pe calea culturii însă au nevoie de mai dese transformări, şi pentru aceea ele întreţin, oarecum instinctiv, intensitatea curiozităţii. Prin mijlocul acesteia, inovaţia prinde mai repede şi se răspândeşte mai repede.[592]

Un al doilea rezultat al selecţiei apoi este că, pe lângă pregătirea curiozităţii publice, ea pregăteşte şi conexiunea între inovaţie, şi interesele practice. Pe când în societăţile primitive o idee nouă sau o faptă nouă, chiar de ar fi cunoscute, nu rămân în sufletul societăţii fiindcă nu găsesc interesele practice organizate în vederea lor, în societăţile cu o cultură înaintată aceste interese sunt pregătite şi numai ce aşteaptă inovaţia. Această organizare a intereselor merge aşa de departe, încât exercită o adevărată tiranie asupra întregii societăţi. În momentele acestea se aşteaptă, cum se zice de obicei, omul predestinat să lămurească pe faţă tuturor aceea ce în mod surd simte toată liimea în ascuns. Din organizarea acestor interese se produc curentele sau mişcările sociale care se pun în serviciul ideilor noi. Şi este de notat că aceste curente şi mişcări au totdeauna un caracter instinctiv. Lumea care se agită ştie mai curând ce nu vrea, decât aceea ce vrea; adică ştie că situaţia actuală îi este intolerabilă şi vrea o situaţie nouă; situaţia nouă

592 întinderea ziaristicei în ţările culte se datorează acestei cauze. Cu cît o ţară este mai cultă, cu atît creşte trebuinţa ca locuitorii ei să fie mai bine şi mai repede informaţi.

însă rămâne să i se clarifice după ce mişcarea este începută. Dacă un observator obiectiv ar lua în parte interesele care provoacă mişcarea şi le-ar judeca în comparaţie cu celelalte interese ale societăţii, atunci cu greu ar găsi explicarea predominării lor din acel anumit moment de timp; ele adeseori nu sunt cele mai importante, şi, în tot cazul, ele nu sunt considerate ca cele mai importante de către aceia care au conducerea societăţii. De aceea mai totdeauna mişcările mari sociale găsesc pe conducătorii societăţii surprinşi şi nepregătiţi. Aceştia contestă, la început, importanţa noii mişcări, apoi o dispreţuiesc, şi, când se pregătesc să o combată, este totdeauna prea târziu. Când mişcarea creştinismului se produse, în lumea veche, conducătorii societăţii romane la tot s-ar fi gândit, numai la „o mişcare religioasă nu. De asemenea, mişcarea burghezii! în Franţa veni peste nobilimea franceză pe nepregătite; şi aşa, probabil, dacă va reuşi, va fi şi cu mişcarea socialistă. Şi cum este cu mişcările mari, aşa este şi cu cele mici. Oamenii de stat sunt capabili să prevadă un război între două popoare îndepărtate, război care se va întâmpla peste câţiva ani, dar sunt incapabili să prevadă cea mai mică mişcare a opiniei publice care se va îiitâmpla a doua zi în ţara lor proprie. Din ce cauză? Fiindcă războiul între două popoare se explică pe bazia selecţiei naturale, cele două popoare se comportă ca două organisme animale care luptă pentru acapararea de spaţiu, pe când mişcarea opiniei publice este datorită selecţiei sociale, şi la aceasta prevederea este cu mult mai grea. Mişcările

sociale sunt fluctuaţiunile pe care le încearcă viaţa socială în căutarea unui echilibru stabil. Ele devin puteri sociale şi se cristalizează în instituţii, deprinderi sau obiceiuri Constante, când se găseşte omul care prin fapta sau ideea sa ştie să le canalizeze şi să le ducă la izbândă. De unde pornesc primele începuturi ale acestor mişcări este cu neputinţă de precizat. Un individ este partizan al mişcării fiindcă nu-şi găseşte în confortul său material toată mulţumirea; un altul nu-şi găseşte în situaţia sa socială; un altul are iluzii; un altul este vanitos; un altul este prevăzător şi scontează viitorul; un altul crede că prin mişcarea începută poate face un rău duşmanilor, să-i; un altul, dimpotrivă, crede că prin mişcarea începută aduce un bine semenilor săi… fiecare individ are un motiv deosebit, şi cu toate acestea toţi la un loc sunt puşi în serviciul aceluiaşi scop final. Deosebirile dintre ei sunt toate roase şi netezite de selecţia socială, care le îndreaptă apoi într-o ordine, şi aşa le transformă într-o putere socială. Originea mişcării se pierde în adâncimea motivaţiei pe care o are activitatea individului, sfârşitul însă este cunoscut de toţi. Cine întreabă, bunăoară, pentru a lua un exemplu din viaţa practică, de motivele care fac pe diferiţii capitalişti să subscrie la construirea unei linii ferate? Unul are un motiv, altul are alt motiv, dar rezultatul final este acelaşi, oricare ar fi motivele. Aşa şi cu mişcările sociale. Motivele iniţiale sunt variate, cum sunt şi sufletele individuale, dar rezultatul este totdeauna unul; el este acela pe care selecţia îl alege în vederea conservării vieţii

sociale ca unitate organică.

În sfârşit, odată mişcarea izbutită şi rezultatul ei încorporat vieţii sociale, tot prin ciurul selecţiei se apără această viaţă socială de zguduirile mişcărilor viitoare. O mişcare nouă, pornită din aceleaşi motive, nu se mai poate repeta, oricât de demnă de atenţiune ar fi, de-altminteri, persoana care o încearcă. Întocmai, în această privinţă, ea şi selecţia naturală, selecţia socială nu dă izbândă decât „mutaţiilor" desăvârşite. O mişcare care tinde nu să schimbe, ci numai să adauge câte ceva la ordinea socială existentă, nu devine stăpână pe atenţiunea publică şi nu are sorţi să iasă biruitoare. Variaţiunile mici, cât de juste ar fi ele de-altminteri, nu se pot valora în mediul social, cum nu se pot valora nici variaţiunile mici produse de organismul animal în mediul cosmic; trebuie „mutaţii" bruşte şi pe cât se poate desăvârşite pentru mai mult timp.

Aci trebuie găsită adevărata explicare a aşa-ziselor nedreptăţi sociale.

Oamenii nedreptăţiţi din sânul unei societăţi sunt aceia care n-au ajuns să dispună multiplele lor interese într-o conexiune ordonată, care apoi să fie primită, prin mijlocirea unei idei noi, în organizaţia societăţii. Interesele acestor oameni" deşi foarte importante, nu constituie o putere socială. Ele pot izbucni cu furie; pot chiar să pericliteze existenţa societăţii întregi; şi cu toate acestea, de ele nu se ţine seama, fiindcă sunt lipsite de ordinea necesară, care singură le-ar asigura izbânda faţă de alte interese ale societăţii. Interesele acestor oameni nedreptăţiţi sunt ca şi

clocotirile vulcanice, de care fiecare are teamă, dar la care nimeni nu gândeşte să le utilizeze pentru energia ce ele manifestă. De îndată însă ce aceste interese dobândesc o ordine nouă, o asociere conştientă superioară altor asocieri de interese existente, puterea lor se impune. Selecţia socială se însărcinează apoi să le dea izbânda. Această ordine nouă, ca să izbutească, trebuie dar să aducă un spor de utilitate pentru viaţa socială. Substituirea de persoane nu este suficientă; trebuie să fie substituirea de deprinderi. Muncitorul salariat de astăzi geme de asuprirea pe care i-o aduce tehnica producţiei capitaliste; şi din punctul de vedere al moralei individualiste el poate fi considerat ca nedreptăţit; dar din punctul de vedere al moralei sociale, nu. Societatea are nevoie de munca lui asuprită, cât timp o nouă tehnică de producţie nu se arată ca mai folositoare. Societatea care ar renunţa la tehnica producţiei capitaliste, cât timp nu are o alta superioară în locul ei, este ameninţată a fi învinsă în lupta sa cu alte societăţi, şi din această învingere muncitorul ar suferi mai mult decât suferă din însăşi asuprirea capitalului.[593]

593 – Negreşit, în îndreptăţirea producţiunii capitaliste nu intră necesitatea ca muncitorul să fie numaidecît ţinut într-o extremă sărăcie. Întrucît muncitorul este membru al societăţii, el trebuie să fie asigurat prin societate în contra mizeriii. Toate instituţiunile şi legile sociale funcţionează în vederea conservării societăţii ca un tot organic şi, prin urmare, aceste instituţiuni şi legi nu şi-au ajuns scopul dacă există o parte a societăţii care nu se bucură de minimul necesar independenţii materiale. Cultura unei societăţi se măsoară, după cum am zis, după sprijinul pe

CAPITOLUL IV

1. – Axioma evoluţiei sociale, după Vico. Evoluţia justiţiei. Evoluţia proprietăţii. Progresul ştiinţei. Opinia publică. 2. – înlănţuirea cauzală la puterile sufleteşti. Principiul rezultantelor creatoare sau a heterogoniei scopurilor, după W. Wundt. Critica principiilor lui Wundt. Ajutorul ce-l dă explicării făptui selecţiei sociale.

3. – Cauzalitatea fenomenelor din natură şi cauzalitatea psihică. Ce ar rezulta din cunoaşterea legilor acesteia din urmă. 4. – Arta educaţiei şi neajunsurile ei actuale. Cum poate fi îndrumată pe viitor. 5. – Arta guvernării. Şcoala conservatoare. Şcoala revoluţionară. Şcoala ştiinţifică. 6. – Patriotismul. Înţelegerea lui din legea cauzalităţii psihice.

1. – Celebrul filosof italian Vico formulează, în *Scienza nuova,* următoarea axiomă pentru

---

care ea îl dă omului în lupta sa cu un mediu cosmic. O societate însă, care lasă pradă mediului cosmic pe o parte din membrii săi, dovedeşte că ea n-are încă măcar baza pe care să se poată ridica o cultură unitară, în înţelesul material al cuvîntului ; această societate are o cultură artificială, şi anume, numai pentru o fracţiune a membrilor săi. în mijlocul unei asemenea societăţi, negreşit, nu mai avem condiţiunile în care se produc bunele rezultate ale selecţiunii sociale, căci în mijlocul unei asemenea societăţi nu s-a sfîrşit încă procesul de separaţiune dintre om şi animal. Extrema mizerie a unei părţi din societate pune în discuţie valoarea pe care o are cultura întregii societăţi.

evoluţia vieţii sociale: „Legislaţiunea ia pe în aşa precum este de la natură, pentru a face din el cea mai bună întrebuinţare în societate. Din ferocitate, din egoism şi din ambiţiune, din aceste trei viciuri care rătăcesc genul omenesc, ea scoate armata, comerţul şi elita, adică forţa, bogăţia şi ştiinţa republicilor; astfel că aceste trei viciuri, care ar fi capabile să distrugă specia omenească, creează fericirea socială”. Şi apoi Vico adaugă: „Această axiomă demonstrează existenţa unei providenţe divine, care este şi planul divin al legislaţiunii. Din pasiunile unor oameni absorbiţi cu desăvârşire în interesele lor private; din oameni care ar trăi ca nişte bestii sălbatice în singurătate, legislaţia scoate ordinea civilă care le permite acestora să trăiască în societate”.

Această providenţă divină nu este însă alta decât selecţia socială.

Din lupta intereselor egoiste se produc primele tresăriri ale conştiinţei publice. Aceste tresăriri formează curente, şi curentele sunt la dispoziţia omului, care, deviindu-le sau dirijându-le după planul unei idei, le transformă în puteri sociale. În puterile sociale însă aproape că nu mai este de recunoscut egoismul celor ce au pornit întâi curentul, în puterea justiţiii, bunăoară, puterea aşa de apreciată în statele moderne, cine mai recunoaşte lungul trecut al deprinderilor barbare şi egoiste? Fiecare cetăţean de astăzi se simte apărat în averea şi persoana lui prin puţinele cuvinte tipărite în textul unei legi, şi consideră ca un lucru de sine înţeles consimţimântul pe care îl dau şi ceilalţi cetăţeni ca

să se respecte această lege! Se pare aşa de natural ca acele cuvinte să fie respectate din momentul ce sunt acolo; şi cu toate acestea, ce vijelios trecut au în urma lor acele cuvinte! Raportul juridic pe care ele îl creează între diferiţi cetăţeni, raport aşa de limpede la înţeles şi care acum poate să fie dedus din principii largi umanitare, le-ar considera astăzi cel puţin drept criminale. „Originile omeneşti ale ideii de justiţie sunt pasiunea răzbunării şi sentimentul de egalitate. Pasiunea răzbunării este una dintre cele mai vechi cunoscute sufletului omenesc; ea îşi are rădăcinile în instinctul de conservare, şi anume, în trebuinţa pe care o simte atât omul, cât şi animalul, să se împotrivească la lovitura ce primeşte, răspunzându-i în mod mecanic; ea stă în instinctul orb şi iraţional care face pe copil şi pe sălbatic să bată obiectele moarte de care ei s-au lovit. Redusă la ultima sa expresie, răzbunarea este o izbucnire reflexă, analoagă mişcării involuntare pe care o fac pleoapele când ochiul este ameninţat.

Răzbunarea sălbaticului este de o intensitate necunoscută omului civilizat. "Pieile roşii, istoriseşte americanul Adairs, simt cum le arde inima în piept, zi şi noapte, până ce n-au vărsat sânge pentru sânge. Ei transmit din tată în fiu amintirea uciderii unei rude sau chiar a unui membru din clan, fie acesta şi o femeie bătrână”… Răzbunarea trăieşte de sute de ani, dar are încă dinţi de lapte, zice un proverb afgan.”[594]

---

594 Paul Lafargue, Le déterminisme economique de Karl

Răzbunarea primitivă a fost înlocuită treptat prin despăgubiri materiale, şi numai în urmă, adică cu mult mai târziu, s-a ajuns la principiile abstracte care ne conduc astăzi. Trecerea la principiile abstracte de astăzi s-a făcut însă prin mijlocirea oamenilor purtători de ideal, oamenii mari ai diferitelor vremi. Ciocnirea intereselor contrarii pregătea calea acestora; le da pârghia de care aceştia aveau nevoie pentru a valora idealul lor. Fapta unui om mare ar fi trecut neobservată dacă n-ar fi existat această pârghie pregătită mai dinainte.

Şi tot astfel cu diferitele alte puteri sociale. Proprietatea nu are un trecut mai paşnic. Răzbunarea, ura, egoismul îndârjit, hoţia, toate au contribuit desigur pentru a face pe primul proprietar; şi totuşi din ciocnirea acestora s-a ajuns la principiile de drept, pe care s-au putut în urmă aşeza statele civilizate. „Primul om – zice J.J. Rousseau – care, îngrădind un teren, i-a venit în gând să zică: *acest teren este al meu*, şi a găsit oameni aşa de naivi care să-l creadă, a fost adevăratul fundator al societăţii civile. Câte crime, războaie, omoruri, mizerii n-ar fi abătut din calea omenirii acela care ar fi smuls atunci îngrădirea şi ar fi strigat celor de faţă: Feriţi-vă de a asculta pe acest nelegiuit; sunteţi pierduţi dacă uitaţi că recolta este a tuturor şi pământul nu este al nicicui.”[595]

Marx, p. 97 – 98, Comp. şi E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, p. 33 şi urm.

5959 7 J.-J. Rousseau, De Vinégalité parmi les hommes. începutul la Partea IL

Adevărul este însă tocmai dimpotrivă. Acela care a tras pentru prima oară un şanţ în jurul unei bucăţi de pământ, pentru a deveni proprietarul ei, a fost primul vestitor al unor timpuri mai liniştite; fapta acestui om a pus capăt vărsărilor de sânge şi a restrâns lupta între oameni la o luptă de interese economice. Şi evoluţia proprietăţii nu s-a terminat încă. Vom avea, desigur, multe ciocniri de interese egoiste până ce vom ajunge la principiile corespunzătoare unui înalt ideal.

De asemenea şi cu puterea spirituală a religiei; şi cu puterea ştiinţei; şi cu puterea opiniei publice etc. De toate acestea vorbim ca de nişte puteri fiindcă ele reprezintă anumite deprinderi sufleteşti conexate, care servesc oarecum drept albie pentru cursul fenomenelor sociale de astăzi. Cât de tulburate n-au fost însă şi aceste puteri în trecutul lor! Dacă luăm în special ştiinţa, vedem că progresul ei n-a venit deloc din înaintarea liniştită a cunoştinţelor teoretice. Am avut deseori ocazia să arătăm că simpla grămădire de cunoştinţe nu explică producerea momentelor hotărâtoare din dezvoltarea ştiinţei. Un moment hotărâtor în dezvoltarea ştiinţei a fost arătarea idealului creştin; ideal care la prima vedere nu are nimic de a face cu ştiinţa teoretică, şi cu toate acestea, din înrădăcinarea acestui ideal se produseră condiţiile care favorizară dezvoltarea ştiinţei la începutul erei moderne. O nouă atitudine în moralul omului aduse cu sine o nouă atitudine în privirea orizontului ştiinţific; din adâncul inconştientului sufletesc se treziră idei şi principii care făcură cu putinţă dezvoltarea ştiinţei

teoretice de mai târziu. Astăzi ne este uşor să vorbim de o ştiinţă obiectivă, care are axiome şi concepţii fundamentale, fiindcă nu ne mai gândim la lupta sufletească care a precedat credinţa noastră în această obiectivitate; astăzi intuiţiunea ne este mai liniştită fiindcă atitudinea morală a creştinismului a curăţit-o de amestecul supranaturalului. Dar înainte nu fusese tot astfel; concepţiile fundamentale ale ştiinţei, în loc să fie redarea intuiţiunei fenomenelor prin abstracţiune, erau, uneori, postulate morale şi religioase, alteori, speculaţii metafizice asupra substanţei lucrurilor. De toate aceste rătăciri am scăpat graţie revoluţiei morale provocate de religia creştină, şi nu graţie îngrămădirei liniştite a cunoştinţelor teoretice. Dar asupra acestui adevăr am insistat mai înainte îndestul pentru a nu mai reveni.198

Evoluţia puterei spirituale pe care o exercită religia asupra popoarelor urmează aceeaşi cale. La început puterea aceasta n-are aproape nimic spiritual într-însa; căci egoismul omului este prea feroce pentru a ceda spiritualităţii, dar deprinderile egoiste găsesc ele însăşi, în viaţa socială, prilej ca să se sprijine pe credinţa într-o ordine ideală, în care fiecare individ îşi are valoarea şi câteodată şi nemurirea sa asigurată, şi astfel, din deprinderile egoiste reunite sub presiunea vieţii sociale, se dezvoltă, treptat, pârghia idealului religios. Christ ar fi venit prea de timpuriu pe lume, dacă în jurul său n-ar fi fost atâţia oameni săraci şi fără familie care aspirau şi ei să fie în rândul celor primiţi în templul

dumnezeirei...

Evoluţia opiniei publice, ca putere, o putem urmări în zilele noastre chiar. Tribunalul imparţial al opiniei publice, care să împartă blamul şi lauda, după merit, nu este încă format, dar neajunsurile pe care el le întâmpină acum nu sunt o cauză care să-l oprească pe viitor să se formeze. Se va constitui şi puterea opiniii publice pe baza unor principii ideale, cum s-a constituit şi puterea justiţiei şi a proprietăţii. Ciocnirea patimilor egoiste va pregăti calea idealului şi pentru opinia publică, întocmai cum a pregătit-o şi pentru celelalte puteri sociale. Din barbarie şi egoism se va ridica pe viitor idealul, întocmai cum din tina murdară a pământului răsar florile care înveselesc natura.

2. – La puterile sufleteşti ale individului, aceeaşi înlănţuire cauzală. Actul voluntar, în care culminează viaţa sufletească a individului, nu este posibil până ce nu îi este pregătită calea de lungul şir al actelor reflexe şi automate. Numai după ce am învăţat să mergem în mod mecanic, suntem capabili de a ne îndrepta mersul în mod voluntar; şi

1 98 Partea I, Cap. II, III ŞI IV. [Vezi supra, p. 197 – 191.] numai după ce stăpânim articulaţiunile limbajului în chip automat, suntem capabili de oratorie. Actul judecăţii, de asemenea, este precedat de lungul şir al asocierilor pasive, care să produc între stările de conştiinţă. Nicio deprindere, nicio coordonare de fenomene

sufleteşti nu se poate fixa în sufletul nostru fără ca la baza lor să nu întâlnim deprinderi şi fenomene de o altă înfăţişare. Actele de spontaneitate în funcţiunea voinţei şi judecăţii, din care se alcătuiesc apoi deprinderile conştiente ale omului cult, toate au la obârşia lor acte de natură reflexă şi pasivă; numai din împreunarea şi ciocnirea acestor din urmă să pregăteşte calea pentru cele dintâi. Aceasta am văzut-o, în special, în formarea caracterului;[596] aci numai după formarea imaginilor kinestetice se face posibilă activitatea voluntară şi consecventă a caracterului. Puterile sufleteşti conştiente sunt precedate totdeauna de înlănţuirea cauzală a fenomenelor inconştiente; totdeauna iraţionalul face cu putinţă raţionalul.

Care este explicarea acestui fapt pe care îl întâlnim dar atât în viaţa socială, cât şi în viaţa individuală? Exprimă el o lege generală care guvernează cauzalitatea psihică în toate manifestările ei? Fără îndoială; şi tocmai din necunoaşterea în mod mai precis a acestei legi rezultă principala dificultate de care se izbeşte progresul ştiinţei sufletului şi progresul ştiinţelor sociale de astăzi. Aceste ştiinţe n-au ajuns încă să cunoască teoreticeşte raportul de echivalenţă care există între diferitele forme de energie psihică şi sunt mărginite să constate în fapt că un raport există. Psihologii şi sociologii de astăzi sunt cu ştiinţa lor în stadiul în care se găseau odinioară fizicianii dinainte de J. Robert Mayer, care ştiau prea bine că travaliul mecanic se poate transforma

596 Partea IV, Cap. III şi IV. [Vezi supra, p. 296 – 327.]

în căldură, fiindcă în practica vieţii ei vedeau această transformare, dar nu ştiau după ce lege de echivalenţă se operează transformarea. Psihologii şi sociologii constată înlănţuirea cauzală a diferitelor fenomene sufleteşti, dar nu pot preciza echivalenţa după care acestea se transformă unele în altele. Din această cauză, lipsa de prevedere în ştiinţa sufletului şi în ştiinţele sociale; şi din această cauză, mai ales, dualismul dintre lumea externă şi lumea internă, în aceea ce priveşte rolul persoanei omeneşti în dirijarea succesiune! fenomenelor. În lumea materială, dirijarea fenomenelor este ajutată prin cunoştinţa legii de echivalenţă dintre diferitele forme ale energiei, pe când în lumea sufletească, neexistând această cunoştinţă, dirijarea este lipsită de o busolă sigură. Faptele de ereditate cu care ne-am ocupat mai înainte şi care constituiau principala dificultate la formarea ştiinţei *etologiei*, despre care vorbea J. S. Mill, nu oferă, în realitate, pentru ştiinţa sufletului, altă dificultate decât pe acea care rezultă din necunoştinţa legii de echivalenţă, căci psihologul constată participarea lor în determinarea actelor sufleteşti, dar el nu cunoaşte încă legea cauzală după care succesiunea acestor fapte de ereditate se produce cu necesitate.

Dar această necunoştinţă să nădăjduim că nu va fi veşnică. *Ignoramus sed non ignorabimus*. Încercările psihologului şi filosofului W. Wundt pentru lămurirea acestei probleme constituie un bun început chiar de pe acum. O mai îndelungată observare şi experimentare asupra fenomenelor

sufleteşti va da probabil omului de ştiinţă cunoştinţa acestei legi de care el are cea mai mare nevoie astăzi.

W. Wundt formulează principiul cauzalităţii psihice în modul următor: „Oriîncotro ne-am întoarce privirile în domeniul acelor fenomene, pe care, în înţelesul cel mai larg al cuvântului, le numim asocieri psihice – căci toate fenomenele psihice fiind în legătură, prin urmare toate constituie asocieri –, oriîncotro ne-am întoarce privirile în domeniul cel larg al fenomenelor psihice, întotdeauna ne iese la iveală aceeaşi trăsătură caracteristică a acestora, şi anume, produsul rezultat dintr-un număr de elemente este ceva mai mult, nu prin adaosul vreunei însuşiri oarecare, căci constituţia lui, de altfel, este aceeaşi cu a elementelor din care a rezultat, ci ceva mai mult în înţelesul că este un produs nou, cu o constituire neasemănată cu acea a factorilor din care a rezultat. Această proprietate fundamentală a succesiunii psihice vom numi-o principiul *rezultantelor creatoare*. Cuvântul rezultante vrea să ne indice că produsele psihice se pot descompune în elementele şi asocierile din care sunt ieşite, întocmai cum şi rezultantele mişcării mecanice se pot descompune în componentele lor; dar predicatul creatoare vrea să ne atragă atenţia că rezultanta psihică nu este de acelaşi fel şi de aceeaşi valoare cu elementele din care este ieşită, aşa precum rezultanta mişcării mecanice este de acelaşi fel şi de aceeaşi valoare cu componentele sale, ci că rezultanta psihică este un ce specific nou, în adevăr produsă

de elementele sale, dar nu şi cuprinsă în aceste elemente, şi având şi o valoare nouă, superioară”.

Acelaşi principiu, privit cu deosebire în aplicaţiile sale sociale, îl mai numeşte Wundt şi principiul *heterogoniei scopurilor*: „El vrea să ne spună că scopurile realizate depăşesc motivele sau tendinţele iniţiale de la care ele au pornit, din cauză că pe drumul de la începutul până la sfârşitul unei serii de fapte se adaugă continuu, din efecte secundare şi nevoite, motive noi, care sunt cu atât mai numeroase cu cât seria este mai mare”.

Ni se pare că aceste principii, aşa cum le formulează W. Wundt, păstrează un caracter prea teleologic, şi că ele ar putea fi mai bine susţinute avându-se în vedere selecţia socială. Pe baza selecţiei sociale ar dispărea din ele şi nepotrivirea care rezultă, dintre cauzalitatea psihică şi cauzalitatea mecanică. Pentru Wundt, cauzalitatea psihică se îndreaptă, înspre o creştere de energie, pe când cauzalitatea mecanică este limitată de principiul conservării energiei, şi aceasta din cauza, zice Wundt, fiindcă este o nepotrivire între elementele sufleteşti şi rezultantele lor. Dar această nepotrivire o întâmpinăm şi în viaţa organică animală, întrucât punem în comparaţie valoarea pe care o au anumite variaţiuni individuale pentru conservarea unei specii animale şi mijloacele de care natura se serveşte pentru a produce aceste variaţiuni. O variaţiune utilă speciei nu se deosibeşte, din punct de vedere al valorii sale fiziologice, de o altă variaţiune, inutilă, şi cu toate acestea ce deosebire, din

punctul de vedere al valorii filogenetice, a uneia faţă de cealaltă. Cea inutilă dispare dimpreună cu viaţa individului, pe când cea utilă se fixează în viaţa speciilor viitoare. N-ar fi astfel un motiv să vorbim şi aci de o creştere de energie în favoarea acestor din urmă variaţiuni? Desigur. Dacă însă luăm în considerare faptul selecţiei naturale, 3 acest motiv se înlătură de sine. Atunci, în loc de a mai avea în vedere variaţiunile şi efectele lor în parte, avem în vedere adaptarea organismului la mediu, şi aceasta putându-ne servi drept unitate totală spre care converg toate variaţiunile individuale produse, dispare şi nevoia de a mai vorbi de o creştere de energie; atunci conservarea speciei serveşte drept rezultantă constantă pentru toate transformările ce se petrec în lumea animală, întocmai cum suma constantă a energiei fizice serveşte drept rezultantă a tuturor transformărilor ce le vedem în natura moartă. Astfel şi în domeniul energiei sufleteşti. Unitatea societăţii ne poate servi drept principiu fundamental pe baza căruia se explică toate transformările ce le întâlnim în domeniul sufletesc, fără a fi nevoie de principiul creşterii de energie. În cazul acesta explicarea plusvalorilor ce le întâlnim în succedarea fenomenelor sufleteşti ne-ar da-o selecţia socială, care este tocmai pusă în serviciul conservării societăţii.[597]

3. – Oricare ar fi însă teoria care ne va da

597 A se vedea, asupra acestei cestiuni, şi Studii filosofice, I, Problemele psihologiei.

explicarea cauzalităţii psihice, faptul semnalat de Vico, de Wundt şi de mulţi alţi de altminteri, nu poate fi tăgăduit; cauzalitatea psihică împreună fenomene diverse ca formă. Ideile şi deprinderile cu care se făleşte cultura noastră de astăzi sunt precedate de stări sufleteşti cu care ele par a nu avea nici cea mai depărtată analogie. Întocmai cum în natura externă există o înlănţuire între fenomene ce aparţin la forme diferite de energie – fenomenele de cultură succed celor mecanice, şi cele mecanice celor de căldură sau electricitate etc. –, tot astfel şi în lumea sufletească. Între inconştient şi conştient, pasiv şi activ, egoism şi altruism etc., există posibilitatea unei înlănţuiri strânse, pe care experienţa ne o arată şi pe care ştiinţa va veni odată să ne-o fixeze în legi precise. Este tot aşa de greşit a crede că deprinderile cu care ne fălim astăzi sunt ieşite din deprinderile de aceeaşi natură cu care ar fi început odată omenirea, cum este de greşit a crede că focul de care facem uz asţăzi la bucătărie continuă din generaţie în generaţie focul primitiv pe care Prometeu l-a dăruit omenirii. A fost un timp, în adevăr, când oamenii, neştiind de transformările diferitelor forme de energie, îşi păstrau focul în temple şi pedepseau aspru pe vestalele care îl lăsau să se stingă. Astăzi asemenea pedeapsă nu mai ameninţă pe nimeni, întrucât este vorba de fenomenele naturii externe, dar ameninţă încă pe mulţi, întrucât este vorba de fenomenele sufleteşti. În domeniul vieţii sufleteşti omul are trebuinţă de instituţii separate, în care, întocmai cum se păstra focul odinioară, să fie păstrate

sentimentele bune şi ideile generoase; sentimente şi idei care servesc apoi ca să se transmită din generaţie în generaţie, prin contactul direct între suflete, aşa cum creştinii aprind o lumânare din flacăra altei lumânări. Când legea cauzalităţii psihice va fi cunoscută, atunci va dispare probabil şi utilitatea instituţiilor separate, căci sentimentele bune, dimpreună cu ideile generoase, vor putea fi produse din condiţiile lor naturale, fără să fie nevoie de cônţinuitatea lor sufletească directă; iar instituţiile lor vor dispărea, sau, mai bine zis, lumea sufletească întreagă va forma pentru ele un singur locaş de păstrare, aşa cum s-a întâmplat şi cu templele în care se păstra focul în vechime: acestea au dispărut, fiindcă oricine astăzi îşi poate procura focul, cunoscând condiţiile naturale ale producerii lui. Dar, negreşit, de cunoştinţa exactă a legii cauzalităţii psihice suntem încă departe; ea formează până acum numai un ideal. Până la realizarea acestui ideal ne stau la dispoziţie cunoştinţele empirice pe care le scoatem din observarea minuţioasă a faptelor, şi aceste, câte sunt, sunt destule pentru a ne dovedi cu câtă ignoranţă procedăm în multe din împrejurările vieţii practice.

Câţi sunt oamenii care ştiu utiliza experienţa vieţii pentru a-şi cultiva puterea voinţei lor? Foarte puţini; aproape de necrezut cât sunt de puţini. Chiar şi aceia care şi-au format convingerea că în natură nimic nu se produce la întâmplare, că totul este determinat de legi cauzale, chiar şi aceia, în materie de experienţă sufletească, nu dau nicio atenţie la determinismul

care guvernează faptele lor. Toţi se împacă cu credinţa că fenomenele voinţei se produc la întâmplare şi se împacă cu aceasta în practica vieţii chiar şi aceia care teoreticeşte susţin contrariul. La fenomenele care se produc în natura externă, omul, cât de neştiutor, totuşi este obişnuit să le urmărească efectele şi să vadă cum aceste efecte se leagă cu fenomenele ce vin în urmă şi, adeseori, chiar să ţină minte succesiunea fenomenelor pentru a o şti utiliza mai târziu; la fenomenele voinţei însă niciodată nu se dă această atenţiune. Ce lasă în suflet o faptă săvârşită? Se restrânge după urma ei un efect pentru suflet; un efect care să stea într-o înlănţuire apoi cu alte fapte viitoare? Cine dă atenţie la aceste întrebări?! O faptă săvârşită îşi are efectele sale în lumea externă, gândeşte fiecare; sufletul nu primeşte de la ea nimic, fiindcă el este veşnic identic cu sine.

Astfel lanţul fenomenelor sufleteşti se închide după fiecare faptă; sufletul este solicitat de lumea externă ca să producă o faptă, el produce fapta, şi cu aceasta s-a sfârşit; efectele faptei trebuie căutate iarăşi în lumea externă. Fenomenul sufletesc este, aşadar, ca un călător care parcurge un drum fără gândul de a mai reveni pe el vreodată. În deşert experienţa dovedeşte fiecărui om că lucrurile se petrec altfel, mai nimeni nu gândeşte să utilizeze această experienţă. Şi cu toate acestea, fiecare are în această experienţă mijlocul ca să-şi cultive puterea voinţei sale. Fapta săvârşită se restrânge asupra sufletului, în care lasă o dispoziţie ce tinde să recheme din nou o faptă identică, şi nu depinde decât de om ca să-şi

cultive în aşa fel dispoziţiile lui sufleteşti pentru ca din ele să răsară o putere a voinţei. Dacă ar intra în obiceiul oamenilor reflectarea asupra efectelor produse în sufletul lor propriu de faptele lor, am avea mai rar ocazia să ne plângem de lipsa caracterelor. Dar obiceiul acesta se vede că este greu de introdus în practica vieţii. Fenomenele îndepărtate din natura externă sunt urmărite şi păstrate în minte cu înlănţuirea lor cu tot, pe când cele apropiate sufletului sunt urmărite fără interes şi puse în legătură cu tot soiul de cauze extraordinare şi câteodată chiar şi supranaturale. De aci dualismul care separă lumea externă şi lumea internă; şi de aci şi tânguirile ce se aud, că în lumea externă puterea omului este aceea a unui cuceritor, pe când în lumea internă el este un sclav supus la toate capriciile soar tei. Cunoştinţa cauzalităţii psihice ar înlătura credinţa în acest dualism şi ar da omului totodată o adevărată îndrumare pentru cunoaşterea de sine.

4. – Dar cunoştinţa cauzalităţii psihice ar revoluţiona mai ales, în viaţa practică, arta educaţiei şi arta guvernării.

În arta educaţiei nu este principiu mai urmat astăzi decât tot acela pe care l-au avut şi filosofii antichităţii: *similia similibus*; obţii efecte de un fel prin întrebuinţarea cauzelor de acelaşi fel. Vrea cineva să cultive o inteligenţă de savant, atunci începe prin a prezintă curiozităţii copilului legile naturii, ferindu-l pe cât se poate de plăsmuirile artei sau de emoţiile religioase; vrea cineva, dimpotrivă, să cultive un suflet de preot, atunci

reface această educaţie de-a îndoasele, îl supune pe viitorul preot la emoţii religioase şi îl fereşte pe cât poate de emoţiile artei păgâne şi de curiozitatea ştiinţifică; vrea, în sfârşit, să cultive un talent artistic, atunci de regulă îşi permite luxul de a încerca de toate fără nicio ordine, fiindcă arta este produsul imaginaţiei, adică este al neregulei. Şi apoi, cu ce încredere aşteaptă educatorul ca inteligenţa cultivată pentru ştiinţă să devie aceea a unui savant; ca sufletul pregătit pentru preoţie să devie în adevăr un suflet religios; şi elevul şcolii de artă să devie un artist! Principiul pare aşa de sine lămurit, cum două şi cu două fac patru. Dar experienţa dovedeşte mai totdeauna contrariul. Copilul crescut în gândul de a ajunge om de ştiinţă iese un fel de papagal al ştiinţei, care este lipsit uneori şi de cel mai elementar bun-simţ, dacă nu este chiar un fanatic distrugător; viitorul preot iese un necredincios, şi viitorul artist un diletant fără talent. Când se cercetează, de altă parte, cazurile adevăraţilor oameni de ştiinţă, a acelora care au creat, în adevăr, ceva durabil, se găseşte mai totdeauna că unul şi-a făcut educaţia într-o instituţie teologică; că altul a început chiar cariera de preot, pe care a lăsat-o pentru a se consacra ştiinţei; că un altul este un autodidact care a învăţat de toate după întâmplare; că un altul, în copilărie, era mai mult dotat cu însuşiri de artist; şi aşa cu majoritatea, cu unanimitatea chiar a oamenilor de ştiinţă; nu este unul care să-şi datoreze mărirea sa mijloacelor artificiale pe care le-a găsit în şcoală. Spiritele care încep prea de timpuriu a crede că toate în

lume se explică uşor, sunt tocmai acelea care mai târziu nu vor da nicio explicare nouă la cele existente; dimpotrivă, des este cazul celălalt: din spirite puţin încrezute ies liberii cugetători şi mari filosofi ai lumii. Este de altminteri ştiut faptul, de către toţi acei ce urmăresc istoria culturii omeneşti, că cei mai geniali fruntaşi ai cugetării europene au crescut mai toţi în şcolile teologice.202 De altă parte, este iarăşi cunoscut faptul că spiritele cu adevărat religioase şi care au contribuit la ridicarea prestigiului bisericii creştine n-au fost acelea care au fost pregătite de şcoală înadins pentru în Fenomenul este valabil mai ales pentru perioada feudalismului timpuriu şi chiar dezvoltat, când şdolile erau organizate pe lângă biserici sau mănăstiri. De aceea, afirmaţia lui C.R.M. după care „cei mai geniali fruntaşi ai cugetării europene au crescut mai toţi în şcolile teologice” este absolutizantă, ca şi aceea potrivit căreia „spiritele cu adevărat religioase s-au format singure şi; adesea ori după o intensă pregătire ştiinţifică”. Ele nu se susţin dacă avem în vedere filosofia şi ştiinţa antică, pe unii filosofi şi savanţi din evul mediu şi, cu deosebire, filosofi a şi ştiinţa din perioada contemporană (n. ed.).

acest rol, ci acelea care s-au format singure, şi adesea ori după o intensă pregătire ştiinţifică. Dacă este să judecăm o artă după prevederea rezultatelor ce ea ar voi să dea, apoi arta educaţiei ar fi să fie judecată foarte rău. Din fericire, prin practica vieţii s-a corectat rigoarea principiilor de educaţie, şi inteligenţele de elită şi-au făcut ele singure pregătirea necesară pentru a fi mai târziu

productive.

Ce ar fi însă arta educaţiei dacă s-ar cunoaşte legea cauzalităţii sufleteşti! Câte puteri sufleteşti n-ar putea să fie câştigate omenirii, cultivându-se de către educator, în mod raţional, dezvoltarea aptitudinilor cu care vin înzestraţi copiii pe lume! Astăzi, fiindcă nu se cunosc legile după care se transformă şi – se înlănţuiesc între ele puterile sufleteşti, se înlocuieşte adeseori cursul natural al acestora cu unul fabricat artificial. Sufletul copilului, în loc de a se lua ca un tot organic şi în loc să fie cultivat în întregime, se ia drept o copie imperfectă a sufletului omului matur şi se cultivă din el numai dispoziţiile acelea care aseamănă pe copil cu omul matur. Educatorul de astăzi procedează cum ar proceda un crescător de viermi de mătase care, ştiind că viermele trebuie să devină fluture, ar selecta numai viermi de mătase care au încă din prima lor vârstă cele mai multe aparenţe asemănătoare cu fluturi! Educatorul din viitor va şti să aleagă mai bine mijloacele de înrâurire asupra sufletului copilului. El nu va fi oprit de superstiţia timpurilor moderne, după care efectele dorite trebuie să fie numaidecât aduse prin cauze de acel aş fel; şi el va şti întrebuinţa cauzele cele mai deosebite ca înfăţişare, pentru a avea efectele pe care le doreşte. Educatorul din viitor va şti să facă uz de disciplină, pentru a produce în sufletul copilului sentimentul de libertate; va şti deştepta, când cere trebuinţa, emoţia religioasă, pentru a recolta mai târziu o lărgire a orizontului intelectual; va şti să facă uz de jocul imaginaţiei, pentru a deştepta

spiritul critic; şi va şti deştepta, când trebuie* de altă parte, spiritul critic, pentru a pregăti calea încrederii în divinitate etc.; nu va fi mijloc de influenţare care să fie eliminat de el din motive că nu se vede în mod raţional legătura dintre mijloc şi rezultatul ce se doreşte, căci educatorul din viitor y a şti că nu logica deductivă arată care sunt înlănţuirile sufleteşti ce se pot opera în copil, ci experienţa singură şi numai experienţa. greutăţi şi sacrificii din partea individului se operează apoi schimbarea cerută de noile interese ale actualităţii! Un obicei, o lege, o instituţie, într-un cuvânt, elementele culturii odată alcătuite, fie cât de necorespunzătoare ale vremii, au totuşi destulă forţă să reziste, fiindcă au apucat odată să existe”. [598]’

Şi, după constatarea acestui fapt, arătam cum toate sistemele de metafizică îşi găsesc aci sprijinul. Toate spiritele metafizice caută într-o. materie sau într-o substanţă transsubiectivă o bază pentru afirmările lor, pe care nu au încredere să le fundeze pe datele conştiinţei. Lor le trebuie ceva sigur, şi acest ceva sigur nu-l pot găsi decât în afară de om; căci omul este pentru dânşii prea schimbător. Şi adăugam apoi: „Această tendinţă metafizică – sau mai bine zis metapsihică – nu o împărtăşesc numai metafiziciană ideologi; ea este o tendinţă cu mult mai răspândită; ea este tendinţa cea mai răspândită în rândul făpturilor omeneşti. Tendinţa contrară, care se opreşte la teoria că ştiinţa este o creaţie a conştiinţei

598 Vezi supra, p. 197 – 198 (n. G.P.).

omeneşti, creaţie determinată negreşit de legi formale şi materiale, dar în fond constrânsă să evolueze cu condiţiile acestei conştiinţe, este departe de-a avea de partea sa aderarea mulţimii.”[599]

Dar niciunde, poate, ca în arta guvernării, nu se manifestă mai lămurit această tendinţă metafizică. Examinând părerile pe care şi le exprimă cei mai mulţi bărbaţi de stat asupra acestei arte şi văzând modul cum ei înfăţişează legătura dintre diferitele instituţii şi legi; văzând, mai cu deosebire, modul cum ei gândesc să asigure mersul regulat al afacerilor publice, n-ai bănui niciodată că sub aceste legi şi instituţii, sub mersul acestor afaceri publice se ascunde creatorul lor: sufletul omenesc. Pentru majoritatea bărbaţilor de stat, omul cu dispoziţiile şi puterile sale sufleteşti este mai mult ca un accident în tehnica statului, care se desfăşură de sine. Unii nici nu se feresc să-şi ascundă aversiunea contra acestui accident. În desfăşurarea aşa de frumoasă a legilor şi a instituţiilor publice, rolul oamenilor se simte doar mai vizibil în momentele de revoluţie! Un accident neplăcut în tot cazul.

Intre teoreticienii artei de a guverna, două şcoli sunt mai ales reprezentate. Una se caracterizează prin aceea că primeşte cu neîncredere orice încercare de reformă în organizaţia societăţii. Pentru această şcoală, autoritatea statului şi întocmirea legală a societăţii, în genere, sunt ca o binecuvântată

599 Vezi supra, p. 212 (n. G.P.).

apărare pe care a dat-o providenţa oamenilor buni, oneşti şi nobili în contra apucăturilor mulţimii, care, bineînţeles, e rea, egoistă şi comună. Dacă n-ar fi scutul autorităţii publice, toate patimile s-ar dezlănţui; om pe om s-ar mânca ca lupii; ar fi reîntoarcerea la bestialitate. Şi şcoala aceasta nu poate îndestul să insiste asupra primejdiei revoluţiilor. Când sfârşeşte autoritatea, şi când, prin urmare, se sparge cadrul în care fiecare îşi are rolul său bine definit, începe revoluţia. Revoluţia, pentru această şcoală, vine de sine, din momentul ce slăbeşte autoritatea; pentru ea s-ar părea chiar că starea de revoluţie este starea permanentă a omenirii care nu cunoaşte binefacerile autorităţii statului. De aceea, ne povăţuieşte dânsa, să nu ştirbim autoritatea statului înainte de toate, şi pentru aceasta să nu prea inovăm; căci din momentul ce deprindem cu inovările pe acei ce astăzi sunt ţinuţi în frâu, din momentul acela revoluţia începe. Bineînţeles, inovaţia cea mai periculoasă este de a chema tocmai pe acei ţinuţi în frâu ca să ia parte la guvernarea societăţii. Aceasta ar fi şi o absurditate: guvernarea nu se poate înţelege fără cineva care să fie guvernat. „Tu stăpân, eu stăpân, qineim trage cişmele? u în acest proverb popular se rezumă în formă plastică toată înţelepciunea acestei şcoli, pe care să o numim conservatoare.

În faţa acestei şcoli se ridică o altă, diametralmente opusă. După aceasta de a doua, întocmirile legale existente n-au altă autoritate decât autoritatea pe care le-o dă raţiunea. Cum raţiunea însă este fcondusă de principii luminoase

şi înţelese de toţi, aceleaşi principii trebuie puse şi la baza întocmirilor legale. Unde aceste principii nu se pot pune, trebuie reformate întocmirile pentru a se conforma principiilor. Organizaţia societăţii actuale păcătuieşte în contra idealului de dreptate, de egalitate, de fraternitate; ea nu se poate susţine din punct de vedere raţional; ea este rezultatul unui calcul greşit, pe care l-a făcut omenirşa de până acum. Concluzia? Un calcul greşit se şterge şi se reîncepe din nou. Societatea de astăzi trebuie distrusă până în temelie şi reclădită pe baza principiilor raţionale! La reclădire se va avea grijă ca să nu fie nedreptăţiţi printre membrii societăţii. Se va dispune organizarea producţiei economice în aşa chip că fiecare să-şi aibă integral produsul muncii sale. Dacă existenţa monedei va crea dificultăţi, se va suprima moneda şi se va înlocui cu bonuri de fabrică. Se va da alt plan administraţiei publice; alt plan justiţiii; alt plan educaţiei etc.; chiar casele de locuinţă vor fi reconstruite altfel, pentru a nu mai ocaziona deosebirile de confort pe care le vedem astăzi. Şi după ce se va premeni astfel întreaga organizare a societăţii, oamenii nu vor avea decât să intre într-însa pentru a-şi găsi fericirea! De premenirea sufletului acestor oameni, şcoala aceasta de a doua nu zice nimic. Pentru ea, ca şi pentru cealaltă, important nu este sufletul, ci alcătuirea externă a societăţii. Prima şcoală am numit-o conservatoare, iar pe aceasta de a doua o putem numi revoluţionară; între ele, atât în înfăţişare, cât şi în mijloacele de propagandă, există o deosebire vădită, şi cu toate

acestea, din punctul de vedere al metodei lor de judecată, ele sunt la fel; ele sunt amândouă antiştiinţifice.

Arta guvernării care se va inspira de la o şcoală cu adevărat ştiinţifică va proceda cu totul altfel. Principiul suprem al acestei arte va fi acela de a adapta organizarea statului la evoluţia pe care o urmează sufletul societăţii. Acest suflet al societăţii nu este nici aşa de rău, cum îl cred conservatorii, nici aşa de raţional, cum îl cred reformatorii revoluţionari, ci el este, ca toate puterile naturii, consecvent legilor sale. Acel ce cunoaşte aceste legi şi-l poate face tovarăş. Din instinctele şi pasiunile acestui suflet* ori cât de egoiste ar fi ele, privite fiind prin sentimentalismul omului cult, se formează totuşi deprinderile care susţin viaţa socială, şi prin selecţia lor se pregăteşte terenul idealului. Singura temeinică şi binecuvântată artă a guvernării va fi aceea care va fi bazată pe cunoştinţa sufletului omenesc, pe cunoştinţa puterii sufleteşti. Inovaţiile făcute în lege şi premenirile făcute în instituţii n-au nicio valoare dacă ele n-au fost precedate de formarea unor noi deprinderi în sufletul cetăţeanului. De asemenea, în zadar sunt încercările de-a conserva prin mijloace artificiale autoritatea legilor şi a instituţiilor care nu se mai potrivesc cu deprinderile sufleteşti actuale ale aceluiaşi cetăţean!

Forţa cuceritoare a producţiei capitaliste nu stă în zidirea fabricator sau în sporul monetar, ci în acea deprindere sufletească, aşa de răspândită la omul modern, de a munci în vederea vinderii cu

câştig a muncii sau a produsului muncii; aci, în această deprindere, stă tot binele sau tot răul producţiei capitaliste. Când această deprindere va fi înlocuită cu alta, fabricile se vor duce de sine, ori se vor transforma după cum va cere deprinderea nouă; dar până atunci fabricile vor continua aceeaşi producţie, oricâte legi se vor face pe hârtie în contra lor.205

Şi tot astfel în viaţa politică, ca şi în cea economică. Extinderea drepturilor cetăţeneşti nu se acordă, ci se cucereşte. Nicio îngrădire omenească nu poate opri participarea la guvern a cetăţenilor în sufletul cărora s-a format deprinderea de a judeca asupra afacerilor publice. Acel – ce judecă vrea să judece prin sine însăşi; şi nu va exista autoritate pe lume care să-l convingă că este mai bună judecata altuia ca a sa proprie.

Idealul artei de a guverna, pe care ne-o rezervă viitorul, va avea dar în vedere ridicarea persoanei cetăţeanului, căci de această ridicare depinde toate transformările sociale şi politice. Într-o ţară în care demnitatea persoanei este nesocotită de fapt, în zadar toate drepturile înscrise în constituţia ei legală. În constituţia legală nu există o altă realitate de drepturi decât aceea care se practică de fapt în actualitatea sufletească a cetăţenilor.

6. – în sfârşit, cunoaşterea legii cauzalităţii psihice va contribui într-o largă măsură la înţelegerea patriotismului.

În timpul din urmă s-a discutat mult asupra patriotismului. Şcoala conservatoare, de care

vorbeam mai sus, face din sentimentul patriotismului o condiţie indispensabilă pentru propăşirea popoarelor. Un popor nepatriot, după dânsa, este condamnat la pieire. Dacă însă cercetăm îndeaproape pe ce argumente îşi sprijină această şcoală convingerea sa în binefacerile patriotismului, avem o decepţie. Conşervatorii insistă asupra patriotismului fiindcă prin el ei speră să readucă în favoare autoritatea vechilor întocmiri sociale. Oamenii patrioţi iubesc patria, zic ei; patria este însă totalitatea aşezămintelor trecute şi prezente, şi mai ales a celor trecute, din care, printr-un fel de filiaţiune, decurg cele prezente; patriotismul trebuie dar să aibă pentru trecut respectul necon

505 Fără îndoială că „forţa cuceritoare” a producţiei capitaliste nu este independentă de „deprinderile sufleteşti”, numai că acestea nu sunt, în zpontextul producţiei capitaliste, cele enumerate de C.R.M. Deprinderea de a muncii „în vederea vinderii cu câştig a muncii” este inexistentă în capitalism pentru că, pe de o parte, nu munca se vinde, ci forţa de muncă, iar, pe de altă parte, capitalistul nu vinde muncă, ci marfă produsă prin exploatarea forţei de muncă a muncitorului. Capitalismul organizează producţia la un nivel superior calitativ faţă de organizarea feudală, introduce ordinea şi disciplina în vederea exploatării cât mai eficiente a clasei muncitoare, raţionalizează utilizarea forţei de muncă, introduce progresul tehnic în vederea obţinerii unui profit cât mai mare. Se cere subliniat, de

asemenea, că „forţa cuceritoare” a producţiei capitaliste nu se explică, primordial, prin „deprinderea sufletească de a munci în vederea vinderii cu câştig a muncii”, ci prin legile obiective ale acestei producţii (n. ed.).

diţionat pe care îl are un fiu pentru tatăl său. Adevăratul patriot, urmează concluzia, nu poate fi decât, în acelaşi timp, un adevărat conservator.[600]

Această concluzie s-a părut aşa de logică, încât şcoala revoluţionară a căutat să o evite, şi de aceea ea a început prin a tăgădui valoarea patriotismului. Acum câţiva ani în urmă, erau foarte dese publicaţiile revoluţionare şi socialiste în care se arăta partea cea egoistă a sentimentului patriotic, şi prin care erau prevenite tinerele generaţii să nu se lase a fi orbite de această superstiţie a trecutului. Un om raţional nu poate să respecte şi să iubească un trecut plin de cruzimi şi rătăciri, un trecut iraţional… Dar acum de curând tonul publicaţiuiiilor socialiste şi revoluţionare s-a schimbat. Fie sub presiunile opiniii publice, fie poate, din o mai adâncă reflectare, revoluţionarii şi socialiştii, cu foarte puţine excepţii, admit utilitatea patriotismului, dar cu o restricţie: *trebuie să alegem, zic ei, din*

---

600 Critica pe care C.R.M. o face motivaţiei conservatoare a patriotismului este justificată întrucît „şcoala conservatoare“ viza, printr-un demagogic recurs la „patriotism“, reînvierea vechilor orînduieli feudale. Patriotismul acestei şcoli era, în esenţă, un pseudo-patriotism, întrucît se opunea legilor obiective de dezvoltare a societăţii (n. ed.).

moştenirea trecutului.“[601] Aceea ce este barbar şi egoist să lăsăm la o parte. „Un om civilizat de azi trebuie să aleagă din moştenirea naţională: ce vrea el să urmeze? Credulitatea şi răutatea? Oare un francez de azi va prelungi în prezinte şi în viitor barbaria care a izbucnit în războaiele religioase, în inchiziţie, în dragonade, în aşa-numita teroare roşie şi albă? Se va uni el cu firile josnice, aprobând războaiele din Italia ale lui Francisc I, războiul lui Ludovic al XIV-lea contra Olandei, arderea Palatinului, războaiele nedrepte ale lui Napoleon I, războaiele aţâţătoare ale lui Napoleon al III-lea? Sau, dimpotrivă, va alunga trecutul cu furiile lui, cu nedreptăţile, cruzimile, şi va fi cu Ioana d’Arc la Orléans, cu Kellerman la Valmy, cu Hoche împotriva hunilor, cu Chauzy şi Gambetta împotriva lui Moltke? Va fi cu Michel de l’Hôpital împotriva furioşilor credincioşi, cu Pascal împotriva iezuiţilor, cu Descartes, cu Montesquieu, cu Voltaire, cu Condorcet, d’Alembert şi cu filosofii împotriva stăpânitorilor şi zbirilor? Va fi cu Revoluţia cea Mare, cu M-me de Staël împotriva prostiei şi răutăţii guvernelor înapoiate; cu V.

---

601 „Alegerea" în sensul pe care C.R.M. îl atribuie „revoluţionarilor şi socialiştilor“ nu viza în fond decît selectarea critică a valorilor şi a experienţei sociale, a tradiţiei, iar nu extragerea din trecut a unor forme de organizare socială pe baza cărora să se edifice organizarea socială prezentă sau viitoare. Un astfel de procedeu era caracteristic poporanismului, iar nu „revoluţionarilor şi socialiştilor“. Nici N. Bălcescu, nici C. Dobrogeanu-Gherea nu aii procedat în stilul pe care C.R.M. îl consideră specific acestora (n. ed.).

Hugo, Michelet, Quinet, împotriva omorului.”[602]

Cu un cuvânt, să alegem din trecut numai aceea ce constatăm că se aseamănă cu aceea ce noi credem că este lăudabil în prezent. Dar atunci pentru ce am mai lăuda trecutul, când ne stă mai la îndemână lauda prezentului?

Neîndoios că părăsirea tonului antipatriotic din publicaţiile socialiste şi revoluţionare poate avea o însemnătate pentru socialişti şi revoluţionari, din punctul de vedere al tacticei şi al propagandei lor ca partid, dar din punctul de vedere al ştiinţei sociale această părăsire n-ară nicio importanţă. Punerea în dependenţă a patriotismului de o „alegere prealabilă” echivalează – de fapt cu o tăgăduire. Iubeşti pe părintele tău fiindcă este părintele tău, şi nu fiindcă parte din însuşirile lui corespund cu însuşirile pe care vrei tu să le apreciezi astăzi. Restricţiunea pusă de şcoala revoluţionară este dar o sofismă.

Înţelegerea patriotismului nu poate veni decât în urma cunoaşterii legii care guvernează cauzalitatea psihică. Când ştim legea după care conştientul se înlănţuieşte cu inconştientul şi ne deprindem a privi mai adânc, adică mai obiectiv, în înlănţuirea puterilor sufleteşti, atunci evoluţia de la credulitatea şi de la barbaria trecutului la manierele civilizate ale societăţii de astăzi nu ne mai apare ca ceva iraţional, ci ca tot aşa de raţional cum ne apare transformarea omizii în

602 J. Payot, Curs de morală (tradus şi adaptat de d-şoara Matilda Teodorescu şi D. A. Teodora), p. 188. Traducătorii fac, pe p. 189, aplicaţiuni la patriotismul român.

fluture cu aripi strălucitoare. Cunoaşterea precisă a legilor cărora se supune dezvoltarea sufletului omenesc face inutilă atât teoria socială conservatoare, cât şi „alegerea” şcolii revoluţionare în susţinerea patriotismului, căci atunci deprinderile trecutului ni se dezvăluiesc aşa cum sunt ele în realitate: ca o pregătire, şi nu ca o justificare a deprinderilor din prezent.

Legea cauzalităţii sufleteşti, atunci când ea va fi mai bine cunoscută, este desigur menită să aducă pentru lumea socială motive puternice de progr. es, aşa precum a adus, şi în practica industrială, cunoştinţa legii de echivalenţă între diferitele forme de energie fizică.

Într-un viitor pe care îl sperăm nu tocmai prea îndepărtat, această lege a cauzalităţii sufleteşti va elimina şi iraţionalul pe care îl întâlnim aşa de des astăzi în explicările date caracterului şi puterii sufleteşti în genere.

Odată cu eliminarea iraţionalului, se va deschide era aplicaţiilor practice, atât în câmpul vieţii sufleteşti individuale, cât şi în acela al vieţii sociale.

ELEMENTE DE METAFIZICĂ PE BAZA FILOSOFIEI KANTIENE

Memoriei veneratului arhimandrit EUFROSIN DIMlfRIE POTECA egumenul mănăstirii Motru primul profesor de filosofie în şcolile din Bucureşti

PRINOS

PREFAŢĂ LA EDIŢIA l-a (1912)

Prezint publicului românesc o carte îndrăzneaţă atât prin cuprinsul ei, cât şi prin metoda cu care este scrisă.

După părerea multor oameni de ştiinţă şi chiar a multor liberi cugetători, metafizica şi-a pierdut orişice rost în preocupările omului cult de astăzi. După această părere, metafizica este o formă învechită a ştiinţei, dacă nu chiar o colecţie de superstiţii rămase prin puterea atavismului. Cine se ocupă de metafizică este un om cu o mentalitate neprimitoare de progresele ştiinţei sau un simplu pierde-vară care nu ştie cum să-şi întrebuinţeze timpul mai cu folos. Mulţi dintre aşa-numiţii liberi-cugetători sunt. dispuşi să tolereze orişice întrebuinţare s-ar da gândirii, afară de aceea care ar îndrepta-o înspre metafizică!

Reputaţia metafizicii, precum se vede, este foarte zdruncinată în opinia multor capete din elita europeană. Ea, desigur, stă încă şi mai rău în capetele din elita ţârei noastre, căci altfel nu s-ar explica absenţa ei totală din variatele preocupări ale neamului românesc.[603]

Cartea de faţă îndrăzneşte să se opună acestei păreri. Cititorul va găsi aci discuţia marilor probleme ridicate de filosoful Immanuel Kant şi care, mai toate, se grupează în jurul fundamentului metafizic dat de Kant ştiinţei

---

603 C.R.M. exagerează. Preocupări de şi pentru metafizică au existat în ţara noastră încă din secolul al XVII-lea. Mai apropiat de el, Vasile Conta scrisese Teoria fatalismului, Introducere la metafizică, Bazele metafizicii eţc. (n. ed.).

omeneşti. Departe de a considera progresele ştiinţei speciale ca nimicitoare pentru metafizică, cartea de faţă îşi propune tocmai să arate că progresele ştiinţei şi ale metafizicii sunt condiţionate reciproc, şi că rezultatele ştiinţei speciale găsesc o completare indispensabilă în generalizările metafizicii.

Din punctul de vedere al metodei, cartea de faţă are, apoi, îndrăzneala să se abată foarte mult de la obişnuita metodă în care se scriu cărţile de filosofie. De obicei, cărţile de filosofie au în vedere mai mult pe filosofi decât filosof ia. Cu un lux de citaţii ele stabilesc şi restabilesc ce au gândit filosofii, în parte, şi uită să se ocupe de progresul filosofiei ca ştiinţă. Fără îndoială, nu poate fi o ştiinţă a filosofiei fără filosofi; dar, iarăşi, este în afară de îndoială că poate fi scrisă o carte ştiinţifică de filosofie fără să se citeze la fiece moment, numele tuturor filosofilor care au contribuit la progresul filosofiei. Dacă oamenii de ştiinţă exactă ar imita exemplul majorităţii autorilor de cărţi filosofice, citind la fiece moment discuţiile susţinute de descoperitorii adevărurilor ştiinţifice din trecut, ei n-ar produce, desigur, cărţi lipsite de valoare, dar asemenea cărţi ar fi socotite de toată lumea ca nişte cărţi lipsite de metodă. Într-o carte de geometrie, dacă pentru a susţine demonstrarea unei teoreme simple s-ar cita toate părerile afirmate în trecut de către diferiţii geometri egipteni, greci, arabi etc., nimeni nu are să creadă că prin acest lux de citaţii autorul cărţii în chestiune şi-a uşurat sarcina faţă de cititorii săi. Dar nici că mai este un autor de geometrie care să

cadă astăzi în o aşa greşeală. O aşa greşeală este însă obişnuită în cărţile de filosofie. Pentru susţinerea celui mai elementar adevăr filosofic, autorii cărţilor de filosofie aleargă la citaţii şi la discuţii fără sfârşit. Ei îşi atrag, prin procedarea aceasta, aparenţa de a fi mari învăţaţi, dar în schimb, ei îngreunează singuri înţelegerea problemelor filosofice.

Cartea de faţă rupe cu această veche metodă. Am îndrăzneala să cred că se poate scrie o carte de metafizică pe înţelesul tuturor a, întocmai cum se scriu şi alte cărţi de ştiinţă.

PREFAŢĂ LA NOUA EDIŢIE, DEFINITIVĂ (din 1928)

J

Ediţia de faţă diferă de cea precedentă prin câteva mici corecturi ce aduc o limpezire expunerei, fără să modifice fondul scrierii. S-au suprimat ultimele trei capitole din partea I-a care nu aveau o strânsă legătură cu problemele propriu-zise ale metafizicii. Un moment am avut intenţia să completez această nouă ediţie cu unul sau două capitole care să dezvolte mai pe larg personalismul energetic şi vocaţiunea, enunţate pe scurt în partea III-a a volumului; de aceea am şi amânat. tipărirea acestei noua ediţii; dar a trebuit să părăsesc această intenţie din motivul că realizarea ei ar fi stricat unitatea de concepţie a întregii lucrări. Elemente de metafizică, cum prea bine s-a observat şi de d. profesor

I. Petrovici în studiul său Kant şi gândirea românească din Archiv für Geschichte der

Philosophie und Soziologie (hrsg. L. Stein, vol. 38), încearcă o revizuire şi o modificare a filosofiei lui Kant în ceea ce priveşte rolul pe care acest filosof îl dă conştiinţei omeneşti la fundarea adevänßui ştiinţific. Ele sunt legate prin origine şi tendinţă de filosofia kantiană şi ca atare trebuie să şi rămână pentru a fi mai bine înţelese. În subtitlu am şi pus, din acest motiv, „pe baza filosofiei kantiene”, în loc de „principalele probleme ale filosofiei contemporanecum era în prima ediţie. Capitolele ce intenţionam să adaug despre personalismul energetic şi vocaţiune, parte şi-au găsit loc în volumul Personalismul energetic (editat de Casa Şcolilor)[604][605], iar parte se vor publica într-un volum viitor asupra „vocaţiunei”.z

Ediţia de faţă o socotim ca o ediţie definitivă, rezervându-ne ca modificările sau completările, pe care eventual am gândi necesar să i le aducem, să le publicăm în scrieri separate. De altfel, scrierile de metafizică sunt puţin susceptibile de a primi schimbări la fiecare editare nouă. Ele îşi au valoarea lor în ideile conducătoare, care trăiesc şi mor deodată cu opera întreagă.

Elemente de metafizică au fost bine primite de publicul nostru cititor, la prima ediţie. Ele pot servi, şi mai departe, ca o scriere de orientare în filosofia kantiană.[606] În acest scop am şi fost

604 Vezi. în ediţia de faţă, p. 523 (n. G.P.).
605 Vezi în ediţia de faţă, p. 649 (n. G.P.).
606 Lucrarea nu reprezintă o simplă orientare în filosofia kantiană, cum consideră, cu modestie, C.R.M., ci e prima elaborare sistematică a propriei sale concepţii filosofice (n. ed.).

solicitat de colegii mei din învăţământ să public această nouă ediţie, cea veche fiind de mulţi ani epuizată.

INTRODUCERE

1. – Definiţia metafizicii. Ştiinţele speciale şi metafizica. 2. – Importanţa şi utilitatea metafizicii. 3. – Diferenţa dintre metafizică, artă şi religie. 4. – Metafizica şi cultura.

1. – Definiţia care se dă în mod obişnuit metafizicii este aceasta: Metafizica este ştiinţa care are de scop de a ne da cunoştinţa cea mai completă şi cea mai puţin relativă despre lume.

Acest scop al metafizicii pare, de la prima vedere, aşa de exagerat, încât mulţi nici nu ezită ca să-şi încheie studiul metafizicii îndată după cetirea definiţiei. Ce ar putea cineva să aştepte de la o ştiinţă care îşi exagerează scopul până într-atâta, încât îşi ia sarcina de a da o cunoştinţă mai completă şi mai puţin relativă despre lume de cum o dau toate celelalte ştiinţe exacte! mai presus decât mecanica, fizica, chimia, biologia etc., ce poate să mai aducă metafizica? Cunoştinţele mecanicei, fizicei, chimiei, biologiei sunt, cum ştim „ieşite din munca meticuloasă a omului de laborator, sunt sprijinite pe o experienţă reală, pe când metafizica pe ce se sprijină ea? Unde sunt laboratoarele şi aparatele ei de control?

La toate aceste întrebări, metafizica răspunde în chip foarte modest. Ea n-are laboratoare şi n-are aparate proprii, ci se serveşte

de laboratoarele şi aparatele altora; aceea ce ea aduce cu sine este numai reflectarea asupra tuturor cunoştinţelor stabilite de celelalte ştiinţe. Dar reflectarea nu lipseşte nici acelor care se ocupă de alte ştiinţe! Ce opreşte pe aceştia ca să se ridice deasupra cunoştinţelor lor speciale şi să dea ei acea cunoştinţă completă pe care o pretinde metafizica?

În principiu, nimic nu opreşte pe oamenii de ştiinţă specială să se ocupe şi să producă pe terenul metafizicii. În fapt chiar, cei mai cutezători metafizicieni ai zilelor noastre sunt recrutaţi dintre oamenii de ştiinţă. Dintre aceştia au ieşit Wilhelm Wundt, Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald, Henri Bergson, Henri Poincaré şi mulţi alţii. Ocuparea cu ştiinţele speciale nu este un obstacol pentru a ajunge la metafizică; dimpotrivă, drumul cel mai sigur pentru a ajunge la aceasta din urmă este, după cum ni-l arată faptele, prin ştiinţa specială.

Prin urmare aci este un argument tocmai pentru metafizică. Dacă oamenii de ştiinţă specială părăsesc, ei înşişi, de bunăvoie, terenul ştiinţei lor, pentru a trece pe terenul metafizicii, aceasta este o probă că ştiinţele speciale nu satisfac întru toate pretenţiunile gândirii omeneşti; şi că este loc pentru o ştiinţă mai ridicată decât ştiinţele speciale.

O probă, însă insuficientă ni se va zice. În tot cazul, aceasta nu este o probă care să vină în sprijinul exclusiv al metafizicii. Adevăratul om de ştiinţă este totdeauna nemulţumit cu aceea ce ştie; el ar vrea să ştie totdeauna mai mult. Numai

falsul om de ştiinţă se laudă că a ajuns să ştie tot. Această nemulţumire a adevăratului om de ştiinţă nu trebuie interpretată însă ca o probă în sprijinul necesităţii metafizicii. Cel nemulţumit poate studia mai departe în câmpul ştiinţei sale speciale, fără a trece dincolo, în metafizică.

La aceasta răspundem: aşa ar fi, în adevăr, dacă ar fi numai nemulţumirea. Dar este ceva mai mult. Este şi întrezărirea unui alt orizont, înăuntrul căruia cunoştinţele adunate de ştiinţele speciale par mai complete şi mai puţin relative. Este orizontul unei ştiinţe noi, care se întrezăreşte, şi cine a ajuns cu gândul până la el nu se mai întoarce înapoi. Omul de ştiinţă devenit metafizician nu cere reflectării cunoştinţe noi, de felul celor pe care le avea în ştiinţa sa specială, ci el cere cunoştinţe de altă natură. Aci este diferenţa. Metafizica ridică deasupra cunoştinţelor speciale o cunoştinţă unitară superioară, înăuntrul căreia adevărurile vechi apar într-o altă ordine şi într-o altă lumină. Cine a întrezărit această unitate, a devenit metafizician, şi pentru totdeauna.

Dar aci este suprema rătăcire a metafizicii! ni se va zice iarăşi. O cunoştinţă deasupra. celorlalte cunoştinţe speciale este o simplă iluzie produsă de vanitatea omenească. Proba cea mai evidentă că aşa este o găsim în faptul că sistemele de metafizică s-au surpat, unul după altul, în decursul secolilor; că fiecare sistem care se ridica avea pretenţiunea de a aduce cunoştinţa aceasta desăvârşită, şi totuşi el sfârşea prăbuşindu-se, cum au sfârşit toate cele dinaintea lui. Dacă

metafizica este o ştiinţă, trebuie să recunoaştem că este o ştiinţă foarte capricioasă; ea se schimbă după timp şi loc!

Această obiecţiune se pare covârşitoare; cu toate acestea – şi ea – nu este decât o obiecţiune superficială, după cum vom vedea îndată.[607]

este întârziată. Asupra importanţei şi utilităţii, în special, ale unei ştiinţe, erorile din trecut nu aduc nicio lumină defavorabilă. Dimpotrivă, persistenţa lor – faptul că erorile, deşi rând pe rând sunt prăbuşite, totuşi se împrospătează secol după secol – este o dovadă că

---

607 – Transformările prin care trece o ştiinţă nu constituiesc niciodată o obiecţiune serioasă în contra existenţei ştiinţei însăşi. Astronomia de astăzi, bunioară, n-a fost de cînd este lumea o ştiinţă aşa de exactă precum este acum. Inainte^ca legea gravitaţiunei să-i dea unitatea, pe care o admirăm în ea astăzi, erau în această ştiinţă fel de fel de păreri, care mai de care mai eronate. Nu prea mult înainte de secolul [al] XVII-lea, oamenii credeau, ca într-o dogmă, că soarele se învîrteşte în jurul pămîntului. Erau chiar mulţi care credeau că pămîntul se susţine pe spinarea unui elefant. Ştiinţa chimiei, apoi, are un trecut şi mai puţin glorios. Ea d-abia s-a emancipat de alchimie, şi alchimiştii sunt şi astăzi reprezentaţi prin laboratoarele cele mai bine înzestrate cu aparate moderne de control. Cu toate acestea, nimănui nu-i vine în minte să scoată chimia din rîndul ştiinţelor. în ştiinţa biologiei starea de lucruri este şi mai asemănătoare cu starea de lucruri constatată în metafizică. Aci, în biologie, aşteptăm şi astăzi, ca pe o faptă izbăvitoare şi aducătoare de progres, prăbuşirea multor teorii care au curs astăzi. Prin urmare, erorile trecutului nu pot fi aduse drept dovezi că o ştiinţă nu există ; cel mult ele pot fi aduse drept dovezi că o ştiinţă

sub ele se ascundea o ştiinţă importantă şi utilă, care îşi căuta drum să iasă la lumina zilei. x

Acestea sunt argumente de ordin negativ. Există însă şi argumente pozitive în favoarea metafizicii.

Ştiinţele experimentale, cu toată exactitatea care se păstrează în metodele lor, ajung la concluzii deosebite şi adeseori contrazicătoare unele cu altele. Cazul cel mai tipic în această privinţă îl aflăm în dezacordul care există între ultimele concluzii ale ştiinţelor naturale şi explicarea fenomenelor sufleteşti. După concluziile ştiinţelor naturale, fenomenele sufleteşti sunt simple epifenomene, care nu adaugă şi nu scad nimic la unitatea energiei universale. Din experienţa sa, fiecare om se convinge însă că fenomenele sufleteşti se împletesc cu cele ale materiei, şi că nu poate fi o explicare a celui mai elementar fapt de conştiinţă, fără ca dispoziţiile inconştientului să nu intervină. Cum se împacă această convingere, care izvorăşte din experienţa fiecărui om, cu concluzia ştiinţelor naturale că între energia materială şi faptul sufletesc nu există nicio legătură directă? Singură numai cunoştinţa superioară a metafizicii, care stă deasupra şi a ştiinţelor naturale şi a ştiinţelor sufleteşti, poate aduce o împăcare. Asemeni dezacorduri sunt foarte numeroase între diferitele ştiinţe.

Dar rolul metafizicii nu se mărgineşte aci. Înăuntrul fiecărei ştiinţe, noţiunile fundamentale au nevoie de completare superioară. Fiecare ştiinţă se bazează pe axiome şi pe principii care nu

se pot dovedi decât dintr-un punct de vedere superior ştiinţei speciale. Axiomele mecanicei şi ale geometriei, bunăoară, trebuie susţinute prin o reflectare ajutată de cunoştinţele fiziologiei şi psihologiei; iar principiile biologiei nu pot fi înţelese fără postulatul unităţii energiei, al cărei raport de echivalenţă îl stabilesc experienţele făcute de fizică. Nu este ştiinţă care să nu aibă nevoie pentru înţelegerea noţiunilor ei fundamentale de contribuţiunea unei alte ştiinţe, aşa că întotdeauna intervine o corectare reciprocă între deosebitele date ştiinţifice. Această corectare nu poate fi însă lăsată la voia întâmplării. Omul de ştiinţă specială trebuie să găsească înaintea sa o ştiinţă anume organizată, care să-i înlesnească aprofundarea noţiunilor fundamentale, pe care el adeseori le-a adoptat numai prin puterea tradiţiei. Această ştiinţă este metafizica. În ea se găsesc discutate principiile fundamentale ale fiecărei ştiinţe speciale.

Unitatea metafizicii se mai susţine încă pe următorul motiv, care ni se pare nouă şi cel mai important. Pe lângă că ea înlesneşte acordul dintre concluziile diferitelor ştiinţe speciale şi pe lângă că înlesneşte aprofundarea principiilor fundamentale pe care se bazează fiecare ştiinţă în parte, metafizica mai are să cerceteze şi să dea soluţiile sale proprii într-un anumit domeniu de probleme în care nu intră nicio altă ştiinţă. Se ridică, în adevăr, în mintea omenească probleme care pun în discuţie nu numai anumite concluzii ale ştiinţelor speciale, sau anumite principii ale unei ştiinţe în parte, ci care pun în discuţie însăşi

ştiinţa întreagă ca fapt omenesc. Cercetătorul de ştiinţă specială studiază lumea şi pe om din cele mai diferite puncte de vedere, dar întotdeauna din anumite puncte de vedere. Pentru fizician, omul este un corp supus legilor mecanice şi fizice; pentru un chimist, el este o materie coloidală, în care se petrec procese după legile chimice; pentru biolog, el este o colonie de celule, în care viaţa se conservă şi reproduce după legile biologice; pentru psiholog, el este un lanţ de fenomene sufleteşti care se desfăşură după legi psihice etc.; pentru fiecare specialist al ştiinţei, omul prezintă o faţă bine precizată, în lumina" căreia faptele se petrec într-o ordine prevăzută. Dar omul este ceva mai mult decât o multiplicitate de feţe bine ordonate. El este o fiinţă unitară, în manifestările căruia intră şi multe neprevăzute de ordinea ştiinţei speciale. Legile dezvoltării lui sunt mai adânci decât legile dezvoltării ştiinţei. Aceea ce specialistul de ştiinţă studiază din om este numai faţa acestuia, comună cu a tuturor lucrurilor din univers; este faţa primitoare de logică. Nu este însă acesta omul întreg. Din fiinţa acestuia rămân multe adâncuri în umbră. Dar va veni vremea când şi pe acestea le va lumina ştiinţa! Se poate. Dar până a veni acea vreme, dacă va veni, omul totuşi trăieşte în întregimea sa, şi nu în feţe. În viaţa lui reală, logica se amestecă cu absurdul; morala cu păcatul; cultura cu barbaria. Ştiinţa specială ne dă explicări, desigur foarte preţioase, pentru faptele omului privite din anumite puncte de vedere, însă pe noi ne izbesc la om adeseori şi fapte care sunt ireductibile la un înumit punct de vedere! Ştiinţa,

în multiplele ei ramificaţiuni, are un singur scop: găsirea adevărului; iar adevărul are ca scop cunoaşterea realităţii. Cu toate acestea, omul este o fiinţă care, în deosebire de toate celelalte animale, iubeşte şi cultivă ficţiunea! Ştiinţa, în dezvoltarea ei, este îndreptată spre cunoaşterea din ce în ce mai precisă a raporturilor dintre lucruri, şi cu toate acestea omul, cu cât progresează în această cunoştinţă, cu atât simte mai mult nevoia jocului de fantezie! Şi câte alte corelaţii de acestea nu se găsesc în fiinţa omenească! Experienţa, bunăoară, nu indică omului prezenţa supranaturalului în natură, şi totuşi el începe prin a crede în supranatural, şi numai cu greu ajunge la părerea contrară. Nicio experienţă nu a dovedit până acum că sufletul omenesc este nemuritor, şi cu toate acestea nu este credinţă mai răspândită decât această nemurire a sufletului! O logică pâre să fie în rânduirea gândurilor abstracte, şi o altă logică în rânduirea imaginilor şi a sentimentelor, în societăţile oamenilor barbari ştiinţa merge alături cu superstiţia şi cu religia, pe când în societăţile oamenilor culţi ea urmează o direcţie deosebită. Care este unitatea superioară care să explice toate aceste divergenţe?

În toate timpurile, găsirea acestei unităţi superioare a fost lăsată pe seama metafizicii. Ori de câte ori mintea omului şi-a propus să dëa o unitate principiilor contradictorii, ea a făcut metafizică. Aşa a început, mai ales, într-un chip strălucit, mintea vechiului popor elen. A fi şi a deveni; etern şi trecător; viaţă şi moarte; perfect

şi imperfect; bun şi rău; finit şi infinit; spirit şi materie; unitate şi multiplicitate; substanţă şi accident etc., toate aceste corelaţii de principii opuse într-o unitate superioară au constituit, din cele mai vechi timpuri, eterna problemă a metafizicii. Aşa va rămâne probabil şi pe viitor.

Dacă mintea omenească este atât de atrasă spre problema unităţii superioare, cauza este că ea însăşi, mintea, se simte ca o unitate. Între undele de reacţiuni cu care omul răspunde impresiunilor lumii externe, şi care constituie perspectivele ştiinţelor speciale, există şi o undă de reacţiune fundamentală, care este determinată de totalitatea fiinţei omeneşti, şi care constituie punctul de vedere al metafizicii. În această reacţiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc din cât în toate celelalte reacţiuni. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte reacţiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. În reacţiunea aceasta totală îşi găseşte un loc şi adevărul ştiinţei speciale, dar ea, reacţiunea aceasta, este la limita adevărului; este peste adevărul relativ al tuturor celorlalte ştiinţe speciale.

3. – în scopul pe care îl are de îndeplinit, metafizica se atinge cu arta, şi mai ales cu religia. Aceste două consideră pe om din acelaşi punct de vedere ca şi metafizica. Scopul artei şi al religiei este definit chiar, de unii, întocmai ca şi acel al metafizicii; anume: să dea o cunoştinţă mai completă şi mai puţin relativă despre lume. În

creaţiile artistice, zic aceştia, natura şi omul ne apar într-o realitate mai adâncă decât ne apar în ştiinţele speciale. Arta ne ajută să pătrundem în eternul omenesc pe o cale mai directă de cum pătrundem prin mijlocirea ştiinţei. Lumea eternelor realităţi este lumea formelor artistice. Şi despre religie, acelaşi lucru. Nicăieri ca în religie nu se exprimă mai deplin reacţiunea fundamentală a fiinţei omeneşti. În credinţa religioasă găsim pe om în întregimea sa. Gestul de închinare înaintea unei fiinţe superioare şi eterne „este gestul supremului interes, este gestul care dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact, în adâncul sentimentului religios stă izvorul nesecat al motivelor de activitate omenească. În religie, fiinţa noastră, făcută după asemănarea lui Dumnezeu, îşi regăseşte suprema ei unitate; acea unitate care explică contracţiunile experienţei.

Care este atunci situaţia metafizicii faţă de artă şi de religie?

Fără îndoială că între câteşitrele există o mare asemănare în ceea ce priveşte scopul. Câteşitrele diopotrivă se încearcă să exprime absolutul din reacţiunea fiinţei întregi omeneşti. Dar cu această mare asemănare există şi o mare deosebire. Absolutul pe care ni-l dă cunoştinţa metafizicii este cu totul altul de cum este absolutul pe care ni-l înfăţişează formele artei şi de cum este absolutul pe care ni-l dă credinţa religiei; absolut metafizic consistă într-o gândire care, deşi deasupra ştiinţelor speciale, se sprijină totuşi pe metodele ştiinţifice experimentale, pe când absolutul artei şi al religiei se prezintă ca desprins

de orişice metodă ştiinţifică experimentală. Frumosul artei se contemplă, nu se dovedeşte; şi tot astfel convingerea religiei se impune prin alte mijloace decât prin acelea ale raţionamentului. Bineînţeles, nu lipsesc şi încercări de a se dovedi absolutul artei şi al religiei, dar aceste încercări sunt izvorâte din pretenţia metafizicii de a se amesteca şi în aceste două domenii. Aceste încercări încep prin a transforma frumosul artistic şi credinţa religioasă în gândire, ca pe urmă să se stabilească acordul acestor gândiri cu faptele experienţei. Adevăratul artist însă nu condiţionează frumosul din opera sa de datele unei experienţe viitoare. Tot astfel şi întemeietorul de religii. Frumosul şi credinţa religioasă se desprind din torentul experienţei; ele nu sunt gândiri, ci sunt stări sufleteşti care ne dau iluzia unor eterne actualităţi. Când artistul şi omul religios intră în discuţie pentru a dovedi că idealul lor este singurul ideal adevărat, din momentul acela ei fac metafizică. De aceea, în regulă generală, artistul şi omul religios nici nu intră vreodată în asemenea discuţii. Aceia care intră în asemenea discuţii sunt explicatorii artei şi ai religiei, sunt filosofii, care fac metafizică.

Din această deosebire înţelegem rostul metafizicii faţă de artă şi de religie. În fond ele, câteşitrele, metafizica întocmai ca şi arta şi întocmai ca şi religia, vor să ne descopere eternul omenesc de sub învelişul prea încărcat al experienţei zilnice. Dar metafizica se serveşte de gândire, în opera sa, pe când arta şi religia se servesc de emoţie. Metafizica se susţine pe logica

gândirei, şi prin aceasta pe metodica ştiinţifică, pe când arta şi religia se susţin pe logica sentimentului. Idealul metafizicii este sugerat de experienţă, şi el aşteaptă ca să existe confirmarea experienţei, pe când idealul artei şi idealul religiei pot fi sugerate de experienţă, dar ele nu aşteaptă confirmarea experienţei.

Gândirea logică, pe care se susţine metafizica, cere un contact continuu cu experienţa. Emoţia contemplativă şi emoţia înălţătoare spre o fiinţă eternă, pe care se susţin arta şi religia, nu cer acest contact continuu cu experienţa. De aci drumul deosebit pe care îl ia metafizica. Întrebările acesteia au totdeauna tendinţa să pună o legătură cauzală între trecut şi viitor; să explice variaţiunile ipotezelor ştiinţifice prin unitatea istorică a ştiinţei, iar unitatea istorică a ştiinţei, prin unitatea unei conştiinţe, care se dezvoltă în experienţă. Deşi principala tendinţă a metafizicii a fost ca să învingă relativismul ştiinţei, ea totuşi n-a uitat să dea o explicare acestui relativism. Metafizica vrea să liniştească mintea omului în faţa necunoscutului şi a neprevăzutului, făcând să intre necunoscutul şi neprevăzutul în legile fireşti ale conştiinţei omeneşti, pe când arta şi religia vor acelaşi scop, dar prin suprimarea pur şi simplu a necunoscutului şi neprevăzutului. Metafizicianul caută să înţeleagă experienţa întregind-o, artistul şi omul religios caută să înţeleagă aceeaşi experienţă simplificând-o. Şi aici este o mare diferenţă. Pentru metafizician, contradicţiile pe care le prezintă experienţa constituie un obiectiv

principal, de cercetare, pe când arta şi religia trec adeseori peste ele cu un suveran dispreţ. Pentru ce s-ar interesa artistul de urâtele şi dizgraţioasele obiecte ale naturii, când el poate prinde în opera lui numai frumosul? Pentru ce s-ar interesa întemeietorul de religie de răul şi nedreptatea din lume, când lui îi stă deschisă calea cerului, unde nu există decât binele şi dreptatea? Pentru metafizician însă nu este acelaşi lucru. El nu poate trece cu acelaşi suveran dispreţ peste faptele experienţei. Ce este contradictoriu în această experienţă trebuie explicat şi făcut a fi înţeles ca un ce necesar. Metafizica n-are majestatea artei şi a religiei faţă de lucrurile lumii; ea nu poate elimina după voie aceea ce nu-i convine; în locul majestăţii, la ea este subtilitatea în cercetare. Ea nu fuge de necunoscut şi de neprevăzut; ci, dimpotrivă, caută, prin problemele pe care le ridică, să înainteze cât mai mult pe terenul acestora.

Dacă pentru liniştea minţii omeneşti procedarea metafizicii este cea mai îndreptăţită, aceasta este o altă chestiune. Desigur că în această privinţă se poate discuta. Prin argumente se poate chiar ajunge la o concluzie defavorabilă metafizicii. Liniştea ipinţii!... Ce simplu se poate ea realiza prin creaţia artistului! Ce poate fi mai sublim decât o înfăţişare frumoasă, în care reacţiunea fundamentală a eternului omenesc este pe veci fixată? Tot aşa şi cu religia. În locul veşnicei frământări după prinderea neînţelesului, câţi nu s-ar mulţumi cu pacea adusă de o credinţă în care neînţelesul este pur şi simplu eliminat?

câţi nu s-ar mulţumi, dacă ar fi pe ales?

Desigur însă că nu este pe ales, căci altfel metafizica nu s-ar fi putut susţine alături de artă şi mai ales de religie! Dacă omului i-ar fi fost cu putinţă să gonească din preocupările sale grija de necunoscut şi de neprevăzut şi să se mulţumească cu liniştea pe care i-o da contemplarea unei forme frumoase sau adorarea unei fiinţe divine, desigur că atunci de mult ar fi dispărut din istoria omenirii frământarea după ultimul adevăr al metafizicii! Frământarea a rămas, fiindcă ea se leagă, probabil, de ceva etern omenesc, de ceva foarte puternic: de eterna curiozitate a omului de a şti ce este dincolo de cunoscut!

Aceasta este deosebirea dintre metafizică, artă şi religie. Câteşitrele au ca ţintă aflarea absolutului, dar arta şi religia găsesc absolutul lor prin înfrumuseţare şi prin îndumnezeire, în ambele cazuri, prin simplificarea actualităţii, pe când metafizica găseşte absolutul său prin adâncirea şi extinderea actualităţii. Această deosebire explică încă şi veşnica luptă de întâietate pe care ele au dus-o între ele, în decursul timpului. Au fost secole în care a învins arta. În aceste secole găsim metafizica şi religia reduse la rolul de decor în armonioasele forme create de artist. Au fost şi secole în care a învins religia. În acestea, metafizica şi arta slujeau pentru susţinerea dogmelor şi pentru înălţarea faptelor divine. Iar de la începutul erei moderne, curiozitatea metafizică este din ce în ce mai vie în lumea europeană. Omul modern face din logica gândirii cheia pentru înţelegerea universului

întreg. Este probabil că întâietatea metafizicii să dureze şi pe viitor, cu toate decepţiile pe care ea le produce în sufletul unora. explicatoare.[608] Cultura unui popor se va înţelege întotdeauna din datele istorice în care ea s-a produs, şi nu dintr-o lege universală pe care ritmul culturii omeneşti în genere ar fi constrâns să-l urmeze. Când o asemenea lege universală s-ar putea vreodată preciza, atunci în adevăr n-ar mai fi nevoie de metafizică, fiindcă noua ştiinţă ar însemna că scopul orşicărei metafizice este atins. Constituirea unei asemenea ştiinţe ar însemna că s-a eliminat pentru totdeauna necunoscutul şi neprevăzutul din mintea omenească; că s-a secat izvorul originalităţii, care creează formele artei; că s-a găsit ultima atitudine religioasă... în sfârşit, aşa ceva ar însemna că în conştiinţa omului n-a mai rămas decât conştiinţa faptului prevăzut matematiceşte. O asemenea ştiinţă a culturii, care să ne dispenseze de a mai căuta un ideal, fiindcă ştiinţa culturii ne-ar da acest ideal în formule matematice pe de-a gata, a fost oarecând dorinţa unor filosofi din şcoala pozitivistă; nu însă şi dorinţa lui Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului. A. Comte dorea într-adevăr o ştiinţă a sociologiei care să înlocuiască pe veci

608 Din faptul că ştiinţa despre cultura unui popor „nu poate fi decît o ştiinţă istorică“ nu rezultă că ea nu poate fi şi o „ştiinţă explicatoare“, cum credea C.R.M. In realitate, orice teorie à culturii este, chiar şi atunci cînd neagă acest lucru, ca în cazul pozitivismului, şi explicativă. Însăşi teoria culturii dezvoltată de C.R.M. este explicativă în măsura în care se referă la factorii ei determinanţi (n.ed.).

metafizica, dar dorea aceasta în scopul de a sprijini pe ea o religie a umanităţii. Întemeietorul pozitivismului era în realitate un suflet religios, care simţea nevoia liniştii pe care o dă religia, şi care linişte se acorda în mintea lui foarte bine cu raporturile fixe dintre unităţile matematice. Exagerările acestea ale pozitivismului nu mai găsesc astăzi ecou în lumea oamenilor gânditori.

În cultura unui popor se revarsă toate activităţile realizate de membrii poporului. Activitatea economică, ştiinţifică, artistică, religioasă socială etc., orişice fel de activitate, cu orişice cu vânt s-ar denumi ea, intră în unitatea culturii. Poporul, care are o viaţă istorică, are prin aceasta şi o cultură; căci nu poate fi o viaţă istorică fără să fie în acelaşi timp şi o corelaţie între diferitele feluri de activitate. Dar nu orişice popor cu viaţă istorică are şi o cultură originală a lui. Sunt popoare care trăiesc imitând, fără să aibă aspiraţiuni şi fără să aibă ideal propriu. Asemenea popoare nu simt în sufletul lor chinul problemei omeneşti; nu au curiozitatea ca să privească în adâncul lor sufletesc şi de aceea nici nu înţeleg suprema mulţumire a liniştei dobândite prin mijlocirea metafizicii, artei şi religiei. Aceste popoare sunt, într-o privinţă, fericite; căci ele trăiesc într-o veşnică copilărie. Dar aceste popoare, oricât de fericite, într-o privinţă, ar fi ele, au o durată scurtă; nu rezistă. Ele sunt şterse după suprafaţa pământului la cea dintâi ciocnire. Singure popoarele cu aspiraţiuni şi cu ideal propriu rezistă. S-ar părea, după experienţa istorică de până acum, că nu este o pârghie mai

solidă, care să menţină un popor în viaţa celorlalte popoare de sine stătătoare, de cum este liniştea recucerită în urma unui chin adânc sufletesc. Popoarele rezistente sunt popoare renăscute sufleteşte; sunt popoarele care şi-au fundat cultura pe creaţiile lor originale în metafizică, în artă şi în religie. Ce vine din adâncimea sufletului propriu rezistă, ce vine din imitaţiunea altora piere uşor, precum a şi venit uşor.

Adevărul acestor afirmări este primit astăzi peste tot în lumea cultă europeană. De aceea nu este, pentru amorul propriu a unui popor conştient de puterea sa, o lovitură mai mare decât aceea de a i se tăgădui primul pas pe terenul culturii originale. Cu vreo cincizeci de ani înainte era încă la modă ridiculizarea metafizicii. Cu deosebire era la modă ridiculizarea metafizicii germane care se funda pe apriorismul lui Kant. Inteligenţele superficiale vedeau în aceste preocupări metafizice ale germanilor dovada cea mai sigură că aceştia sunt nedestoinici pentru viaţa practică şi că viitorul are să-i îndrepte spre cucerirea lumii viselor…

Ultimii ani au dovedit însă că lumea viselor şi viaţa practică nu sunt tocmai prea depărtate una de alta şi că între originalitatea germanilor pe terenul metafizicii şi puterea lor pe terenul vieţii practice nu este deloc o simplă coincidenţă.

PARTEA I

CONŞTIINŢA-OGLINDĂ CRITICA REALISMULUI NAIV

CAPITOLUL I În faţa universului

1. – O veche iluzie. 2. – Contrastul dintre cer şi pământ în vechea mitologie. 3. – Existenţa. (Nimicirea prin separarea elementelor. 4. – Platon şi creştinismul. 5. – Ştiinţa modernă. Mecanismul universal. 6. – Fenomene care nu se pot explica prin mecanică. 7. – Fenomenele sufleteşti. 8. – Omul-vierme.

1. – Pe o iluzie veche, tot aşa de veche ca şi mintea omenească, s-a altoit credinţa în însuşirile deosebite ale lucrurilor cereşti. Acolo unde nimeni n-a pătruns, acolo imaginaţia omenească a stabilit că se petrec lucrurile cele mai frumoase. În cer se împlinesc toate câte le doreşte omul pe pământ. În cer este perfecţiunea, este nemărginirea şi este eternitatea.

Cei vechi erau, în faţa cerului, cu desăvârşire umiliţi. Cei noi, dacă nu judecă întocmai ca cei vechi, totuşi au păstrat multe din sentimentele acestora. În graiurile mai tuturor popoarelor moderne, înţelesul cuvântului „ceresc" se află împreunat cu un vag sentiment de admiraţiune şi respect. Şi dacă cerul s-a golit de zei şi de raiurile închipuite, el a rămas, cu toate acestea, locaşul eternităţii, în contrast cu pământul, care nu este decât locaşul vietăţilor trecătoare.[609]

---

609 – Istoria acestei iluziuni se îmbină cu întreaga istorie a culturei omeneşti.
Din cele mai vechi timpuri găsim pe om preocupat de răsăritul şi apusul soarelui, de fazele lunei, de strălucirea

Şi o poezie frumoasă s-a înfiripat pe temeiul acestei iluzii.

Între cer şi pământ mintea omenească se obişnui să vază, din cele mai vechi timpuri, un viu contrast. Cu cât cerul se împodobea cu însuşiri frumoase, cu atât pământul se cobora şi se umilea. De sus, din cer, omul aştepta să-i vină poruncile zeilor înfricoşaţi, pe vremea când el credea în zei, şi binecuvântarea tatălui ceresc, după ce a devenit creştin. Perfecţiunea desăvârşită era pentru el numai în cer. Aci se găseau, în nemărginirea spaţiului, lucrurile eterne, pe când, pe pământ, totul era mărginit şi trecător. Pământul era o vale a plângerii, pe când în cer totul plutea în cea mai desăvârşită fericire.

Mii şi mii de ani s-a păstrat această credinţă. Mitologia tuturor popoarelor vechi cuprinde în ea

---

stelelor, de împerecherea acestora în constelaţiuni, şi, cu deosebire, îl găsim pe om preocupat de ritmul regulat al arătărilor cereşti. Pe cînd pe suprafaţa pămîţitului, arătările naturel şi mai ales acelea în care sunt amestecate şi faptele omeneşti, par aşa de schimbătoare că este cu neputinţă ca ele să fie prevăzute, arătările după bolta cerească apar, şi au apărut mai ales celor vechi, ca unele care se urmează cu o regulă perfectă, la intervale egale şi cu aceeaşi înfăţişare constantă. Multe din arătările după suprafaţa pământului sunt apoi într-o vădită atîrnare de arătările cereşti. Cădura şi frigul, lumina şi întunericul, vîntul şi ploaia să schimbă, în cele mai dese cazuri, după poziţiunea corpurilor după cer. Măsurarea timpului, de asemeni, măsurare după care se potriveşte munca societăţii, se uşurează gîndirei omeneşti prin schimbările de poziţiune ale aceloraşi corpuri, şi cu deosebire prin fazele lunei. Destule motive care să ridice în iluziune prestigiul cerului.

zeificarea soarelui, lunii şi a tuturor stelelor. Nu este popor vechi care să nu fi adorat cerul dimpreună cu corpurile lui şi care să nu fi crezut că tot ce este mare şi frumos pe pământ stă într-o directă atârnare de lucrurile cereşti. Cele mai multe popoare au şi credinţa că dinastiile stăpânilor lor se trag din soare sau lună. Toţi oamenii mari îşi au steaua lor.

La început, nu puţin a contribuit la întemeierea iluziei şi ştiinţa. Primul om de ştiinţă fu cititor de stele. În credinţa populară, şi astăzi filosoful este un cititor de stele.

Şi este explicabil să fie astfel. Funcţiunea de abstracţiune a minţii omeneşti, şi cu ea cultivarea ştiinţei, prin nimic alta n-au putut fi mai puternic trezite ca prin observarea ritmului regulat al corpurilor cereşti! în acest ritm regulat se găseau împreunate elementele unui început de explicare ştiinţifică; un început în care metodele obiective de mai târziu erau înlocuite cu sentimentul de perfecţiune. Sub învelişul acestui sentiment de perfecţiune şi-a făcut, în adevăr, logica abstractă apariţia sa în cultura omenească. Mintea omenească, înainte de a putea prinde obiectivitatea legilor ştiinţifice, a avut sentimentul perfecţiunii formelor. Apariţia regulată a corpurilor cereşti mulţumea acest sentiment în gradul cel mai înalt.

Prin urmare, totul contribuia ca să adâncească rădăcinile acestei iluzii în mintea omenească. Înfăţişarea bolţii cereşti era impunătoare; mişcările corpurilor ei aveau o regularitate care era şi spre folosul vieţii, şi spre

trezirea minţii; toate câte erau în cer erau perfecte în comparaţie cu cele după pământ! Omul, animal idealizator prin excelenţă, n-avea trebuinţă de mai mult ca să creadă în iluzia cerului![610]

Într-un tot; ele mor de îndată ce elementele lor s-au separat, şi fiecare dintre acestea a zburat înspre alte împreunări.

Întreaga experienţă omenească, la prima vedere, confirmă această credinţă. Vasul de pământ, care se sparge; lemnul, care arde; omul, care moare… de ce dispar ele din lume, dacă nu din pricina că s-au despărţit elementele lor? Şi nu numai moartea, ci şi orice stricăciune constă în separarea părţilor. Cât de ignorant să fie omul, totuşi de logica acestei experienţe el nu scapă. Ce este separabil este schimbător şi supus morţii; ce este dintr-o bucată este durabil şi în afară din zona morţii!

Şi, dintr-o bucată, negreşit, păreau să fie

---

610 – Dintre toate motivele care au contribuit la susţinerea iluziunii acesteia, cel mai puternic, pentru toate timpurile, este însă acela care rezultă din înfăţişarea de eternitate a corpurilor cereşti. Prin el iluziunea se prinde de o credinţă, veche şi adîncă, a minţii, se leagă de tot ce este mai profund, ca evidenţă, în sufletul omenesc.
în adevăr : nu este ceva mai adînc intrat în sufletul omenesc de cum este credinţa că nimicirea unei existenţe, vietate sau lucru, stă în separarea părţilor sale. Un lucru durează cîtă vreme el este întreg înaintea ochilor ; şi piere cînd elementele lui s-au separat. De asemenea şi vietatea : moartea constă în separarea elementelor din trupul ei. Un lucru sau o fiinţă există cîtă vreme elementele lor se îmbină

corpurile cerului. Pe pământ ochiul omenesc nu întâlnea decât schimbări, pe când pe bolta cerului reveneau totdeauna, neschimbate, aceleaşi stele lucitoare, aceleaşi boabe de diamant, la intervale constante! Unde era moartea, şi unde era eternitatea? Cine ar mai fi stat la îndoială ca să dea un răspuns!

Şi iată pentru ce idealul fu îndreptat spre cer, în nemărginitul imperiu al corpurilor totdeauna aceleaşi.

4. – Multe dintre sistemele filosofiei vechi sunt influenţate de iluzia sublimităţii cerului; dar dintre ele toate, niciunul n-a înflorit aşa de frumos această iluzie ca sistemul lui Platon.

Acest filosof, care a trăit în Grecia veche între anii 429 – 347 înainte de Christ, a reuşit să lege miturile imaginaţiunii populare cu cele mai abstracte probleme ale filosofiei şi a clădit astfel un sistem de metafizică care a rămas ca un monument al gândirii omeneşti pentru toate timpurile. Din sistemul lui Platon s-au inspirat primii filosofi creştini şi se vor mai inspira încă, timp de multe secole, cugetătorii idealişti din întreaga omenire.

Platon, ca şi toţi cugetătorii timpului său, era preocupat, în primul rând, de deosebirea între aceea ce este schimbător, şi prin urmare supus morţii, şi aceea ce este neschimbător, etern. Dar această deosebire, ca filosof şi elev al lui Socrate, el o transpuse din lumea experienţă simţurilor în lumea combinării ideilor, adică în lumea gândirii logice. Deodată cu întrebarea: „Ce este durabil şi

ce este trecător în lumea simţurilor?”, el îşi mai puse şi întrebarea: „Ce este absolut adevărat şi ce este eroare în lumea gândirii?”. Problema filosofiei sale era acea de a găsi o unitate între adevărul logic şi realul existenţei. Şi această unitate Platon o găsi în idei. Lumea cea adevărată, cea reală, cea perfectă era pentru dânsul lumea ideilor. Deasupra experienţei înşelătoare a simţurilor şi deasupra părerilor de tot felul ale gândului, se ridică lumea cea raţională, cea eternă şi cea perfectă a ideilor. Toate câte ne izbesc simţurile, toate câte ne trec prin gând, nu sunt decât umbrele confuze ale acelor entităţi ideale, singurele care trăiesc în realitate şi în eternitate.

Şi unde este locul acestei lumi ideale? Vechea tradiţie răspundea: cerul; şi cu acest răspuns se împacă şi Platon.

În spaţiul bolţii cereşti trăiesc ideile eterne, de care apoi depind toate formele pe care le vedem noi în lumea experienţei. Lucrurile, vietăţile, raporturile, dorinţele, toate câte se împreună şi se desfac pe pământ, toate câte ne frământă mintea şi inima, toate sunt numai copieri, şi copieri mai mult sau mai puţin perfecte, după lumea cerească a ideilor! Lumea simţurilor’s este câmpul posibilităţii de întrupare a ideilor, un domeniu în care apar şi dispar umbrele ideilor eterne. Între cer şi pământ o comunicaţiune nu există decât prin mijlocirea raţiunii. Raţiunea, întrezărind adevărul şi prinzându-l pe acesta în definiţii precise şi invariabile, stabileşte trepte de cucerire în calea eternităţii. Acelea care se potrivesc perfect adevărului, cum sunt definiţiile

matematice şi etice, acelea formează puntea de trecere între pământul material şi lumea ideilor; ele sunt oarecum ti parurile în care se toarnă formele lucrurilor actuale. Din lumea lor eternă, ideile se restrâng în materia lumii sensibile, dând acesteia realitate substanţială şi raţiune, în fiecare lucru pământesc este atâta realitate şi este atâta raţiune cită este şi participarea ideilor la formarea lui. Când ideea părăseşte lucru: pământesc, sau se combină înăuntrul lui cu alte idei, atunci şi lucrul pământesc îşi schimbă forma. Transformările din lumea simţurilor sunt, aşadar, produsele participării ideilor, care, ele singure, rămân eterne în nemărginirea cerului.

Platon, cu un cuvânt, îmbracă vechiul mit al imaginaţiei populare într-o frumoasă poezie metafizică. Ignoranţa cititorului de stele a dispărut din filosof ia sa, şi în locul ei avem imaginaţia ştiinţifică a omului cult, dar, în schimb, sentimentul a rămas şi la el acelaşi. Adorarea cerului continuă sub pretextul că cerul adăposteşte lumea ideilor.

Un pas mai departe, peste filosofia lui Platon, îl face creştinismul. Acum, în loc de idei, cum credea Platon, cerul adăposteşte suflete de îngeri… Iluzia continuă sub o formă şi mai ispititoare.[611]

---

611 – Cînd ştiinţa modernă îşi făcu intrarea sa în cultura europenească, cerul, în nemărginirea lui, pe lîngă că cuprindea corpurile cereşti, care se mişcau în linii regulate, aşa cum nu se mişca nici un corp pe pămînt, dar mai era populat şi de o lume a sufletelor ; dintre care suflete unele fuseseră odată, pe pămînt, împreunate cu

matematice. Apoi, acelaşi Galilei, pe baza unor experienţe simple, dovedi că mişcarea de cădere, precum şi aruncarea la distanţă a corpurilor pământeşti, urmează tot după raporturi matematice constante. Cu aceste descoperiri el puse bazele ştiinţei mişcării, mecanica, ştiinţa care avea să dărâme toate părerile greşite pe care şi le făcuseră oamenii vechi despre arătările pământeşti.

Prin invenţia ocheanelor şi descoperirile lui Galilei se zdruncină astfel pentru totdeauna

---

materia şi se despărţiseră de aceasta pentru a-şi regăsi eternitatea, iar altele aşteptau la rind sâ fie trimise pe acelaş pămînt, pentru a încerca aceeaş împreunare şi aceeaş despărţire de materie ca şi cele dintîi !
Ştiinţa modernă avea să aducă o schimbare.
Mai întîi, ea veni dimpreună cu invenţia ocheanelor, prin mijlocirea cărora ochiul omenesc putu să observe cu mai multă limpezime mersul stelelor. Observatorii de stele se înmulţiră şi ei începură să se deosebească de vechii cititori de stele. Pe cînd aceştia din urmă se mulţumeau să înainteze prorociri incontrolabile, observatorii de stele adunară date numeroase şi stabiliră regularitatea mişcării stelelor după raporturi matematice, iar nu după presupusele grade de perfecţiune ale ideilor. Ocheanul grăbi, cu un cuvînt, coborîrea corpurilor cerului în rîndul corpurilor ce se pot observa în mod ştiinţific.
Şi la această invenţie se mai adaogă încă ceva.
Un om de geniu, Galileo Galilei, pe la anul 1630, făcu uimitoarea descoperire că în mişcările corpurilor pământeşti se află aceeaşi regularitate ca şi în mişcarea corpurilor cereşti. Observînd mişcările pendulului, Galilei putu să stabilească că acestea sunt tot atît de periodice ca şi mişcările stelelor, şi că ele se pot prevedea după raporturi

credinţa, aşa de răspândită până aci, că între arătările cereşti şi cele pământeşti ar fi o profundă deosebire. Ştiinţa cea nouă a mecanicei dovedea acum că aceleaşi raporturi matematice se regăsesc în mişcarea corpurilor pământeşti, ca şi în mişcarea stelelor după cer.

Oamenii de ştiinţă care veniră după Galileo Galilei completară opera acestuia. Prin secolul al XVII [-lea] şi mai ales ţal] XVIII [-lea], în urma scrierilor lui Descartes, Huygens şi Newton, nimeni nu se mai îndoia de adevărul că aceleaşi legi mecanice guvernează universul, de la cea mai neînsemnată cădere de piatră pe suprafaţa pământului, până la cea mai gigantică orbită a unui corp ceresc. Nicio deosebire între cer şi pământ din punct de vedere mecanic. Ritmul regulat al stelelor, precum şi mişcarea corpurilor pământeşti, erau guvernate de una şi aceeaşi lege: legea gravitaţiei universale, formulată de Newton.

Şi ştiinţa nu se opri aci. Odată mişcarea stelelor pusă în rândul mişcării corpurilor de pe pământ, de aci înainte fu îndeajuns să se observe înişcarea acestora din urmă pentru a se trage concluzii asupra mişcării din universul întreg. În loc de a citi în stele pentru a proroci cele ce se vor întâmpla pe pământ, oamenii de ştiinţă citeau în experienţele lor de pe pământ legile după care se mişcă planetele şi stelele de pe cer. Un Laplace şi un Kant ajunseră să explice formarea cerului, chiar de la originea lui, prin ajutorul observaţiei şi calculelor matematice făcute asupra arătărilor pământeşti.

Mai era o singură dovadă de adus pentru ca

punerea în acelaşi rând a corpurilor cereşti cu a corpurilor pământeşti să fie pe deplin primită, anume, dovada că şi corpurile cereşti se compun din aceleaşi elemente din care se compun cele pământeşti. Această dovadă nu întârzie însă prea mult. În secolul al XIX [-lea], ştiinţa demonstră, în urma analizei razelor de lumină care ne vin de la corpurile cereşti, că şi acestea sunt compuse din aceleaşi elemente chimice din care sunt compuse şi corpurile de pe pământ. Nivelarea ajunse dar completă, în cer, ca şi pe pământ, aceleaşi legi, aceeaşi materie.

Odată ajunşi aci, oamenii de ştiinţă, observatori ai fenomenelor pământeşti, nu mai puseră niciun hotar generalizărilor lor. Principiile mecanicei pământeşti fură întinse fără nicio rezervă peste tot cuprinsul cerului. Legile pământului fură, de aci înainte, şi legile cerului. Postulatul conservării energiei; legile transformării energiei după raporturile de echivalenţă, precum şi legea degradării energiei utilizabile; toate teoriile generale prin care se explică fenomenele pământeşti fură aplicate de-a dreptul şi asupra fenomenelor cereşti. Idealul omului de ştiinţă, de aci înainte, fu ca să dea o singură explicare tuturor schimbărilor din întregul univers. Nicio preferinţă pentru o parte a acestuia mai mult ca pentru alta; toate erau găsite identice în aceea ce priveşte valoarea lor pentru ştiinţă.

iată-ne dar ajunşi la sfârşitul vechii iluzii! Corpurile pământeşti puse în rândul corpurilor cereşti, fiind unele şi altele guvernate de aceleaşi legi mecanice, universale şi eterne. Grăuntele de

nisip din huma pământului mişcându-se după aceeaşi lege a gravitaţiei ca şi cea mai strălucitoare stea a cerului. Era înmormântată iluzia?

6. – încă nu. Ar fi fost înmormântată iluzia dacă fenomenele pământeşti ar fi putut să intre cu toate în clasa fenomenelor mecanice, căci pentru regularitatea, exactitatea, perfecţiunea şi eternitatea acestora din urmă nu mai era acum nicio îndoială! Dar puteau ele oare. toate fenomenele naturale de pe pământ, să fie considerate ca fenomene mecanice?

Cât nu s-au trudit ei, vai! oamenii de ştiinţă ca să acrediteze această părere! Câte speculaţii filosofice în care toate câte se petrec pe pământ erau explicate ca simple mişcări mecanice ale elementelor materiale! în secolul al XVIII-lea şi în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea nu întâlnim decât asemenea speculaţii. Mecanica corpurilor, mecanica atomilor, mecanica forţelor, mecanica sufletelor, mecanica ideilor… mecanica peste tot. Era aşa de vie dorinţa ca să fie trecute toate fenomenele pământeşti în rândul celor mecanice, că mintea oamenilor de ştiinţă devenise oarbă înaintea celor mai luminoase dovezi contrarii. Peste tot era mecanica; trebuia să fie mecanica; fiindcă în mecanică se cuprindeau legile care guvernau deopotrivă. Şi cerul şi pământul; mecanica era ştiinţa adevărului şi a realităţii ultime!

Dar truda oamenilor de ştiinţă a fost în deşert. Toate fenomenele n-au putut să intre în

clasa celor mecanice. Câte s-au putut introduce în această mecanică, s-au introdus. S-au introdus multe din cele fizice, din cele chimice, din cele fiziologice... Au mai rămas însă altele multe pe dinafară. În special au rămas acelea la care participă conştiinţa omenească; au rămas fenomenele sufleteşti. Şi cu acestea o încercare s-a făcut, dar n-a izbutit. Un filosof german, Herbart, a despărţit sufletul în elemente, pe care le-a identificat cu reprezentările, şi apoi a scris o mecanică a reprezentărilor. Dar el n-a mai avut continuatori care să-i desăvârşească opera, şi astăzi de mecanica reprezentărilor sau de mecanica sufletului nu se mai vorbeşte decât cu neîncredere.

Au rămas, prin urmare, multe fenomene necuprinse în sfera mecanicei. Ce au devenit acestea? Ce loc ocupă în univers fenomenele sufleteşti?

Aci începe o tragică poveste. vânt, a cărui putere şi direcţie se poate calcula exact; a avut greutatea sa proprie, care iarăşi se poate calcula; a trecut printr-o atmosferă, a cărei densitate şi rezistenţă se poate iarăşi calcula; a urmat, cu un cuvânt, un drum pe care ştiinţa îl poate calcula şi prevedea. Dacă o mină misterioasă şi supranaturală ar fi venit să abată stropiil de apă numai cu un milimetru din direcţia în care el a căzut, atunci, cu această abatere, s-ar fi produs o tulburare în maşinăria universului întreg. Abaterea, fie ea cât de mică, ar fi sporit sau scăzut cu ceva totalitatea energiei, ceea ce ar fi fost o absurditate raţională şi o imposibilitate reală.

Universul, trebuind să rămână acelaşi, niciox mână misterioasă nu se poate amesteca în mersul fenomenelor lui. Tot ce se petrece în jurul nostru, tot ce vedem că trăieşte şi moare, toate acestea nu sunt decât transformări ale energiei, condiţionate unele prin altele. Nimic nu se pierde şi nimic nu se câştigă în mod absolut, ci ceea ce se schimbă este numai distribuţia părţilor în hotarul invariabil al sumei totale.

Dar fenomenele sufleteşti?

Fenomenele sufleteşti, care? Acelea care se petrec într-un corp omenesc? Acestea sunt şi ele strict determinate, fiindcă acestea sunt: egate de schimbări materiale. Tot ce se petrece în sistemul nervos al am ului este condiţionat de legile transformării energiei. Un gând care ne trece prin minte este în acelaşi timp o modificare în starea noastră materială, şi anume, o modificare a unor neuroni, şi aşa fiind, se poate preciza şi calcula. În materia nervoasă, ca şi în orice altă materie a universului, nimic nu se pierde şi nimic nu se câştigă decât în margine le condiţionării totului…

Dar fenomenele sufleteşti, cu toate că le găsim împreunate cu fenomenele din materia nervoasă, sunt totuşi deosebite de acestea!

Deosebite; cum deosebite? Ele nu pot ieşi din lanţul transformării energiei, căci, dacă ies, nu mai aparţin universului meu.

Dar ele1 nici nu pot fi identificate cu fenomenele materiale! în deşert aş privi cum se modifică neuronii creierului cuiva; din această modificare a neuronilor nu voi afla niciodată care a fost gândul care a trecut prin conştiinţa lui!

Fenomenele de conştiinţă au ceva special lor, care le pune într-o grupă aparte.

Nu văd unde ar sta această grupă aparte, căci loc în universul meu, zice omul de ştiinţă, nu este nicăieri.

Atunci universul, şi dacă ar lipsi cu desăvârşire fenomenele conştiinţei, ar putea să existe?

Se înţelege. De fenomenele conştiinţei nu este nicio nevoie. Păru întul se roteşte împrejurul soarelui; vântul şi ploaia modifică suprafaţa ţărilor; forţele fizice şi chimice se urmează în lanţul lor nesfârşit; planta creşte şi moare; materia organică a animalului este o uzină de transformare a energiei etc. etc., toate se petrec în lume, şi toate se vor mai petrece, fără cea mai mică abatere, şi de aci înainte, fie că în lume ar fi sau n-ar fi conştiinţa. În universul meu, al omului de ştiinţă, nimic nu se introduce în mod misterios de din afară; tot ce este a fost de la început; şi tot ce a fost de la început intră în lanţul transformărilor energiei. La ce aş avea nevoie de conştiinţă şi de fenomenele ei? Acolo unde o întâlnesc, întâlnesc şi transformări materiale, şi cum pe acestea le pot calcula, le aleg numai pe acestea! Fenomenele conştiinţei sunt un fel de lux al naturii, care nu lasă după ele nicio urmă. Sunt întocmai chipului care se reflectă în luciul apei; te-ai depărtat de apă, a pierit şi chipul; nici figura ta, nici luciul apei nu mai păstrează o urmă de la dânsul!

Şi cu toate acestea, ele sunt nouă, oamenilor, aşa de necesare!

Pentru univers însă nu. Omul şi-a alcătuit din reflexul conştiinţei sale o limbă specială lui, la întrebuinţarea căreia el ţine. El numeşte astfel, în această limbă subiectivă, câteva din modificările ce se petrec în creierul său cu numele de plăcere şi durere; pe alte câteva, cu numele de idei şi sentimente; pe alte câteva, cu numele de voinţă… în realitate însă, acelea care există în adevăr sunt numai modificările materiale ale creierului său, pe când toate celelalte sunt numai umbrele acestor modificări, sunt chipuri subiective în genul acelora care se restrâng pe luciul apei. Noi, oamenii de ştiinţă, cercetăm fenomenele care se desfăşură după legile invariabile şi eterne ale firii. Noi ne ridicăm deasupra întâmplărilor subiective şi individuale, şi privim pe acelea care se pot lega în lanţul fenomenelor universale. Mişcările materiei şi transformările energiei, acestea da, sunt fenomene universale, pe care le putem calcula şi le putem prevede în mod exact; fenomenele sufleteşti însă nu se ridică la acest nivel; ele sunt trecătoare ca şi clipa vieţii individuale. În sfera cunoştinţelor eterne ele n-au ce căuta. Fenomenele sufleteşti, fiind în atârnare de cele materiale, se pot chiar deduce din cunoştinţa acestora. Acela care ajunge să cunoască mecanismul naturii în care trăieşte omul, ajunge, în acelaşi timp, să cunoască şi sufletul acestuia.

Cititorii de stele de altă dată nu aveau despre suflet o părere mai bună.

8. – Aşa începură povestea, pe care o deteră drept ultimul cu vânt al ştiinţei, toţi aceia care

erau ieşiţi din şcoala mecanismului universal.

Conştiinţa omului? O umbră; un epifenomen.

Zbuciumările şi străduinţele omeneşti? Vârtejuri fără însemnătate în pulberea materiei pământeşti.

Înţelesul vieţii omului pe pământ? Ca să ajute la transformarea energiei universale, care de altfel s-ar transforma şi fără concursul conştiinţei omeneşti.

Între om şi vierme nicio deosebire! Unul şi altul ajută la transformarea energiei universale.

Este tristă de tot povestea omului-vierme.

O inteligenţă luminată cu toate cunoştinţele ştiinţifice, aşa cum şi-o închipuia un Laplace, dacă ar fi să se ridice în înălţimea văzduhului, şi de acolo să privească peste universul acesta mecanic, pe care ni-l dau drept o realitate eternă oamenii de ştiinţă din şcoala mecanismului universal, ce ar putea ea să ne spună, despre soarta noastră omenească, alta mai bună decât aceea ce ne-a spus înţelepciunea *Ecleziastului* din *Biblie*, cu mai bine de două mii de ani înainte!

„Deşertăciunea deşertăciunilor! zice *Ecleziastul*; deşertăciunea deşertăciunilor! toate sunt deşertăciune! Ce folos are omul din toată truda sa cu care se trudeşte sub soare? O generaţie trece, şi altă generaţie vine; dar pământul rămâne în etern. Soarele răsare, şi soarele apune; şi grăbindu-se la locul său, răsare iară… Toate ce au fost, acele iarăşi se vor face; da, nimic nu este nou sub soare”.

Este tristă, în adevăr, povestea omului-vierme!

Să ştii că tot ce a mişcat sufletul tău nu a fost decât o închipuire a simţirilor; că, în realitate, nu există nici bucurie, nici durere; nici aspiraţie, nici părere de rău; nici propăşire, nici mers înapoi, ci există numai transformări materiale după legea universală a conservării energiei! Fiecare clipă a timpului aduce cu dânsa în mod fatal bucuria şi durerea, gândul cel bun, ca şi gândul cel rău; tu te crezi liber, pe când în realitate timpul este de mai înainte hotărât pentru toate faptele şi gândurile tale.

„Toate au timpul lor, zice *Ecleziastul*, şi pentru tot lucrul sub ceriu este timp. Dar ce folos are acel ce lucrează de lucrul cu care se osteneşte?”

O bucurie cheamă pe alta; o dorinţă, altă dorinţă; un vis, alt vis; dar legătura între ele toate este o deşertăciune, căci pe toate, în cele din urmă, le sfârşeşte moartea; şi moartea le aduce pe toate să nu se mai deosebească una de alta.

„Şi apoi, cum zice iarăşi *Ecleziastul*, privit-am la toate lucrurile pe care le-au lucrat mâinile mele, şi la truda mea, cu care m-am trudit ca să le fac, şi, iată, toate erau deşertăciune şi vânare de vânt; şi în ele n-am găsit niciun folos sub soare.”[612]

Folosul omului, ce rost are el în maşinăria universului întreg! Omul poate fi strivit oricând, ca un vierme! Şi după urma lui nicio amintire în nemărginitul univers, decât transformările de materie pe care le-au căşunat trupul lui. În legile

612 Ironia cu care menţionează cuvintele Ecleziastului evidenţiază concepţia antifatalistă a lui C.R.M. (n.ed.).

eterne ale universului nu se face nici cea mai mică abatere, fie că există conştiinţa omenească, fie că aceasta nu există; fapta omului n-are putere să înscrie în istoria universului nicio iotă mai mult peste aceea ce este hotărât să fie înscris prin desfăşurarea sumei constante de energie. În totalitatea mai dinainte hotărâtă a realităţii, conştiinţa vieţii nu adaugă, nici nu scade ceva.

Aceasta este povestea omului-vierme, sau concluziile trase din filosofia mecanistă.

I-am văzut obârşia.

Ea porneşte din credinţa că tot ce pare neschimbător este perfect şi nesupus morţii.

La început, neschimbătoare erau numai corpurile cereşti în regulata lor mişcare.

În urmă, în clasa corpurilor neschimbătoare au intrat şi corpurile pământeşti, întrucât ele sunt obiecte ale mecanicei. Aripa eternităţii se întinse şi asupra pământului, dar numai întrucât acest pământ prezintă lustrul cel frumos al mişcării regulate.

Atât cât cuprindea mecanica, atât cuprindea şi eternitatea din lucrurile pământeşti.

Rămaseră însă pe dinafară multe alte fenomene ale naturii şi în special faptele de conştiinţă, care nu se pot reduce la mişcări mecanice; aceste din urmă fapte fură socotite ca arătări de lux, ca fapte care nu tulbură întru nimic legile universului, fie că ele există, fie că ele nu există.

Se ajunse, cu un cuvânt, la tăgăduirea faptelor care nu de pe: explica prin ştiinţa mecanicei.

Şi aşa se ajunse la înjosirea omului. Omul se prefăcu în vierme, pentru a nu tulbura, prin faptele sale sufleteşti, mersul majestuos al naturii.

Filosofii mecanicişti de astăzi sunt urmaşii direcţi ai vechilor cititori de stele.

CAPITOLUL II Oglinda conştiinţei

1. – Asemănarea înşelătoare dintre oglindă şi conştiinţă. 2. – Rătăcirile simţurilor. Sofiştii. 3. – Raţiunea în opoziţie cu simţurile. Materialiştii şi idealiştii.

4. – Im. Kant. Apriorismul din conştiinţă. 5. – Romanticii. 6. – Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian. 7. – Influenţa hegelianismului asupra scriitorilor contemporani. Înapoi la Kant!

1. – Ochiul, principalul organ al conştiinţei, are o mare asemănare cu oglinda. Din această pricină a fost uşor să se nască credinţa că între conştiinţă şi oglindă este aceeaşi mare asemănare. Pentru cei mai mulţi, conştiinţa este cu de-a binele un fel de oglindă. În această privinţă, tineri şi bătrâni, culţi şi inculţi, au cam aceeaşi părere.

Un flăcău de la ţară n-ar. Îndrăzni niciodată să spună, la şezătoarea satului, o ghicitoare ca aceasta: am o oglindă cu două feţe; o întorc pe o faţă, şi văz în ea lucrurile de astăzi; o întorc pe cealaltă faţă, şi văz în ea lucrurile de ieri – căci toţi l-ar înţelege şi s-ar face de râs; fiecare ar şti că este vorba de mintea omenească, adică de conştiinţă. De asemenea, oamenii cei mai culţi nu

se feresc să pună la un loc însuşirile conştiinţei cu acelea ale oglinzii. Aşa, în anii din urmă, una din problemele cele mai arzătoare ale filosofiei socialismului a fost întrebarea dacă conştiinţa morală şi ideile unei societăţi sunt sau nu oglinda structurii economice a acesteia. În sfârşit, mai toată lumea crede că deosebirea dintre adevăr şi minciună este o deosebire de oglindire; adevărul oglindeşte exact realitatea, pe când minciuna nu. Peste tot este vorba, aşadar, de oglinda conştiinţei, de conştiinţaoglindă. Lumea există o dată în forma sa materială, apoi există şi a doua oară, în oglinda conştiinţei noastre. Această existenţă „de a doua oară", în oglinda conştiinţei noastre, este o existenţă fantomă. Lumea există în adevărata ei realitate o singură dată, în forma sa materială, iar existenţa „de a doua" este o existenţă subiectivă, a noastră. Lumea nu se înmulţeşte prin faptul că-şi restrânge chipul în conştiinţă, precum nici banii nu se înmulţesc prin faptul că, numărându-i în faţa unei oglinzi, ei se văd îndoiţi.

Conştiinţa este dar o oglindă. Aceasta pare să fie limpede.

Şi totuşi, aceasta este una dintre cele mai mari erori ale gândirii omeneşti. Pe această eroare s-au întemeiat atâtea şi atâtea sisteme filosofice greşite, dintre care unele au trecere şi în zilele noastre. Fără eroarea conştiinţei-oglindă nu s-ar fi lăţit aşa de uşor nici povestea omului-vierme.

2. – Cum a ajuns să se răspândească părerea că în conştiinţa sa omul are o oglindă a lumii, nu este nevoie de arătat. Este aşa de mare

asemănarea dintre ele, la prima vedere, că este în & i degrabă nevoie să arătăm cum a ajuns să se recunoască, în sfârşit, că această părere este o eroare. Şi când zicem „să se recunoască” înţelegem numai pe oamenii de ştiinţă; căci imensa majoritate a oamenilor crede încă, şi va mai crede multă vreme, în povestea oglinzii din conştiinţă.

Îndoiala a pornit de la obişnuitele rătăciri ale simţurilor. Aceea ce pare unuia dulce, altuia i se pare lipsit de orişice dulceaţă, dacă este bolnav sau în rele dispoziţii. Toate însuşirile corpurilor cu care suntem în legătură nu rămân aceleaşi, decât întrucât suntem şi noi aceiaşi; cu schimbarea noastră organică, se schimbă şi ele. Chiar şi cele mai nedezlipite însuşiri ale obiectelor din afară, cum sunt culorile, şi ele se schimbă după starea corpului nostru. Un om atins ele boala gălbinării vede lucrurile într-alt fel decât omul sănătos şi bine dispus. Apoi, copilul fără experienţă vede într-un fel, iar omul bătrân, în experienţă, vede alt fel. Rătăcirile se întâlnesc la toate simţurile. Sunetele auzite de unul sunt deosebite de cele auzite de altul. De gust şi miros, nu mai vorbim. Fiecare cu gustul său, cum zice şi omul din popor. Nu e frumos ce e frumos, ci e frumos ce-mi place mie – cum ştie fiecare.

Rătăcirile simţurilor, cu un cuvânt, trezesc prima îndoială. În conştiinţă vine adeseori* de se restrânge lumea din afară într-un chip fals, de nerecunoscut. Doi oameni stau în faţa acelui aş lucru, şi fiecare vede câte un lucru deosebit; ce fel de oglindire este aceea care se petrece în

conştiinţa lor? Cum să mai avem încredere în oglinda conştiinţei când ea restrânge lucrurile nu după cum sunt acestea, ci după cum este purtătorul conştiinţei!?

De la o asemenea îndoială până la neîncrederea absolută este numai un pas. Câţiva filosofi – cei dintâi, în Europa, s-au numit sofişti şi au trăit în Grecia veche, pe la anul 400 înainte de Christ – au şi făcut acest pas. Iată argumentarea lor. De la lucrurile din natură, noi nu avem în mintea noastră o copie acurată, ci fiecare vede, aude şi simte deosebit, după felul individualităţii sale. Neavând de la lucruri o copie acurată, nu avem despre aceste lucruri nici amintirea asemănătoare; aşa că despre lucruri nu putem să afirmăm nimic cu siguranţă. Fiecare afirmă ceea ce crede, iar nu ceea ce este în realitate. Simţurile dau o imagine falsificată; amintirea dă o imagine falsificată. Fiecare om este măsura înţelegerii sale, dar nu şi a înţelegerii altuia. Fiecare îşi are oglinda conştiinţei sale colorată deosebit; cum dar să vadă cu toţii lumea în acelaşi fel? Aşa că, în definitiv, de adevăr nu poate fi vorba; adevărul, unul şi acelaşi pentru toţi, nu există.

Dar neexistind un adevăr, unul şi acelaşi pentru toţi, nu există nici realitatea care corespunde acestui adevăr; căci un lucru despre care nimeni nu poate comunica ceva în mod sigur, este ca şi cum n-ar exista. Atunci, ce există, după sofişti? Există părerile individuale; simţirile individuale; plăcerile individuale!

Sofiştii ar fi putut merge şi mai departe. Ei ar fi putut pune la îndoială şi existenţa părerilor

individuale… Căci existenţa părerilor individuale presupune o unitate şi o continuitate înăuntrul unei fiinţe individuale; şi cu ce drept putem noi afirma aşa ceva? Nu se schimbă oare şi individul de la un moment la altul? Cu desăvârşire unitară şi continuă nu rămâne viaţa individului decât în intervale foarte mici; iar în intervale mai lungi individualitatea variază! Prin urmare sofiştii ar fi putut merge mai departe, şi ar fi putut zice; nu numai că nu există adevăruri comune pentru toţi oamenii, dar nici măcar pentru un singur om nu există adevăruri valabile pentru toată viaţa! înăuntrul unei societăţi, fiecare om îşi are părerile sale individuale; dar şi înăuntrul fiecărui om părerile se pot schimba de la un minut la altul…

Şi aşa, ce ar mai fi rămas din oglinda conştiinţei? Nimic, desigur, Dar nu rămâne din ea mai nimic şi aşa cum ne-o înfăţişează sofiştii.

Iată-ne dar ajunşi de la o extremitate la alta. Pe câtă vreme nu se luaseră în seamă rătăcirile simţurilor, părerea împărtăşită de toţi era că în conştiinţa sa omul are o oglindă în care se restrânge lumea aşa cum ea este; încă ceva. mai mult, că oglinda conştiinţei este o oglindă mai preţioasă decât cea obişnuită, fiindcă în oglinda conştiinţei se restrâng şi amintirile despre lucruri, iar nu numai lucrurile care sunt de faţă, cum se întâmplă în oglinzile obişnuite. În urma învăţăturii sofiştilor însă, oglinda conştiinţei pierde orişice calitate. Ea rămâne un fel de oglindă înşelătoare, în care fiecare citeşte ce-i place şi cum îi place, şi de niciun ajutor încaltea pentru cunoaşterea adevărului. Apoi, în vreme ce, cât nu s-a ţinut

seamă de rătăcirile simţurilor, lumea apărea ca îndoită, o dată aşa cum ea este în realitate, şi a doua oară aşa cum ea se oglindeşte în conştiinţă; de îndată ce se ţine seamă de rătăcirile simţurilor, lumea, în loc de a mai fi îndoită, este suprimată, şi în locul ei puse părerile individuale. În cazul dintâi, se credea cel puţin într-o ştiinţă a lucrurilor din afară, adică a lucrurilor oglindite în conştiinţă, pe când în cazul de al doilea, orişice ştiinţă este înlăturată, căci pe păreri individuale nu se poate clădi nimic durabil ştiinţificeşte.

Sofiştii nimiciră astfel părerea că în conştiinţa omenească se oglindeşte întocmai lumea din afară, dar dimpreună cu această părere ei nimiciră şi fundamentele ştiinţei. Prin filosofia lor sceptică, ei liberară gândirea omenească de o veche eroare; dar cu ce preţ? Cu preţul de a pune la un loc cu această eroare şi toate adevărurile ştiinţei; şi ştiinţei nu numai a acelei trecute, ci şi a oricărei ştiinţe în viitor!

Negreşit, trebuia să fie o exagerare în învăţătura sofiştilor.

Filosofii de după ei au învederat-o cu prisos.[613]

Această afirmare rămâne, căci ea se adevereşte prin experienţa fiecăruia dintre noi. Noi cu toţi ştim că datele simţurilor ne duc adeseori în rătăcire. Şi aceasta o vedeau şi

613 – Din învăţătura sofiştilor, o afirmare însă nu poate fi tăgăduită, şi anume : că oglinda conştiinţei resfrînge lumea din afară într-un chip arbitrar, şi nu într-un chip credincios. Aceea ce vedem noi în oglinda conştiinţei este departe de a fi o copie fidelă a lumii din afară.

contemporanii sofiştilor.

Cu această afirmare însă cum se va împăca dorinţa de a cunoaşte adevărul despre lume, dorinţa de a avea, cu un cuvânt, ştiinţa? Din momentul în care credinţa în fidelitatea oglinzii pe care o avem în suflet este ştirbită, nu este ştirbită şi credinţa că putem cunoaşte adevărul?

Adâncă întrebare. Mai bine de două mii ani ea a frământat gândirea filosofilor europeni. Şi răspunsul care s-a găsit la această întrebare câţi îl cunosc în zilele noastre? Puţini, prea puţini. Pentru cei mai mulţi chiar întrebarea este cu desăvârşire nouă.

Cu ştirbirea credinţei în fidelitatea oglinzii din suflet, sofiştii, cum văzurăm, ştirbiră şi credinţa în posibilitatea ştiinţei. Nu putem şti adevărul, ziceau ei, fiindcă imaginea reală a lumii este tulburată de subiectivitatea simţurilor noastre în aşa mod, că fiecăruia nu-i este dat să cunoască bine decât părerile sale individuale. Să lăsăm la o parte pretenţiunea de a şti adevărul absolut şi să ne mulţumim cu cunoştinţele relative. Pe acestea din urmă să le propage fiecare după cum îi cere interesul. Să creadă fiecare în adevărul care îi aduce un mai mare profit. În măsura utilităţii stă şi măsura adevărului.

Aşa fu învăţătura scepticilor sofişti. Sunt şi astăzi filosofi care o găsesc mulţumitoare.

Dar curând după sofişti, adânca întrebare primi un alt răspuns.

Simţurile, este adevărat, ne duc în rătăcire, ziseră filosofii din şcoala lui Socrate, şi pe oglindirea lor nu putem pune mare temei; dar

deasupra simţurilor există judecata raţională. Lumea reală se oglindeşte imperfect în oglinda simţurilor, dar această oglindire se corectează apoi şi se restabileşte cum trebuie de către raţiune. Simţurile nu dau decât o cunoştinţă imperfectă, pe când raţiunea dă o cunoştinţă perfectă şi clară.

Cu deosebirea făcută între simţuri şi raţiune, de către şcoala lui Socrate, se deschidea o nouă perspectivă pentru filosofie, poate cea mai bogată perspectivă în teorii şi sisteme.

Secole de-a rândul au clădit filosofii pe această deosebire. Mai întâi, ei au găsit în această deosebire mijlocul de a răspunde sofiştilor. Cu dublarea oglinzii din suflet, înţelegerea lumii părea acum iarăşi limpede. De o parte simţurile, cu oglinda lor cea tulbure, care dă o imagine imperfectă despre lume; de altă parte raţiunea, cu oglinda ei divină, care restrânge totul perfect. Omul ignorant se ia după imaginea primei oglinzi, care este mai ispititoare prin varietatea sa, dar omul de ştiinţă, filosoful, se încrede numai în imaginea celei de a doua oglinzi, a celei raţionale. Tot ce iese tulburat de simţuri, se corectează şi se purifică de raţiune.

Aceasta este prima consecinţă a deosebirii făcute.

Acum, a doua consecinţă, tot aşa de importantă, este următoarea.

Lumea se restrânge şi prin simţuri şi prin raţiune. Simţurile sunt deosebite de raţiune. Să nu fie oare şi lumea răsfrântă prin raţiune alta decât lumea răsfrântă prin simţuri? Cum raţiunea este

de o esenţă mai superioară, divină chiar, să nu fie şi lumea, care ajunge până la ea, de o esenţă mai superioară? Cu alte cuvinte, lucrurile lumii, care stau dinaintea simţurilor noastre, în drumul lor spre raţiune se purifică şi ele de tot ce este neesenţial, de tot ce este trecător, şi apar astfel înaintea raţiunii mai perfecte şi mai raţionale.

Negreşit, afirmară filosofii, începând cu Platon. Lumea care ajunge până la raţiune trebuie să fie mai superioară lumii aceleia care se opreşte la simţuri.

A doua consecinţă importantă era astfel formulată în principiu. La câte teorii şi la câte sisteme n-a dus ea mai departe!

Există o lume pentru raţiune, şi o lume pentru simţuri. Lumea pentru simţuri o cunoaştem cu toţi. Cum este lumea pentru raţiune?

Răspunsul filosofilor, iată-l.

După cei materialişti: lumea care rămâne pentru raţiunea noastră, după ce îndepărtăm din ea însuşirile subiective, cu care o îmbracă simţurile, este lumea materială compusă din atomi. Aceşti atomi se deosebesc între dânşii prin mărime, greutate şi formă; ei sunt unităţi care nu se pot desface în părţi; sunt tari, că nu pot fi pătrunşi şi sunt despărţiţi între ei prin spaţiuri goale. Această lume a atomilor este lumea reală; este lumea care ne explică şi pe cealaltă lume, a simţurilor.[614]

---

614 Concepţia expusă de C.R.M. aparţine lui Democrit, dar nu este caracteristică pentru alte forme ale materialismului. Chiar în antichitate prin teoria sa despre clinamen şi greutate Epicur a oferit o explicaţie evoluată

După idealişti, dimpotrivă; în lumea ce stă înaintea noastră sunt două părţi: o parte este a substanţei, sau a ideii, şi altă parte, a posibilităţii materiale. Substanţa se defineşte prin formă sau idee. Întrucât materia ia o formă sau realizează o idee, întru atât ea se ridică la realitatea ei substanţială. Lumea formelor sau a ideilor este lumea etern existentă şi care explică pe cea materială. Acestea sunt răspunsurile date de materialişti şi idealişti. Le-am redat în modul cel mai sumar, fără însă să scoatem din ele afirmaţiunile cele mai caracteristice.

După înfăţişare ele par opuse.

Pentru materialişti, lumea cea reală este lumea atomilor, pe când pentru idealişti, lumea cea reală este aceea a formelor (direcţia lui Aristoteles), sau aceea a ideilor (direcţia lui Platon). În fond însă, ele au între ele o mare asemănare. Atât răspunsul materialiştilor, cât şi răspunsul idealiştilor, sunt făcute în vederea deosebirii dintre raţiune şi simţuri; sunt formularea unei deosebiri în lumea din afară, cu scopul de a corespunde deosebirii din lumea din lăuntru. Oglinda raţiunii avea nevoie de o lume mai inteligibilă de cum era lumea simţurilor. Iată pentru ce se dete pe seama raţiunii oglindirea lumii atomilor, a formelor şi a ideilor, şi nu lumea cea prea variată şi prea încărcată cu fel de fel de însuşiri secundare, cum este aceea a simţurilor.

Filosofii materialişti şi filosofii idealişti rămaseră în ceartă asupra chestiunii de a şti din

---

faţă de cea democritiană (n.ed.).

ce elemente este compusă lumea cea reală şi raţională; rămaseră în ceartă întrucâtva şi asupra chestiunii de a şti ce aparţine raţiunii şi ce aparţine simţurilor; dar asupra unui lucru erau ei însă cu toţii de aceeaşi părere: anume, că oglindirea în conştiinţă a lumii, aşa cum se face ea în aparenţă, nu duce la nicio ştiinţă şi că trebuie deosebite elementele raţionale ale lumii de cele neraţionale, elementele] reale, de cele nereale.

Aci stă punctul comun între filosofii materialişti şi idealişti, şi care, cu toate celelalte deosebiri dintre ei, îi face să fie puşi la un loc unii cu alţii în lupta de dezrobire a minţii omeneşti de sub eroarea cea mult înrădăcinată a conştiinţei-oglindă!

Cu toate deosebirile dintre ei, niciunul dintre filosofii materialişti şi idealişti, din toţi câţi au trăit de la începuturile culturii eline şi până acum de curând, în timpurile moderne, niciunul n-a pus serios la îndoială credinţa că simţurile şi raţiunea omenească stau ca nişte oglinzi pregătite să primească impresiunile din afară, pentru a-şi reconstitui apoi din acestea imaginea lumii reale. Idealiştii, ca şi materialiştii, n-au bănuit niciodată că o asemenea oglindire în suflet se bazează numai pe o asemănare înşelătoare.

Se înţelege însă de la sine că, deşi ei au avut această credinţă greşită, nu tot ce au scris ei a fost fără folos pentru propăşirea ştiinţei. Cu toată credinţa lor greşită, omenirea a tras folos din teoriile şi sistemele lor, fiindcă fără ele nu s-ar fi putut trece mai departe. Sistemele materialiste şi idealiste care au umplut intervalul de mai bine de

două mii de ani, cât a trecut de la învăţătura sofiştilor până la timpurile moderne din urmă, au fost absolut necesare pentru ca să tâlmăcească şi să restâlmăcească pe toate feţele vechea eroare; să tragă din ea toate consecinţele posibile. Numai după ce aceste sisteme au depănat toate argumentele *pro* şi *contra*; numai după ce ele şi-au arătat reciproc toate slăbiciunile, numai după săvârşirea operei lor a fost cu putinţă reluarea din nou a vechii întrebări adânci şi s-a putut face rezolvarea ei în alt fel.

Oare fi-va cu putinţă să cunoaştem lumea şi fără să presupunem că mintea îi serveşte acesteia drept oglindă?[615]

Fi-va conştiinţa omenească numai un ochi pasiv al lumii?

Acela care va răspunde negativ, va răsturna dintr-odată toată baza pe care se sprijineau până la dânsul idealiştii şi materialiştii. Şi acela, cu drept cu vânt, va putea să se laude că a săvârşit, în domeniul filosofiei, o tot aşa de mare revoluţie ca şi aceea pe care a săvârşit-o, în domeniul astronomiei, Copernic, care a dovedit că nu soarele se învârteşte în jurul pământului, ci pământul în jurul soarelui.

Aşteptatul Copernic al filosofiei moderne va dezrobi gândirea filosofică de sub stăpânirea unei erori tot aşa de vechi şi de amăgitoare cum era aceea care ţinea în loc de mii de ani ştiinţa astronomiei.

---

615 Anumite forme ale idealismului, cel dialectic în special (Leibniz, Kant, Hegel), nu au admis teza conştiinţei-oglindă (n.ed.).

4. – Acest aşteptat Copernic al filosofiei fu filosoful Immanuel Kant, care a trăit între anii 1724 – 1804, în oraşul Königsberg din Germania de Nord.

Este curios că argumentul principal prin care a dovedit Kant că vechea credinţă este o eroare este luat tocmai din experienţa văzului, adică din datele organului care părea cel mai asemănat oglinzii.

Iată şi modul cum el prezintă acest argument.

Cu ochii, noi vedem toate lucrurile în spaţiu; este el însă, spaţiul, o însuşire a lucrurilor din afară, sau este o intuiţie proprie conştiinţei noastre şi care se adaugă, din partea acestei conştiinţe, la experienţa lucrurilor din afară? Dacă conştiinţa este socotită ca o oglindă pasivă, întrebarea nici că are rost, căci, negreşit, atunci spaţiul este pus pe seama însuşirilor externe ale lucrurilor. Dar să vedem, zice Kant, putem noi să înţelegem formarea spaţiului, făcând presupunerea că el ne vine din afară? în cazul acesta, dacă spaţiul ne-ar veni din afară, ca o însuşire a lucrurilor, atunci el ar trebui să se formeze treptat după cunoaşterea lucrurilor, pe când noi ştim că nouă ne este imposibil să avem imaginea celui dintâi lucru în conştiinţa noastră, fără ca să avem mai dinainte cunoştinţa spaţiului în care se va localiza acel lucru. Cu alte cuvinte, noi nu ne putem închipui imagini despre lucruri în conştiinţa noastră, fără a avea mai dinainte spaţiul în care fiecare dintre aceste imagini îşi are locul şi

direcţia anumită. Spaţiul nu vine din experienţă, ci el face posibilă, de la început, experienţa.

Apoi, mai departe urmează Kant, noi ne putem închipui conştiinţa golită de orice imagine a lucrurilor, dar nu şi de spaţiu; spaţiul rămâne în conştiinţă, chiar dacă nu ne gândim la ceva. Prin urmare, existenţa spaţiului nu atârnă de existenţa lucrurilor.

Dar să fie spaţiul o idee abstractă ieşită din alte idei, întocmai cum este ideeş. de animal, bunăoară, o idee abstractă, deasupra celorlalte idei de felurite animale? Nici aceasta nu se poate susţine, zice Kant, pentru următorul motiv. Ideile mai puţin abstracte, cum sunt ideile despre diferitele animale, pot sta de sine şi fără existenţa ideii celei mai abstracte a animalului, pe când ideile diferitelor feluri de spaţiuri nu pot exista fără ideea spaţiului intuitiv, căci felurimile de spaţiu sunt numai părţile sau determinările acestuia. În realitate, aceea ce noi avem în conştiinţă este intuiţia unui singur spaţiu, pe care o putem îmbucătăţi după voie, iar nu mai multe idei de spaţiuri, pe care apoi să le adunăm într-o singură idee. Prin urmare „spaţiul nu este o idee abstractă.

În cele din urmă, spaţiul intuitiv, acela pe care îl avem în conştiinţa noastră, noi îl gândim ca infinit, însuşire pe care n-am avea dreptul să i-o dăm dacă el ar fi extras din experienţa lucrurilor din afară. El ar trebui să rămână mărginit la suma experienţelor.

Din toate acestea, aşadar, rezultă, zice Kant, că spaţiul nu vine din afară, ci este o intuiţie a

conştiinţei noastre; o intuiţie care, nu numai că nu ne vine din afară, dar, dimpotrivă, ea face tocmai posibilă vederea lucrurilor din afară. Spaţiul este o intuiţie *a priori*, adică o intuiţie pe care o are conştiinţa înainte de experienţă.

Cu scoaterea spaţiului din rândul însuşirilor pe care le are lumea din afară, se dete o lovitură de moarte credinţei de până aci, că în conştiinţa omenească lucrurile din afară se restrâng ca într-o oglindă pasivă. Şi Kant nu se mărgini numai la spaţiu. El demonstră că şi timpul este tot o intuiţie *a priori*, întocmai ca şi spaţiul; apoi, că şi legăturile pe care le face mintea în judecăţile sale de ştiinţă exactă – toate funcţiunile sufleteşti puse altă dată pe seama raţiunii –, toate „departe de a fi nişte copieri ale legăturilor dintre lucrurile externe, sunt creaţiile proprii ale conştiinţei omeneşti. Această conştiinţă, după noua filosofie a lui Kant, se ridică de la rolul de pasivitate, pe care îl avea până aci, la rolul de organizatoare a lumii. Icoana universului întreg se plămădeşte în conştiinţa omenească după formele şi funcţiunile *a priori* ale acesteia; universul nu există decât cum îl vrea conştiinţa.

Deosebirile făcute de filosofiile materialiştilor şi idealiştilor de altă dată căzură cu toate în urma lui Kant. Nu există o lume a atomilor, ori o lume a formelor sau a ideilor, în deosebire de lumea simţurilor, ci există o singură lume, aceea care se formează din împreunarea formelor şi determinărilor *a priori* ale conştiinţei active cu materialul adus de simţuri.

În locul pasivităţii de oglindă, veni acum

rândul să se vorbească de activitatea, de spontaneitatea, de puterea creatoare a conştiinţei omeneşti!

Acel care s-a numit pe sine un nou Copernic, deschise în adevăr o nouă cale filosofiei.

5. – Dar pare să fie o lege a culturii omeneşti ca totdeauna o eroare veche şi înrădăcinată să nu părăsească gândirea omenească fără ca ea să se răzbune. Pe urma ei rămâne ceva care deformează noul adevăr până ce îl aduce să se asemene cu vechea eroare.

Aşa s-a întâmplat şi cu filosofia lui Kant. Reforma lui servi mai întâi să readucă din nou rătăcirile vechilor sofişti. Eroarea oglinzii reveni sub o altă formă.

Aceea ce constituia partea centrală şi fundamentală a filosofiei lui Kant era teoria despre *apriorismul* funcţiunilor conştiinţei, adică înfăţişarea conştiinţei ca un ce activ care organizează şi face posibilă orişice experienţă. Lucrurile, pe care le vedem noi înaintea noastră, după filosofia lui Kant, nu sunt elementele unei lumi materiale neatârnate de noi, şi nu sunt nici imagini răsfrânte de conştiinţa noastră în mod pasiv, ci sunt produsele la care au contribuit funcţiunile vii ale conştiinţei, sunt rezultatele împreunării acestor funcţiuni cu impresiunile venite din afară. Aceea ce face ca lucrurile din afară să intre în sfera înţelegerii noastre şi să fie obiecte de ştiinţă înlănţuite în determinismul universului sunt tocmai funcţiunile *a priori*. Prin urmare, tendinţa fundamentală a filosofiei

kantiene este de a rupe cu eroarea trecutului, după care conştiinţa este un fel de oglindă pasivă, şi de a instala, în locul acestei erori, conştiinţa în rolul ei de părtaşă activă la constituirea realităţii.

Conştiinţa este activă, este spontană, este creatoare, zice Kant. Dar este ea totodată şi arbitrară? Adică, o conştiinţă activă, spontană şi creatoare, trebuie să o înţelegem numaidecât ca pe o conştiinţă care se determină după liberul său arbitru sau, mai bine zis, după capriciul său? Formele şi funcţiunile acelea *a priori*, despre care vorbea Kant, trebuie să le înţelegem ca pe un contingent variabil, pe care îl aduce conştiinţa omenească, după timp, loc şi individ?

Părerea lui Kant în această privinţă nu lasă nicio îndoială. Conştiinţa este activă, spontană şi creatoare, dar nu e arbitrară. Formele şi funcţiunile prin care ea se manifestă sunt invariabile pentru toate timpurile, pentru toate locurile şi pentru toţi indivizii. Aceste forme şi funcţiuni sunt ca şi ale unei conştiinţe universale („*Bewusstsein Überhaupt*"), cu toate că ele se manifestă de fapt în fiecare conştiinţă individuală. Arbitrarul este exclus cu desăvârşire. Şi este aşa de exclus, că filosoful Kant nici nu s-a gândit să descopere funcţiunile şi formele *a priori* prin observarea conştiinţei empirice, ci a dedus aceste forme şi funcţiuni din analiza ştiinţelor exacte, din matematică şi mecanică.

Fiindcă aceste ştiinţe dau adevăruri universale şi necesare, şi fiindcă aceste adevăruri nu s-ar putea explica fără anumite forme şi funcţiuni aprioristice ale minţii, de aceea, zice

Kant, aceste forme şi funcţiuni trebuie să existe în conştiinţă. Nu din observarea conştiinţei empirice, ci din logica ştiinţelor exacte a dedus Kant activitatea conştiinţei. Prin urmare, această activitate este strict determinată de existenţa ştiinţei; şi când ea se manifestă, nu se poate manifesta decât în concordanţă cu ştiinţa. Este, aşadar, în conştiinţa omului, o activitate aprioristică, în felul cum concepea Descartes că este o activitate şi în voinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea, zicea Descartes, dar a creat-o după legile mecanicei. Aşa şi conştiinţa din filosofia lui Kant. Ea creează realitatea, dar o creează după legile stabilite de ştiinţele exacte.

De această părere a lui Kant însă urmaşii săi imediaţi se depărtează cu totul. Aceştia uitară că activitatea conştiinţei este bine fixată de logica ştiinţelor exacte şi, în consecinţă, îi lăsară un câmp liber de arbitrarietate. Conştiinţa devine un fel de suveran fără frâu. Aşa voiesc, aşa fac! Aşa îmi place să fie lumea, aşa să fie!

În locul *autonomiei* conştiinţei, adică a determinării după legi proprii, se întronă, după Kant, *autocraţia* conştiinţei, adică puterea conştiinţei de a se determina cum vrea.

Rezultatul practic fu acesta. Conştiinţa nu mai fu socotită ca o oglindă pasivă, care restrângea lumea din afară, dar, în schimb, ea fu socotită ca o oglindă miraculoasă, în care fiecare vede ce-i place. Vrei să schimbi realitatea? Lucrul cel mai uşor. Pune-ţi în minte să fie altfel, şi realitatea se va schimba după cum vrei! Dispoziţia conştiinţei este bagheta magică cu care schimbi

lumea în toate chipurile.

Kant considerase filosofia lui ca un idealism obiectiv,[616] fiindcă ea adusese dovada că realitatea externă este condiţionată de legile intuiţiei omeneşti; urmaşii săi însă schimbară acest idealism într-un fel de idealism magic.

Urmaşii aceştia ai lui Kant constituiră aripa extremă a romantismului.

Ei readuseră din nou la cinste vechea sofistică dinainte de Platon.

Se înţelege că, în ce priveşte cuvintele şi înfăţişarea, aceşti romantici sunt foarte deosebiţi de vechii sofişti. Vechii sofişti erau oameni practici care doreau să stăpânească poporul prin arta vorbirji, şi de aceea argumentele lor erau luate mai mult din retorică, pe când romanticii sunt poeţi care voiesc reformarea lumii prin poezie. Sofiştii vechi se închinau înaintea omului puternic, tiranului, care avea dreptul să-şi realizeze dorinţele individuale fiindcă alt adevăr nu este pe lume decât acela care se impune de cel puternic; pe când romanticii, după Kant, se închinau înaintea omului de geniu, care are dreptul să impună omenirii formele intuiţiei sale artistice… în fond, icoana lumii este falsificată, de unii şi de alţii, cam tot atât de mult. Pentru poeţii cei noi, ca şi pentru retorii vechi, lumea se creează după voie, privind numai în oglinda cea magică a conştiinţei.

---

616 Kant şi-a caracterizat idealismul ca transcendental (n.ed.).

6. – Poezia romanticilor nu ţinu mult. Europa modernă era şi deprinsă să gândească mai matur ca vechea Eladă.

Qu toate acestea, urmele romanticilor nu s-au şters cu desăvârşire nici astăzi. Când şi când, în literatura contemporană, se mai aude, ici şi colo, câte un ecou al acestor visători; câte un filosof sau poet care aşteaptă reforma lumii de la bagheta idealismului magic.

Continuatorii serioşi ai lui Kant nu întârziară să se arate.

Cei dintâi dintre aceştia crezură că metoda lui Kant de a deduce formele aprioristice ale conştiinţei din logica ştiinţelor exacte nu este destul de mulţumitoare. Această metodă dă rezultate prea aride şi ţine prea puţin seama de aspiraţiunile inimii. Continuatorii lui Kant voiau, printre formele şi funcţiunile conştiinţei, să găsească şi elementele idealului după care noi preţuim viaţa; să găsească, cu alte cuvinte, forţa care impune realităţii realizarea idealurilor omeneşti. Căci, dacă însăşi conştiinţa omenească creează realitatea, cum zicea Kant, cum de n-ar ţine seamă ea, conştiinţa, tocmai de aceea ce o preocupă pe ea mai mult? Cum de n-ar organiza ea realitatea lumii după aceea ce este pentru dânsa cu mai multă valoare?

Această preocupare o aveau de altminteri şi romanticii. Aci era şi meritul lor. Dar romanticii făceau greşeala să – se preocupe numai de aceea ce are o valoare pentru conştiinţa individuală, şi nu de conştiinţa în genere, cum făcuse Kant. Romanticii, din pricina aceasta, s-au oprit, unii, la

presupusele funcţiuni ale geniului, iar alţii, în mod mai logic, s-au oprit la funcţiunile sentimentului. Realitatea, după ei, trebuia să corespundă la tot ce este mai original şi mai intim în conştiinţa individului. Ceilalţi continuatori ai lui Kant însă reveniră la conştiinţa în genere a lui Kant, dar din alt punct de vedere.

Cel mai ilustru dintre aceşti continuatori a fost Hegel.

În filosofia lui Hegel, aproape că nu mai găsim urmă din structura ştiinţei pe care se întemeiase Kant. La Hegel totul curge pe valurile istoriei. Conştiinţa în genere a lui Kant se transformă la dânsul în conştiinţa istorică a popoarelor. Apriorismul kantian se transformă în obiectivismul culturii. Kant identificase formele şi funcţiunile aprioristice cu intuiţiunile şi axiomele ştiinţei lui Newton; iar Hegel identifică aceleaşi forme şi funcţiuni cu diferitele trepte de dezvoltare ale conştiinţei de sine a omenirii. În locul intuiţiunilor de spaţiu şi de timp, bune pentru teoremele matematice, şi în locul judecăţilor *a priori*, indispensabile mecanicei, Hegel pune idealurile spre care s-a îndreptat de la începutul ei societatea omenească. El vorbeşte de progresul libertăţii; de progresul conştiinţei de sine a popoarelor; de identificare progresivă a realului cu idealul. La Hegel, cu un cuvânt, activitatea conştiinţei ia o direcţie teleologică, adică urmăreşte un scop. Hegel vede lumea prin ochiul unui istoric, pentru care totul este în transformare spre realizarea idealului; pe când Kant vede lumea prin ochiul unui mecanic, pentru

care totul este un echilibru de forţe pururea aceleaşi.[617]

Este şi aşa de ademenitoare filosof ia lui Hegel! Ea reuneşte la un loc seriozitatea filosofiei lui Kant cu vanitatea individualistă din poezia romanticilor. Punctul important din filosofia lui Kant, adică recunoaşterea participării conştiinţei la formarea realităţii, rămâne şi la Hegel, dar, pe lângă aceasta, se mai adaugă, la Hegel, şi dreptul conştiinţei de a-şi forma realitatea după un ideal al său. Conştiinţa făureşte imaginea lumii în armonie cu aspiraţiunile sufletului omenesc şi după un plan pe care îl vedem realizat în istoria popoarelor... Poate fi ceva mai ademenitor ca o asemenea filosofie? Ea este filosofia omului încrezut în sine; este sfârşitul povestei omului-vierme!

În multe privinţe, se poate chiar afirma că Europa de astăzi trăieşte în plin hegelianism.

Literatura politică, mai cu seamă, nu este decât un ecou al hegelianismului. Negreşit, nu un ecou al chiar cuvintelor întrebuinţate de Hegel, ci un ecou al direcţiei şi al principiilor fundamentale din filosofia acestuia.

Într-adevăr, ce întâlnim noi astăzi, mai ales în frazeologia scriitorilor politici, dacă nu tema hegeliană că procesul de dezvoltare al lumii reale

---

617 – Care dintre ei doi are dreptate ?
Grea întrebare pentru timpul nostru.
Cei mai mulţi, deşi nu o recunosc, sunt de partea lui Hegel. Filosofia acestuia a intrat aşa de adînc în mentalitatea omului de astăzi, încît acesta este adesea hegelian, fără ca măcar să ştie.

este treptata realizare a unui ideal? Credinţa aceasta, că lumea se conduce după idealul nostru, este marea descoperire a lui Hegel. El a crezut cel dintâi că legile de dezvoltare ale lumii reale sunt aceleaşi cu legile dialectice ale spiritului omenesc.[618] El, cel dintâi, a căutat să demonstreze că aceea ce este la locul său în logica spiritului omenesc, este, prin aceasta, la locul său şi în domeniul realităţii! Şi ce fac ei altceva, cei mai mulţi dintre scriitorii politici de astăzi, decât să repete pe toate tonurile această credinţă a lui Hegel?

Să luăm ca ilustrare pe vreo câţiva dintre ei.

Unii sunt apostolii socialismului. Aceştia propagă credinţa că organizarea societăţii viitoare va fi cu necesitate cea socialistă, fiindcă aşa este procesul de înlănţuire al factorilor economici, înlănţuire care se potriveşte tocmai cu logica istoriei omeneşti… Ce este oare prorocită această înlănţuire a factorilor economici, care aduce după sine socialismul, dacă nu un hegelianism?[619]

Alţii fac propagandă pentru liberalism, şi aceştia îşi împrumută chiar direct idealul lor de la Hegel. Omenirea nu se mişcă fără să facă un pas spre o cât mai mare libertate! De ce? Fiindcă aşa

---

618 Din premisa că legile lumii reale sînt aceleaşi cu legile dialectice ale spiritului omenesc nu rezultă, cum conchide C.R.M., că pentru Hegel lumea se conduce după un ideal arbitrar (n.ed.).

619 C.R.M. afirmă, dar nu şi demonstrează, ideea identităţii marxismului cu doctrina hegeliană, fiind falsă concluzia că erorile doctrinei hegeliene se regăsesc şi în marxism (n.ed.).

este logic. Altfel nu putem să ne explicăm în mod logic mersul istoric. Hegelianism! z. N

Alţii propagă, dimpotrivă, conservatorismul. Pentru aceştia logica spiritului cere ca lumea să nu se schimbe prea repede; să evite revoluţiile şi să nu primească decât reformele pentru care sufletul cetăţenilor este de ajuns de pregătit. Ce este raţional aceea este şi real. Utopiile revoluţionarilor nu sunt raţionale. Deci să evităm utopiile… Hegelianism!

Alţii sunt pentru democratism. Pentru aceştia, istoria popoarelor nu urmăreşte altceva decât întinderea suveranităţii statului la toţi cetăţenii. Oligarhiile şi aristocraţiile trebuie să dispară, fiindcă ele au într-însele un ce condamnabil din punct de vedere raţional. Cum oare să nu ajungă ei, toţi cetăţenii, să participe la exercitarea suveranităţii, dacă raţiunea cere aceasta? Hegelianism!

Alţii sunt pentru umanitarism. Pentru aceştia, idealul spre realizarea căruia se îndreaptă viaţa lumii este idealul acordului sincer între toate popoarele. Toate popoarele conştiente de menirea lor istorică se îndreaptă spre cucerirea deplină a unităţii genului omenesc! Câtă vreme această unitate nu este cucerită, viaţa politică este viciată; lumea este imperfectă; toate sunt fără temei! Umanitarismul dă unui popor viaţă şi menirea lui pe lume! Hegelianism!

Şi tot hegeliani sunt o mulţime de alţi scriitori, care n-au tendinţe aşa de lămurite sau care au chiar tendinţe negative, cum sunt anarhiştii.

Toţi cei înşiraţi aci – şi la ei s-ar mai putea adăuga încă mulţi alţi dintre cei ce propagă curentele în *ism*: arianism, panslavism, pangermanism, panlatinism – toţi sunt elevii dialecticii hegeliene; toţi împrumută de la Hegel credinţa că idealul, pe care mintea omenească îl concepe ca un ce necesar, trebuie să fie o necesitate şi pentru realitatea lumii. Toţi sunt hegeliani, fiindcă toţi identifică aspiraţiunile lor sufleteşti şi interesele lor cu legile existenţei însăşi.

Ademenitoare filosofie este filosofia lui Hegel! Cine îi poate rezista? Care altă filosofie corespunde ca dânsa aspiraţiunilor omului modern?

Omul modern, cu deosebire de acel din vechime, nu se mulţumeşte să contempleze în mod pasiv realitatea lumii, ci el vrea să ia o parte activă la formarea acestei realităţi. Omul modern este omul industrial, este cuceritorul naturii!

Acestei tendinţe îi corespunde în fond şi filosofia lui Kant; dar îi corespunde în mod rece şi fără entuziasm. Kant dezrobeşte gândirea omului modern de sub eroarea care stabilea că în conştiinţă stă o oglindă pasivă a lumii, şi el pune în locul acestei erori adevărul că în conştiinţa sa omul are o putere de creaţie care ia parte la formarea realităţii. Dar aci se opreşte Kant. Înaintea dorinţelor şi idealurilor moderne el nu vine.

Acest pas îl face Hegel. De aceea Hegel a deşteptat în contemporanii săi un viu entuziasm, pe când Kant a deşteptat numai admiraţiune.

Şi cu toate acestea, cu tot succesul lui Hegel, în gândirea contemporanilor noştri îşi face din ce în ce mai mult loc o lozincă distrugătoare pentru Hegel. Ni se zice întruna: „Înapoi la Kant!”, „înapoi la filosofia cea rece şi fără entuziasm a lui Kant!”

Romanticii şi Hegel îndreptaseră filosofia lui Kant pe o cale greşită.

După multe speculaţii şi rătăciri, Kant trebuia regăsit din nou şi încercat să se continue filosofia lui.

CAPITOLUL III Valoarea ştiinţei

1. – Exagerările materialismului. 2. – Relativitatea ştiinţei. 3. – Ideea de materie şi de cauzalitate. 4. – Vechea ştiinţă nu se putea apăra de critica scepticismului. 5. – Înţelegerea mai completă a conştiinţei duce la concluzia că ştiinţa are o valoare relativă. 6. – Până unde merge relativitatea ştiinţei.

1. – A fost o vreme, şi nu tocmai o vreme prea îndepărtată, când ştiinţa era socotită ca bună de leac pentru toate relele de care suferă omenirea. Ştiinţa era leacul care lua omului cu mina şi ignoranţa, şi superstiţia, şi boala, şi sărăcia. Pe deasupra îl mai dăruia pe om cu sănătate, cu bogăţie şi cu lumină!

Pe această vreme nu se vorbea de valoarea ştiinţei. Unui lucru nu i se dă o valoare decât dacă se compară cu alte lucruri; şi pe atunci ştiinţa era mai presus de orişice comparaţie.

Această atât de mare încredere în ştiinţă a început în Europa deodată cu marile descoperiri din secolul [al] XVI [-lea] şi [al] XVII [-lea] şi a durat până la mijlocul secolului al XIX [-lea]. De atunci încoa, vremea s-a schimbat. Nu că ştiinţa este de aci înainte desconsiderată; dimpotrivă, consideraţia ei este generală, dar de pe la mijlocul secolului trecut se pune şi ea în rândul valorilor. Ceva mai mult încă: se pune şi ea în rândul valorilor relative.

De unde să fi venit această schimbare? A scăzut suma producţiilor ştiinţifice? Ştiinţa cea nouă s-a arătat inferioară ştiinţei celei vechi?

Câtuşi de puţin. Nivelul producţiei ştiinţifice n-a scăzut deloc, nici cantitativ, nici calitativ. La mijlocul secolului al XIX-lea, ştiinţa era chiar în apogeul ei. În acest timp, Robert Mayer şi H. von Helmholtz formulară principiul conservării energiei, care era menit să încunune majestuoasa operă la care lucraseră înainte un Galilei şi un Newton. Iar de la mijlocul secolului al XIX [-lea], ştiinţa nu numai că nu este în scădere, dar ea îşi întinde cucerirea sa peste noi domenii. Şi astăzi, poate, mai mult ca oricând înainte, atenţia lumii civilizate este câştigată ştiinţei. De unde să fi venit dar schimbarea?

Din însuşi progresul ştiinţei. Ştiinţa cea nouă, devenind mai adâncă şi mai cuprinzătoare, deveni prin aceasta şi mai modestă. Încrederea cea exagerată de până aci dispăru deodată cu lărgirea orizontului ştiinţific.

Până la jumătatea secolului al XIX-lea, omul de ştiinţă vedea cu predilecţie natura dintr-un

singur punct de vedere, şi anume, din punctul de vedere mecanic. Această unilateralitate era tocmai cauza exagerării.

Mecanistul vedea natura ca o uriaşă maşinărie materială, în care toate schimbările se pot explica prin legile mecanice. Cine cunoaşte mecanismul naturii poate prevedea viitorul. Iar cine prevede viitorul are putere şi asupra realităţii. Aşa că omul de ştiinţă din acea epocă era adus să creadă că prin ştiinţă, adică prin cunoaşterea legilor mecanice, el era în stăpânirea luminii desăvârşite şi a puterii desăvârşite. Ca un vrăjitor din povestea altor vremuri, el se socotea în stare, dacă nu să schimbe ceva din mersul naturii, dar cel puţin să evite relele acestui mers. Se înţelege că, de fapt, nu putea el încă nici să evite ceva, dar nădejdea era mare pentru viitorul în care ştiinţa era să ajungă desăvârşită, adică, când erau să fie cunoscute legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii. Atunci când legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii erau să fie cunoscute, când totul se putea prevede, ce altă ocupaţie sufletească mai putea fi pusă alături de ştiinţă! Nu era ea leacul tuturor relelor? Religia, morala, arta?… Toate trebuiau să dispară sau să se contopească în ştiinţă. Bineînţeles, în ştiinţa mecanicei. Ignoranţa, boala, sărăcia? Mişcări defectuoase în maşinăria armonică a universului şi pe care omul de ştiinţă, ca un bun inginer mecanic, avea să le suprime pe viitor…

Din această exageraţie, ştiinţa ieşi aprofundându-se.

La câţiva ani după ce principiul conservării

energici fu stabilst, adică după ce concepţia mecanică fu încununată şi se înfăţişa mai glorioasă ca niciodată, tocmai atunci prestigiul de până aci al ştiinţei mecanice începu să scadă. Şi scăderea merse repede. Înainte de sfârşitul secolului al XIX-lea, spiritele mai nerăbdătoare începuseră chiar să vorbească de falimentul ştiinţei.

Spiritele nerăbdătoare vedeau însă lucrurile la suprafaţă. În fond, ştiinţa era în creştere, iar falimentul privea numai o exagerare a oamenilor de ştiinţă de până aci.

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, ştiinţa scăpă de tirania mecanicei. Rând pe rând principiile fundamentale pe care se înălţase mecanica se dovediră ca unilaterale şi incapabile să suporte edificiul ştiinţei întregi. O lărgire se produse, pentru a pune aceste principii în conformitate cu noile ştiinţe, care explicau acum viaţa şi sufletul omenesc din alt punct de vedere decât din cel exclusiv mecanic.

Cu această lărgire se birui vechea credinţă că ştiinţa are de obicei numai mişcările materiei.

Dar revoluţia cea mare se produse nu atât prin lărgirea, cât mai ales prin aprofundarea principiilor de până aci.

Ştiinţa cea nouă se primeni nu numai cu o nouă faţadă, ci şi cu un nou fundament.

În această primenire, influenţa lui Kant fu hotărâtoare. Ea începu de la scrierea nemuritoare a acestuia, *Critica raţiunii pure* (*Kritik der reinen Vernunft*). tate; toate ideile mai principale, care intrau în formularea cunoştinţelor ştiinţifice, erau

socotite ca fiind copiile unor stări de lucruri existente în afară. Conştiinţa nu avea alt rol decât pe acela de a restrânge prin prisma ei aceea ce se găsea în afară. Se înţelege că, pentru înlesnirea explicării, încă de mult se făcuse deosebire între funcţiunile sensitive şi raţionale ale conştiinţei. Unele erau însărcinate cu prinderea impresiunilor sensibile, altele, cu legătura acestora în judecăţi ştiinţifice. Funcţiunile din urmă se credeau şi funcţiuni superioare. Dar, cu toată această deosebire, concepţia cea veche, a conştiinţei-oglindă, rămânea neştirbită. Principiile ştiinţei nu-şi dobândeau tăria lor logică, adică universalitatea şi necesitatea lor, decât prin postularea unei realităţi materiale, care le corespundea lor aidoma în afară de conştiinţă. Cel mult dacă un Newton se ridica până la concepţia unei conştiinţe divine care făcea explicabilă logica axiomelor, dar de conştiinţa omenească nu fusese nicicând vorbă înainte de Kant. Toată ştiinţa se funda pe existenţa unei materii externe, care îşi impunea tiparul logicei ei pe ceara cea moale a sufletului nostru.[620]

În aceste condiţii, ştiinţa apărea ca neatârnată de constituţia internă a sufletului omenesc. Ea era o icoană în mic a lucrurilor existente în afară de conştiinţă. Sau cu o imagine

620 înainte de Kant, filosoful englez Berkeley făgăduise existenţa materiei, dar în acelaş timp susţinuse că ideile, care ţineau locul materiei, erau manifestările spiritului divin. Prin ipoteza spiritului divin, Berkeley readucea conştiinţa din nou la pasivitate. Dar pasivitatea acum era faţă de spiritul divin, şi nu faţă de materie. (Asupra lui Berkeley, mai jos : Partea III, cap. II, p. 488 – 493).

veche, de la Socrate: ştiinţa, în aceste condiţii, plana prin nori, fără să ţină seamă de existenţa omului.

Negreşit că o ştiinţă care plana aşa de sus, avea şi pretenţiqni mari. Ea avea nădejdea să ajungă odată să prevadă mersul tuturor schimbărilor din natură, între care şi schimbările din sufletul omenesc. Căci sufletul omenesc era şi el târât în vârtejul materiei, ca orice trecătoare împreunare de atomi.

Kant, ca şi Socrate altă dată, avu menirea să readucă ştiinţa din cer pe pământ. El avu să reamintească omului de ştiinţă că, în stabilirea adevărurilor, sufletul omenesc nu este aşa de indiferent şi că principalele axiome pe care se bazează ştiinţa devin necesare şi universale numai prin logica internă a conştiinţei. Kant, cu un cuvânt, avea să transpună conştiinţa, de la periferia ştiinţei, în centrul ştiinţei; întocmai cum făcuse şi Copernic cu soarele în ştiinţa astronomiei.

Dacă punctul cel nou de vedere al lui Kant se va susţine, atunci tot fundamentul ştiinţei este schimbat. Atunci adevărul ştiinţific nu mai planează deasupra omului, ca un bun absolut, ci se scoboară în rândul celorlalte manifestări ale sufletului şi capătă o valoare relativă, după gradele de dezvoltare ale acestui suflet. Atunci, pentru o mai bună înţelegere a ştiinţei, trebuie plecat de la o mai bună înţelegere a omului! Trebuie dar să revenim la vechiul precept a lui Socrate: *Cunoaşte-te* pe *tine însuţi*!

Dar se poate susţine oare punctul cel nou de

vedere al lui Kant?

Pentru majoritatea atât a oamenilor de ştiinţă, cât şi a filosofilor contemporani, aceasta nu mai face îndoială. Fanaticii de odinioară ai unei ştiinţe absolute, astăzi aproape că au dispărut. Se judecă foarte fals ştiinţa, scrie un ilustru reprezentant al ei din zilele noastre, când se uită că ea este prin esenţă schimbătoare şi că ea nu este formată decât din aproximaţii succesive, a căror convergenţă, ar zice un matematician, rămâne ca un postulat. Întocmai cum se deosebeşte în economia politică mai multe valori, aşa cred că se poate vorbi de mai multe valori ale ştiinţei. Pentru un mare număr de cercetători, valoarea ştiinţei stă mai ales în incertitudinea şi instabilitatea ei; aceea ce-i excită pe ei este dorinţa de a împinge mai departe aproximaţia, punând în văzare din ce în ce mai mult complexităţile ignorate până aci. O ştiinţă care ar fi terminată, n-ar fi de niciun interes pentru aceşti savanţi. Ei înaintează, înaintează continuu, fără să-şi facă iluzii asupra relativităţii cunoştinţelor noastre, totdeauna predispus! a repeta, dimpreună cu matematicianul german Jacobi, că „scopul unic al ştiinţei este onoarea spiritului omenesc”.[621] Asemeni păreri nu stau izolate, ci formează regula generală. Oameni de ştiinţă care să mai creadă că adevărurile ştiinţelor speciale au o valoare absolută; adică, care să creadă că adevărurile ştiinţifice exprimă raporturile absolute ale unei lumi din afară şi nu sunt creaţii ale logicei

621 Émile Picard, La science inodeme, p. 5.

noastre interne sufleteşti au rămas foarte rari. Ei constituie grupa ireductibililor dogmatici, ale căror suflete au totdeauna nevoie de un idol la care să se închine.

Punctul de vedere al lui Kant nu numai că se susţine astăzi, dar el este cu mult depăşit. Kant nu vorbea de valoarea relativă a ştiinţei în felul cum vorbesc filosofii de astăzi şi cum am văzut că vorbeşte şi É. Picard, un ilustru reprezentant al ştiinţei moderne în citatul de mai sus. Kant era cu mult mai rezervat. Rezerva lui se explică prin aceea că el trăise într-un secol când nu erau prea înaintate biologia şi psihologia, adică ştiinţele tocmai care puteau să dea acea „cunoaştere de sine", pe care filosofia sa o postula. Kant a fost silit ca în această „cunoaştere de sine" să se oprească la nişte priviri sumare asupra funcţiunilor conştiinţei şi să aleagă din acestea pe acelea care erau cunoscute logicei din timpul său. Astfel că de fapt el nu rezolvă problema ştiinţei, ci indică numai direcţia în care această rezolvare poate fi găsită.

Dar indicaţiunile lui, negreşit, au fost cauza primă în renovarea de astăzi a ştiinţei. Ele au pus într-o nouă lumină toate ideile pe care se fundau cugetătorii timpului trecut.

3. – înainte de toate, la o nouă analiză a fost supusă ideea materiei externe şi independente de conştiinţa omenească!

Această idee fusese baza tuturor filosofiilor materialiste de până la Kant. Ea constituia postulatul orişicărei explicări ştiinţifice. Pentru

unii, această materie era compusă din atomi, care erau separaţi între ei prin spaţiuri goale şi aveau diferite forme şi diferite greutăţi. Pentru toţi, materia era, în tot cazul, acel care umplea spaţiul dinaintea ochilor. Lucrurile care împărţeau spaţiul erau împărţiri ale materiei. Schimbările care se petreceau în spaţiu, se petreceau în materie. Totul dar presupunea existenţa unei materii. Dacă analiza omului de ştiinţă ajungea până a formula întrebarea: Cum de este posibil ca în această idee a materiei să intre afirmări contradictorii? – afirmări care se refereau la însuşirile contradictorii ale lucrurilor, cum, bunăoară, se întrebase de mult filosoful Parmenide, care trăise în Grecia cu 500 de ani înainte de Christ –, atunci răspunsul la o asemenea întrebare se găsea uşor, prin reducerea materiei la câteva însuşiri substanţiale. Dintre aceste însuşiri nu lipsea spaţiul. Materia există fiindcă există ceva în spaţiu. O materie fără extindere ar fi fost un lucru fără înţeles: sau, mai bine zis, ar fi fost întocmai ca şi cum n-ar fi existat. Tocmai aci intervine filosofia lui Kant. Materia nu se poate concepe fără a pune spaţiul între proprietăţile ei; dar dacă spaţiul nu este o proprietate a lucrurilor din afară, ci este, cum susţine Kant, o intuiţie a conştiinţei noastre?

Atunci, dacă spaţiul nu este în afară de noi, ci este în noi, atunci lucrurile, în care se manifestă materia, sunt creaţiile conştiinţei noastre? Negreşit, răspunde Kant. Toate lucrurile materiale care ne apar nouă ca în afară de noi sunt creaţii ale minţii noastre, care are spaţiul între formele

sale *a priori*! Lucrurile materiale îşi câştigă forma sub care noi le vedem, prin mijlocirea intuiţiei de spaţiu, care este o intuiţie *a priori*.

Iat-o dar evaporată ideea materiei, care constituise până aci fundamentul orşicărei explicaţiuni ştiinţifice.

Aceeaşi soartă o are şi o altă idee, tot aşa de importantă, anume: că ar exista între lucrurile sau schimbările naturii o legătură de la cauză la efect; o legătură care ar sta în însăşi lucrurile materiei, şi nu în mintea noastră! Cauza şi efectul, susţine Kant, constituie o legătură de necesitate logică, fiindcă ele sunt idei făurite *a priori* de mintea noastră, iar nu idei formate după experienţa lumii externe.

Aceste două idei numai, aceea a materiei şi aceea a cauzalităţii, puse într-o altă lumină, schimbă cu totul punctul de vedere al filosofiei ştiinţei.

Şi dacă filosoful Kant nu ar fi făcut decât atât, meritul lui ar fi fost îndestulător ca să-i asigure numele de renovator. ideilor vechi de materie şi cauzalitate era astfel o soliditate iluzorie. Ea se putea risipi înaintea analizei critice. Aşa că, de fapt, fundamentul ştiinţei s-ar fi rezimat pe credinţa preştiinţifică a omului în datele simţurilor sale, şi nicidecum pe un fundament pregătit de logică. Din această cauză vechea ştiinţă ar fi fost fără nicio putere împotriva scepticismului. Aşa cum era constituită, ea era fructul dogmatismului.

Intenţia lui Kant a fost tocmai să scape de dogmatism şi, în acelaşi timp, să asigure ştiinţei

un fundament care să reziste la critica scepticismului. Vorbind de scepticism, Kant înţelegea mai ales pe filosoful englez David Hume, care cu puţini ani înaintea lui supusese principalele idei ale ştiinţei unei critice severe şi arătase că niciuna dintre ele, în formularea ce. aveau, nu se puteau susţine. Dar Hume, în special, dovedise până la evidenţă că este o absurditate logică explicarea legăturii dintre cauză şi efect ca o legătură reală între lucrurile ce sunt în afară de sufletul omenesc, şi de la el venea tocmai teoria că această legătură este o simplă obişnuinţă a minţii. Scepticismul lui David Hume îl deşteptase pe Kant, cum însuşi o spune, din dogmatismul în care dormea el împreună cu toţi oamenii de ştiinţă până aci.

Pentru a scăpa de scepticism, trebuia schimbat însuşi punctul de vedere al ştiinţei. Trebuia arătat că adevărurile fundamentale ale ştiinţei nu se bazează pe simple asocieri de date ale simţurilor, sau pe obişnuinţe mintale, ci se bazează pe funcţiunile *a priori* ale conştiinţei. Trebuia arătat că adevărurile fundamentale ale ştiinţei nu pot fi contrazise, fără a se contrazice, în acelaşi timp, constituţia minţii omeneşti, ale cărei produse directe erau tocmai aceste adevăruri.

Şi aceasta a făcut-o Kant. A făcut-o în special pentru adevărurile ştiinţelor matematice şi mecanice, ştiinţe care aveau pe atunci un caracter de exactitate.

Prin urmare, departe de a aduce o slăbire în încrederea pentru ştiinţă, filosofia lui Kant ţinea tocmai să dea acesteia noi motive de încredere.

Kant punea drept garanţie pentru adevărurile ştiinţei faptul că aceste adevăruri sunt aşa de strâns legate de conştiinţa omenească, că ele pe viitor nu vor mai putea fi contrazise fără ca, în acelaşi timp, să fie contrazisă însăşi constituţia conştiinţei în genere.

Dar, negreşit, noua încredere pe care o aduce Kant ştiinţei nu este de aceeaşi natură cu vechea încredere. Vechea încredere era de natură dogmatică, adică era înrudită cu credinţa pe care o au unele suflete în idoli sau zei, pe când noua încredere este de natură critică. Vechea încredere era, la prima vedere, mai intensă, desigur; dar rezistentă la dintele timpului este numai încrederea adusă de Kant.

Acum înţelegem pentru ce filosofia lui Kant puse ştiinţa în rândul valorilor sufleteşti.[622]

O mare deosebire chiar. Relativitatea ştiinţei n-ar fi admis-o Kant.

Contemporanii o admit.

Ce s-a petrecut de la Kant încoace, pentru ca această deosebire să se producă?

Cu răspunsul la această întrebare intrăm, cum s-ar zice, în miezul filosofiei contemporane. Aci ne găsim înaintea a tot ce oferă această filosofie ca mai original. După cum filosofii contemporani iau poziţie faţă de problema

---

622 – Kant nu vorbeşte însă de relativitatea ştiinţei. Ştiinţa pentru el este o creaţiune a conştiinţei, deci o valoare a conştiinţei, dar nu o valoare relativă. Filosofia contimporană vorbeşte întîia oară de ştiinţă ca de o valoare relativă. între Kant şi contimporanii noştri există dar o deosebire.

relativităţii ştiinţei, aşa se caracterizează şi direcţia lor filosofică. Relativitatea ştiinţei este, cu un cuvânt, problema centrală a filosofiei de astăzi.

Aşadar, ce s-a petrecut de la Kant încoace, pentru ca problema ştiinţei să sufere această nouă transformare?

Un nou adaos la înţelegerea conştiinţei, peste înţelegerea dată de Kant.

Kant gonise vechea eroare a pasivităţii conştiinţei, şi în locul ei afirmase activitatea acestei conştiinţe, dar fără a se preocupa mai departe de legătura în care se află conştiinţa cu restul sufletului omenesc. Pentru Kant, conştiinţa care ia parte la crearea ştiinţei este conştiinţa reflexivă; conştiinţa formală, ale cărei funcţiuni se „confundă cu normele logicei. Niciodată, în cercetările şale, nu se opreşte Kant la întrebarea: din ce este constituită conştiinţa omenească? Pentru el, ideea de conştiinţă era despuiată de tot ce ar fi amintit viaţa reală a sufletului, în care totuşi conştiinţa trăieşte; pentru el, conştiinţa creatoare de ştiinţă este „conştiinţa în genere”, care planează peste orişice caracterizare individuală.

Negreşit, o asemenea conştiinţă este, în unele privinţe, admisibilă; dar cu condiţia ca să nu o dezlipim cu desăvârşire de orişice viaţă reală. O conştiinţă, fie orişicât de „în genere”, trebuie totuşi să fie conştiinţa unui organism, fie animal, fie social. O conştiinţă fără niciun conţinut în ea, fără ceva care să ne reamintească seva de unde ea s-a dezvoltat, este cel mult o abstracţiune bine ticluită, dar în niciun caz nu poate fi o

abstracţiune creatoare de valori reale. Şi „conştiinţa în genere” a lui Kant creează o valoare reală, ea creează ştiinţa.

Aceea ce lipseşte, prin urmare, din filosofia lui Kant este o precisă definiţie a ideii de conştiinţă. Kant definise conştiinţa numai din punct de vedere formal; sau, mai bine zis, arătase ce nu este conştiinţă, fără să o arate însă precis ce este. Conştiinţa nu este o oglindă pasivă – iată marele lui adevăr nou; dar ce este ea în realitate, acesta n-a spus-o.

Şi n-o putea spune fiindcă, în epoca în care a trăit el, ştiinţa vieţii sufleteşti era prea înapoiată.

Dintre urmaşii lui Kant, au înţeles mulţi că aci, în cunoaşterea conştiinţei, este problema de care depinde viitorul filosofiei kantiene. Şi câţiva, între care trebuie citat filosoful german Fries, au şi văzut foarte clar drumul pe care era de continuat. Dar şi pentru aceştia înapoierea în care se găsea ştiinţa vieţii sufleteşti a fost fatală. Toţi urmaşii s-au pierdut în vagul unor ipoteze fără valoare. Completarea filosofiei kantiene nu putea să vină decât după ce ştiinţa vieţii sufleteşti, adică psihologia, este bine constituită, şi aceasta nu se produce decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cu constituirea unei ştiinţe a psihologiei, definiţia conştiinţei capătă completarea care lipsea din definiţia lui Kaut.

În primul rând, şi acesta este adaosul cel mai însemnat şi cel mai hotărâtor pentru noi, după noua psihologie, conştiinţa nu mai este considerată ca o spectatoare a actelor sufleteşti,

cum se lua în genere mai înainte, ci este considerată ca suma însăşi a actelor sufleteşti. O *conştiinţă în afară de actele de conştiinţă nu există*, zice noua psihologie. Conţinutul conştiinţei şi conştiinţa nu fac două lucruri deosebite, ci unul singur.

Din această nouă definiţie, chiar redusă la atât de puţin, decurg foarte multe consecinţe şi foarte importante. Decurge, înainte de toate, consecinţa că este greşită teoria de a pune faţă în faţă conştiinţa, ca un ce neschimbător, şi actele de conştiinţă, ca un ce supus schimbării. Contopindu-se la un loc conştiinţa cu conţinutul său, se ia motivul de a se atribui conştiinţei acea scenă aparte după care ea priveşte cu ochiul eternităţii la actele care se succed înaintea sa. Se surpă, cum s-ar zice cu o imagine poetică, turnul de ivoriu după înălţimea căruia „conştiinţa" priveşte la înfăţişarea lumii ca la un spectacol care n-o atinge.

Dar cu surparea acestui turn de ivoriu, cine nu înţelege că se dă şi filosofiei lui Kant o mare lovitură? Cu acest turn se prăbuşeşte şi posibilitatea unei „conştiinţe în genere", aşa cum o înfăţişează Kant pe creatoarea ştiinţei.

Conştiinţa, contopită la un loc cu actele sale, devine acum o problemă care împinge pe filosofii contemporani să caute o soluţie dincolo de filosofia lui Kant. Formele şi funcţiunile *a priori* ale conştiinţei, acelea care constituie, după Kant, fundamentul ştiinţei, nemaiputându-se deduce din ideea unei „conştiinţe în genere", trebuie acum să fie căutate şi găsite în multiplicitatea actelor reale

de conştiinţă. Trebuie studiate acestea din urmă, şi din ele, apoi, extrase prin inducţie aceea ce condiţionează elaborarea adevărurilor ştiinţifice! Iată dar ştiinţa condiţionată nu de o conştiinţă care priveşte prin ochiul eternităţii, ci condiţionată de actele sufletului omenesc; acte care se desfăşură după vârstă, după rasă, după cultură şi în mediul întregii naturi.

Aceasta este concluzia logică care urmează din definiţia cea nouă dată conştiinţei.

Căruia dintre filosofii contemporani i se cuvine meritul de a fi dat noua definiţie a conştiinţei, şi prin aceasta de a fi determinat noua direcţie în găsirea unei soluţii la problema ştiinţei, este aproape cu neputinţă de spus. Definiţia cea nouă s-a format încetul cu încetul prin colaborarea a o mulţime de psihologi. În prima linie ea se datorează, poate, lui Herbart, lui W. James şi lui W. Wundt. Dar, pe lângă aceştia, sunt mulţi alţii care au afirmat-o. Noua definiţie este în atmosfera nouăi psihologii. Ea concentrează în sine programul celor ce voiesc să facă din psihologie o ştiinţă exactă. Ea se regăseşte chiar şi la câţiva filosofi dinainte de Kant, cum, spre pildă, la Leibniz. Dar la aceşti filosofi definiţia conştiinţei ca o totalitate a actelor conştiente nu era de mare folos, fiindcă lipsea din înţelegerea ei tocmai acea activitate în crearea ştiinţei pe care a descoperit-o Kant. Numai după ce a trecut înţelegerea conştiinţei prin lumina filosofiei acestuia, numai de atunci noua ei definiţie putea produce consecinţele pe care le-a produs în timpul nostru.

Valoarea ştiinţei ajunse astfel să fie socotită

relativă, tocmai din cauza întinderii cuceririi ştiinţifice în domeniul faptelor sufleteşti. Cu cât ştiinţa deveni mai cuprinzătoare, cu atât ea deveni şi mai modestă. Cu cât era mai unilaterală, cu atât era mai pretenţioasă.

6. – Ştiinţa are o valoare relativă. Ea depinde de condiţiile conştiinţei omeneşti, iar conştiinţa omenească depinde şi ea de condiţiile vieţii organice. Viaţa organică este supusă transformării, prin urmare şi ştiinţa este într-o transformare continuă. Aceea ce este astăzi socotit ca adevăr, mâine poate fi socotit ca eroare… Atunci? Am revenit la filosofia vechilor sofişti? Omul este dar măsura cunoaşterii adevărului? Fiecare îşi are adevărul care se potriveşte pe măsura capului său?!

Aceasta să fie soluţia la care se opreşte filosofia contemporană întru ce priveşte problema ştiinţei? Atunci să recunoaştem că nu suntem în progres faţă de vechii sofişti.

Aşa ar trebui să recunoaştem, negreşit, dacă psihologia, care a adus noua definiţie a conştiinţei, din care rezultă, cum am văzut, rolul relativităţii ştiinţei, n-ar fi adus totodată şi pătrunderea mai adâncă în viaţa conştiinţei, în urma căreia să se vadă că relativitatea ştiinţei nu este unul şi acelaşi lucru cu lipsa oricărui criteriu în stabilirea adevărului.

Sofiştii pretindeau că omul este măsura ştiinţei, dar pe om îl înţelegeau ca având o conştiinţă schimbătoare după impresia momentului. Psihologia cea nouă, acreditând

ideea că omul este măsura ştiinţei, înţelege pe om ca având o conştiinţă care se dezvoltă şi se transformă după legi constante. Aci este marea deosebire dintre sofişti şi filosofii timpului nostru. Măsura adevărului care stă în om, după sofişti, era o măsură schimbătoare, adică arbitrară, pe când noua măsură a adevărului, pe care şi filosofii contemporani o pun tot în om, este o măsură care se constituie nu în mod arbitrar, ci după anumite legi. Psihologia cea nouă, dimpreună cu o mai exactă definiţie a conştiinţei, a demonstrat că toate câte se petrec în conştiinţă nu vin la întâmplare, ci după legi constante, întocmai ca şi fenomenele care se petrec în natură. Astfel că definiţia conştiinţei trebuie formulată astfel: conştiinţa este suma faptelor conştiente, dar faptele conştiente sunt fapte care se pot studia prin metodele ştiinţelor exacte şi se pot pune în aceeaşi ordine de regularitate cu celelalte fenomene ale naturii. Psihologia cea nouă se bazează pe postulatul determinismului, întocmai ca şi celelalte ştiinţe naturale exacte.

Prin urmare, a fi ceva în dependenţă de condiţiile, conştiinţei omeneşti nu înseamnă a fi lăsat pe seama întâmplării, ci înseamnă a fi în dependenţă de condiţii care se pot studia şi cunoaşte în mod exact. Transformările prin care trece conştiinţa, întrucât ele sunt regulate şi prevăzute, nu împiedică întru nimic cunoaşterea ştiinţei obiective condiţionată de conştiinţă, întocmai cum nici învârtirea pământului împrejurul soarelui nu împiedică să se cunoască regularitatea învârtirii lunii în jurul pământului.

Cu privire la relativitatea ştiinţei, vom conchide, aşadar, astfel. Filosofia contemporană, socotind ştiinţa ca fiind condiţionată de conştiinţa omenească, nu socoteşte prin aceasta că ştiinţa este expusă la variaţiuni întâmplătoare, ci sofcoteşte numai că ştiinţa atârnă de transformările conştiinţei omeneşti. Cum aceste transformări nu se produc în chip arbitrar, ci ele urmează legea constantă a dezvoltării organice, aşa şi ştiinţa nu se schimbă în chip arbitrar, de azi pe mâine, ci urmează regulat legea de dezvoltare a conştiinţei – întocmai cum luna cu diferitele ei faze urmează legea rotaţiunii pământului.

Relativitatea ştiinţei din filosofia contemporană nu este arbitrarietatea ştiinţei din filosofia sofistă. Nimeni nu este stăpân pe criteriul adevărului, fiindcă nimeni nu este stăpân pe legea după care se dezvoltă conştiinţa omenească. Un spirit care ar putea să întrezărească legea în care se integrează toate transformările conştiinţei, ar putea în acelaşi timp să întrezărească şi structura definitivă a ştiinţei; dar un asemenea spirit nu este dat omului să-l aibă decât ca ideal. Un asemenea ideal se şi postulează de metafizica monistă.

Această deosebire odată stabilită, ideea relativităţii ştiinţei pierde din ea toate elementele care o făceau nesimpatică omului iubitor de adevăr.

Relativitatea ştiinţei nu mai înseamnă nimicirea încrederii în ştiinţă, ci înseamnă o înţelegere mai adâncă a ştiinţei şi, mai ales, înseamnă umanizarea pentru totdeauna a ştiinţei.

Înainte vreme, pe când nu se vorbea de

relativitatea ştiinţei, încrederea în ştiinţă era, la prima vedere, foarte solidă, dar numai la prima vedere. În realitate, încrederea părea solidă atunci, fiindcă ea se baza pe o credinţă neştiinţifică, de felul credinţei pe care se fundează la sălbatici închinarea la idoli.

Astăzi, ştiinţa, recunoscându-se cu o valoare relativă, renunţă la baza antiştiinţifică de până aci şi stă pe propriile sale fundamente. Edificiul său este logic de sus până jos, şi prin aceasta şi înţelegerea sa este mai profundă.

Înainte vreme, apoi, ştiinţa avea caracterul unei constrângeri pe care natura externă o impunea minţii omului. Adevărurile ştiinţei erau socotite ca nişte raze de lumină care veneau de la o lume străină omului şi pe care acesta trebuia să le primească în mod pasiv. Aşa este lumea, aşa trebuie să fie şi restrângerea pe care o dă ştiinţa prin oglinda minţii!

Astăzi ştiinţa are caracterul unei constrângeri pe care omul şi-o impune lui însuşi. Ştiinţa se produce şi se transformă după legile conştiinţei omeneşti.

Ştiinţa, tocmai fiindcă este relativă, constituie titlul cel mai înalt de glorie pentru sufletul omenesc.

PARTEA II

CONŞTIINŢA TRANSCENDENTALĂ CRITICA FILOSOFIEI KANTIENE

CAPITOLUL I Kant şi continuatorii săi

1. – Exagerări încurajate de filosofia lui Kant. 2. – Insuficienţa filosofiei lui Kant. 3. – Afirmaţiuni nelămurite şi discordante în teoria fundamentală a apercepţiei. 4. – Conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală. 5. – Pragmatismul şi raţionalismul intransigent. 6. – Biologismul. Johannes Müller. Richard Avenarius. Ernst Mach. 7. – Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson. 8. – Romantismul. Hegel. 9. – Teoria sociologică. Émile Durkheim.

1. – Omul capabil de atenţie şi de reflexiune poate utiliza abstracţia, şi cu aceasta poate avea ştiinţa. La obârşia ştiinţei stă fapta sufletului.

Acesta este marele adevăr de la care începe filosofia contemporană.

Dar acest mare adevăr trebuie bine ţărmurit, căci două exagerări pot fi legate de dânsul. Prima exagerare este aceea de care s-au făcut vinovaţi urmaşii romantici ai lui Kant, şi care astăzi se continuă în filosofia de *„mind-cure”* a pragmatiştilor americani. Aceştia îşi zic: dacă ştiinţa este izvorâtă din fapta sufletului, atunci orişice afirmaţiune individuală poate fi, prin voinţă, prefăcută în ştiinţă. Adevărul ştiinţific nu ar fi altceva decât o fabulă convenţională. A doua exagerare, tot aşa de periculoasă şi care este împărtăşită de fanaticii adoratori ai ştiinţei, duce la părerea contrară. După aceştia, care în mare parte îşi zic raţionalişti, fondul real al sufletului omenesc stă în ştiinţă. Tot ce este în adâncul

sufletului se dezvăluieşte în logica ştiinţifică. Adevărul ar fi, după aceştia, activitatea tip, în care se exprimă toată plămădirea omenească.

Amândouă aceste exagerări sunt deopotrivă de stricăcioase, fiindcă ele falsifică adevărul fundamental de la care pleacă filosofia contemporană. Amândouă sunt, în special, falsificări aduse direct filosofiei lui Kant.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut că aceste exagerări sunt, în bună parte, datorite tocmai filosofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare dintre ele două.

În filosofia lui Kant se revarsă două curente filosofice deosebite. Unul este curentul filosofiei asociaţioniste engleze, reprezentată prin Locke, Berkeley şi Hume; şi altul, curentul filosofiei raţionaliste, reprezentat prin Descartes, Spinoza şi Leibniz. Kant încearcă o sinteză a acestor două curente şi reuşeşte să dea această sinteză pe baza ştiinţelor exacte din timpul său, şi anume, pe baza matematicei şi a mecanicei. Dar oricât de reuşită este această sinteză, cele două curente totuşi se pot distinge şi separa. Exagerările, de care vorbeam mai sus, sunt produse prin separarea din nou a acestor două curente.

În adevăr, care este fondul filosofic al primei exageraţii? Nu altul decât că adevărul ştiinţific rezultă din asocierile stărilor noastre sufleteşti. Adevărul este o convenţie, adică o obişnuinţă sufletească supusă modificărilor. Teoriile acestea le găsim subînţelese în filosofia asociaţionistă engleză din secolul [al] XVII [-lea] şi [al] XVIII [-lea]. După Locke şi Berkeley, realitatea lumii

consistă în reprezentările conştiinţei. Iar Hume explică legea cauzalităţii, adică legătura dintre cauză şi efect, prin deprinderea pe care o capătă mintea omenească de a-şi asocia anumite reprezentări într-o anumită ordine de succesiuni. Exagerarea, de care vorbeam mai sus, nu adaugă, aşadar, la aceste afirmaţii nimic important, ci ea se mărgineşte numai să le întărească prin perspectiva kantiană. Aci şi începe originalitatea ei. Pentru filosofia asociaţioniştilor englezi, reprezentările sunt subiective, dar ele se grupează în ordinea pe care o cere oglindirea experienţei reale sau puterea dumnezeirii, după cum credea episcopul Berkeley; pe când pentru romanticii, care vin după Kant, şi pentru pragmatiştii americani, reprezentările, pe lângă că sunt subiective, dar ele nici ţinute nu sunt să oglindească realitatea, căci, potrivit filosofiei lui Kant, ele sunt grupate după formele *a priori* ale conştiinţei! Adevărul apare astfel ca fiind cu desăvârşire independent de realitatea unei lumi externe. Prin urmare, tocmai cu ajutorul perspectivei kantiene se ajunge la această primă exagerare.

Acelaşi caz şi cu exagerarea de a doua. Vechiul curent raţionalist dădea o importanţă destul de mare logicei ştiinţifice, adică argumentării raţionale, dar această importanţă se exagerează încă şi mai mult din momentul ce logica minţii nu mai este o îndrumare pentru o oglindire a realităţii, ci este creatoarea realităţii însăşi. Şi la aceasta se ajunge iarăşi prin perspectiva kantiană. Formele *a priori* ale lui Kant

sunt deduse din sistematizarea ştiinţelor exacte, în special din matematică şi mecanică; cum aceste forme *a priori* sunt necesare pentru constituirea obiectelor conştiinţei, prin ele, indirect, şi sistematizarea ştiinţifică ajunge să se identifice cu legile cele mai elementare ale intuiţiei simţurilor. Logica ştiinţifică pătrunde, aşadar, până în adâncul funcţiunilor sufleteşti. Nu este aceasta cea mai puternică încurajare ce se putea da exagerării susţinute de fanaticii ştiinţei?

Sinteza pe care a dat-o Kant celor două curente filosofice dinaintea sa avea, în gândul lui, scopul de a împiedica aceste curente să mai rămână de sine stătătoare şi să mai producă exagerări în felul celor arătate mai sus. Exagerările însă s-au produs, cu toată sinteza dată de Kant. Şi s-au produs chiar la un scurt interval după apariţia filosofiei acestuia. Criticismul, cum îşi numea Kant filosofia sa, n-a împiedicat nici panpsihologismul, nici panlogismul; adică nici exageraţia romanticilor şi a pragmatiştilor, nici exageraţia raţionaliştilor. Ceva mai mult: asemenea exageraţii nu sunt manifestaţii trecătoare în filosofia timpului nostru, ci sunt manifestaţii care aproape dau tonul şi îşi împart între ele pe cugetătorii care se ocupă cu cercetările filosofice.

2. – Sinteza dată de Kant nu şi-a atins, prin urmare, scopul. Asociaţionismul unui David Hume şi raţionalismul unui Leibniz continuă şi astăzi, cu deosebire numai că unul şi altul au astăzi o tendinţă mai exagerată de cum o aveau înainte de

Kant.

Care este cauza acestei neizbânde? Sunt mai multe răspunsuri ia această întrebare, care pune în discuţie însemnătatea istorică a filosofi ei kantiene.

Un răspuns este al neokantienilor. Aceştia presupun că adevărata cauză a neizbândei constatate stă în neînţelegerea lui Kant. Filosofia acestuia, nu este încă bine studiată şi, în consecinţă, nu este bine înţeleasă. În contra tuturor exagerărilor de felul celor arătate mai sus, neokantienii au un singur cuvânt: să revenim la Kant! Să-l studiem şi să-l înţelegem mai bine pe Kant!

Negreşit, în acest răspuns se cuprinde o bunăt parte de adevăr. Multe din exagerările filosöfiei de astăzi izvorăsc din o greşită înţelegere a filosofiei lui Kant. Dar răspunsul acesta, cu cât se stăruie mai îndelung asupra lui, cu atât el devine mai slab. Lozinca „să revenim la Kantu durează de o jumătate de secol. Acestei lozince s-au supus cugetători de mâna întâi, cum au fost Otto Liebmann, Fr. A. Lange, Hermann Cohen, Alois Riehl şi alţii, care au întreprins o cercetară aprofundată a filosofiei lui Kant şi care au şi publicat asupra acestei filosofii scrieri de mare valoare.[623] Când, în sfârşit, are să fie Kant

623 O. Liebmann, Kant und die Epigonen (1865) ; Zur Analysis der Wirklichkeit (2. A.ufl., 1880) ; Geist der Transcendentalphilosophie (Gedanken und Thatsachen), (1901) ; Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus (1866) ; H. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften und ihrem Verhältri iss zum

îndeajuns de cunoscut? Lozinca începe să obosească. Cincizeci de ani de studiere a lui Kant este o perioadă apreciabilă. Dacă şi după această perioadă constatăm că vechile curente tot mai subzistă, şi încă în deviaţiile lor exagerate, atunci trebuie să ne zicem că adevărata cauză nu poate sta în necunoaşterea filosofiei lui Kant, ci trebuie să stea în ceva mai adânc; trebuie să stea în insuficienţa acestei filosofii însăşi.

Aşa şi este adevărul.

Sinteza dată de Kant nu înlătură în mod definitiv divergenţele dintre filosofia asociaţionistă engleză şi filosofia raţionalistă, ci numai le acoperă prin introducerea unei noi perspective în filosofie. Perspectiva aceasta nouă – revoluţia cea copernicianã, cum îi zicea Kant – este aşa de originală, şi este aşa de genială în acelaşi timp, că ea face să se uite multe din problemele ridicate de vechea filosofie; ba încă face să se creadă că aceste probleme au dispărut dintr-odată, dar rezolvarea lor deplină ea încă nu o aduce. Perspectiva cea nouă – a unei conştiinţe creatoare de realitate în locul unei conştiinţe-oglindă a realităţii – este, netăgăduit, marea, operă care va rămâne pe veci legată de numele lui Kant şi care va constitui încă multă vreme fermentul de activare al cercetărilor filosofice. Pe lângă această nouă perspectivă, sistemul filosofic al lui Kant cuprinde însă şi alte elemente. Ca un nou

---

kritischen Idealismus (1873) ; Kant*s Theorie der Erfahrung (1871) ; A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft (1876 – 88).

Copernic, Kant schimbă cu desăvârşire centrul din care se priveşte lumea şi, se înţelege, cunoştinţa; totuşi el păstrează, în noua sa perspectivă, datele pe care se fundează oamenii de ştiinţă ai timpului său, Isaac Newton în primul rând. Perspectiva cea nouă pune aceste date într-o altă lumină, negreşit, dar fără ca să altereze fondul acestora. Aci trebuie căutată insuficienţa filosofiei kantiene. În noua perspectivă sunt alăturate afirmaţiuni ştiinţifice care se contrazic şi care vin din origini diferite. Lumina cea nouă a creat în mod artificial raporturi, din care apoi s-a legat un sistem; şi sistemul a fost spre paguba adevărului. Kant, fascinat de uşurinţa cu care apriorismul ridică un sistem filosofic, a fost puţin pretenţios în cercetarea materialului din care se clădea acest sistem; el a neglijat în special să se întrebe dacă elementele acestui material vin din aceeaşi origine şi pot să stea totdeauna împreună. Cu un cuvânt, în clădirea edificiului său filosofic, Kant a dat prea multă atenţie cimentului, adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, şi prea puţină atenţie elementelor materialului, adică datelor ştiinţifice care aveau să fie consolidate în edificiu.

i – Contradicţia dintre elementele consolidate în sistemul kantian o găsim chiar la baza sistemului, şi anume, în teoria centrală a unităţii ştiinţifice de apercepţie. Împrejurul acestei teorii se grupează toate elementele filosofiei lui Kant, şi tocmai aci se găsesc afirmaţiuni nelămurite şi discordante.

Iată mai întâi ce înţelege Kant prin unitatea

sintetică de apercepţie.

e Fiecare din gândurile noastre, zice el, este însoţit de conştiinţa *eului* nostru. A gândi la ceva înseamnă a gândi *eu* la ceva; căci gândul pe care nu-l leg de conştiinţa *eului* meu nu este un gând al meu, prin urmare este pentru mine ca inexistent. Acest *eu* de unde vine? Din impresiunile simţurilor? nu; el trebuie să vină de altundeva. El vine dintr-un act de spontaneitate sufletească, din conştiinţa de sine a fiecăruia; el este apercepţia pură. Conştiinţa eului, însoţind însă gândurile mele, pune între aceste gânduri o unitate. Această unitate nu vine din impresiunile date de simţuri, ci din actul apercepţie!; ea este o unitate *apriorică*. În acelaşi timp, această unitate, nefiind cuprinsă în datele simţurilor, nu se poate găsi prin analiza acestora, ci ea este un ceva adăugat de conştiinţă; prin urmare, această unitate este sintetică. Deci în faptul că eu gândesc la ceva, bunăoară la imaginea unei case văzută ieri, mintea mea nu oglindeşte pur şi simplu impresiunile venite prin simţuri, ci ea adaugă şi ceva de la dânsa, şi anume: conştiinţa că gândul la casă este gândul meu la casă, adică adaugă conştiinţa că imaginea casei este legată de eul meu. Prin aceasta mintea mea dă imagine! în chestiune o unitate sintetică care îi asigură existenţa ei pentru mine. Dacă imaginea văzută ieri n-ar fi în legătură cu conştiinţa eului meu, atunci ea s-ar pierde din conştiinţă. Graţie însă eului, care rămâne *identic* cu sine însuşi, impresiunile date de simţuri se leagă între ele şi formează o imagine unitară, un *obiect*, care apoi rămâne în conştiinţă. Fără

această unitate dată de eu, unitate care izvorăşte din spontaneitatea minţii, impresiunile dobândite prin simţuri nu s-ar aduna nicăieri în conştiinţă, ele s-ar risipi fără a lăsa vreo urmă. Noi n-am putea avea nicio cunoştinţă despre obiecte, dacă n-am avea unitatea sintetică dată de apercepţie.

Cu alte cuvinte, raţionamentul lui Kant este acesta: simţurile pot să dea omului impresiuni de la obiectele din afară sau de la stările sale lăuntrice, dar aceste ifnpresiuni nu pot să formeze obiecte pentru conştiinţă pe cât timp nu se pune o legătură între aceste impresiuni şi unitatea sintetică a eului. Conştiinţa eului mijloceşte unificarea impresiunilor venite prin simţuri. Conştiinţa eului însă nu vine din afară, ci iese dintr-un act intern şi spontan: din unitatea sintetică de apercepţie. Deci în imaginea fiecărui obiect al conştiinţei omeneşti trebuie deosebite două părţi: o parte datorită simţurilor, adică materialul sensibilităţii, şi o parte datorită unităţii sintetice a apercepţiei, adică organizarea formală a acestui material. Amândouă aceste părţi trebuie puse împreună pentru a avea un obiect al conştiinţei, căci una fără alta nu duce la nimic. Impresiuni senzoriale fără unitatea apercepţiei sunt inexistente pentru conştiinţă; şi tot aşa sunt şi legăturile apriorice ieşite din unitatea apercepţiei, dacă sunt lipsite de materialul asupra căruia ele trebuie să se aplice.

Aceasta este teoria centrală, redată în mod pe cât se poate cu însăşi cuvintele lui Kant[624].

---

624 Kritik der reinen Vernunft. Die Deduktion der reinen

Să vedem acum validitatea ei.

Legătura dintre impresiunile simţurilor, aşadar, nu vine prin simţuri, ci vine din organizarea minţei, care are funcţiunea de a subsuma produsul simţurilor la o unitate sintetică de apercepţie. Aceea ce vine prin simţuri este constituit din elemente care nu aderează unul la altul – este ca o pulbere de nisip care ar putea oricând să se împrăştie la bătaia vântului; pe câtă vreme, aceea ce aduce puterea de aderare între aceste elemente – cimentul care leagă pulberea de nisip –, acesta vine din unitatea apercepţiei, adică din conştiinţa de sine a omului. Dacă n-ar fi această conştiinţă de sine (*Selbstbewusstsein*), n-ar fi conştiinţa obiectelor, căci impresiunile venite prin simţuri s-ar risipi aşa precum au venit, fără a intra în legătură unele cu altele, prin urmare, fără a forma obiecte unitare şi persistente în memorie. Natura conştiinţei omeneşti aduce, din partea sa, forma în care se organizează impresiunile simţurilor, iar acestea din urmă aduc numai materia, care trebuie prelucrată oarecum pentru a avea obiectele din conştiinţă.

Ca frumuseţe arhitectonică nu este nimic de zis; sistemul este bine legat. Să vedem însă valoarea materialului şi mai ales originea acestuia.

Deoparte sunt impresiunile venite prin simţuri; de cealaltă parte, stă unitatea sintetică a apercepţiei. Cele dintâj n-au puterea de a se lega laolaltă între dânsele; cea de a doua este puterea însăşi de a lega, dar fără rezultat practic cât timp

---

Verstandesbegriffe, zweiter Abschnitt, § 15 şi urm.

nu este un material asupra căruia să se aplice.

Prima întrebare care se pune acum, după ce ştim acestea, este: cum să înţelegem cooperarea între impresiunile simţurilor şi unitatea apercepţiei? Cum vin formele apercepţiei ca să prelucreze materialul simţurilor? De o simplă suprapunere a lor nu poate fi vorba. Formele apercepţiei pătrund şi plămădesc după regula lor impresiunile simţurilor. Cum se petrece însă o asemenea operaţie?

Kant a bănuit această întrebare şi iată ce răspunde. Înainte de a intra în unitatea apercepţiei pure, impresiunile simţurilor suferă diferite alte organizări în conştiinţa empirică. Ele sunt adunate laolaltă prin funcţiunea de aprehensiune a memoriei şi mai ales prin funcţiunea imaginaţiei. Aşa că între datele simţurilor există, prin urmare anterior, o afinitate, care le face să se împreune. Deosebirea între această afinitate şi legătura care se produce prin unitatea de apercepţie este însă aceasta: afinitatea anterioară dă numai sinteze empirice, adică trecătoare, pe când unitatea apercepţiei dă sinteze *apriorice*; cele dintâi sinteze le aflăm în conştiinţa empirică (şi de ele se ocupă ştiinţa psihologiei), pe când sintezele *apriorice* formează elementele judecăţilor ştiinţifice şi constituie adevărurile universale şi necesare.

Răspunsul lui Kant nu rezolvă însă întrebarea de mai sus, ci numai îi schimbă acesteia termenii. După răspunsul lui Kant, rămâne din nou întrebarea: cum să înţelegem cooperarea dintre sintezele apriorice ale apercepţiei pure şi sintezele

trecătoare ale conştiinţei psihologice? Prin ce se mijloceşte trecerea de la unele la altele?

Această întrebare, care rămâne deschisă în filosofia lui Kant, ne îndreaptă atenţia spre o problemă încă şi mai gravă, şi anume: spre problema unităţii de apercepţie însăşi. Care sunt caracterele acestei unităţi de apercepţie şi pe ce se bazează Kant ca să le afirme? Cu această problemă atingem miezul filosofiei kantiene şi, după părerea noastră, aci găsim şi originea insuficienţei acestei filosofii.

Pentru a deosebi între unitatea sintetică de apercepţie şi între asocierile trecătoare, care se stabilesc la impresiunile venite prin simţuri, Kant nu are decât un singur argument rezimat de fapte, şi acesta este: *identitatea conştiinţei eului*, adică identitatea conştiinţei de sine. Acest fapt, afirmă Kant, nu se poate explica ca produs al simţurilor; dimpotrivă, el vine ca un ce opus vâri abilităţii simţurilor, prin urmare el este datorit actului de spontaneitate al conştiinţei noastre proprii. Aci este afirmaţia fundamentală a întregului sistem. Cine acordă afirmarea că din spontaneitatea conştiinţei iese identitatea eului, este înclinat să acorde şi restul teoriilor kantiene. De la identitatea eului se trece pe nesimţite la identitatea numerică a momentelor din succesiunea faptelor de conştiinţă; de la identitatea numerică din succesiunea faptelor de conştiinţă, la noţiunea de condiţie necesară a oricărei experienţe; de la noţiunea de condiţie necesară a oricărei experienţe, la noţiunea de regulă absolută; de la noţiunea de regulă absolută,

la noţiunea de lege; aşa că de la identitatea eului se ajunge treptat la afirmarea legii după care se organizează în sinteze necesare şi universale conţinutul conştiinţei. Identitatea eului atrage după sine postularea determinismului ştiinţific ca o condiţie necesară pentru întreaga experienţă. Cu aceasta este acordată însă şi întreaga teorie a apriorismului kantian. Din identitatea eului sau a conştiinţei de sine decurg funcţiunile conştiinţei în genere. O conştiinţă care nu ar avea intuiţii şi idei apriorice nu ar putea să aibă nici identitatea ei cu sine însăşi; deci, între funcţiunile conştiinţei trebuie să fie şi funcţiuni de natură *a priori*, care, legându-se cu conştiinţa identităţii de sine, leagă, în acelaşi timp, şi datele experienţei în sinteze universale şi necesare.

Toate se înşiră astfel în chip logic, dacă se acordă identitatea eului sau a conştiinţei de sine ca un fapt care nu rezultă şi nu poate să rezulte din simpla împreunare empirică a impresiunilor venite prin simţuri. Dacă în conştiinţa noastră există o asemenea identitate a eului şi dacă această identitate condiţionează experienţa noastră întreagă, atunci concluzia lui Kant este legitimă: neputând să ne explicăm iden-Dar există oare o identitate tocmai aşa cum o concepe Kant? Căci, să ne înţelegem: identitatea postulată de Kant nu este asemănarea empirică, ci este identitatea matematică sau identitatea numerică, cum îi zice el. Asemănarea empirică nu poate fi înlocuită prin reguli şi legi, şi Kant tocmai aceasta o cere. Identitatea postulată de el este un raport matematic care poate fi înlocuit printr-o lege;

este, cu un cuvânt, o perfectă funcţiune matematică. Astfel fiind, întrebarea de mai sus se pune mai explicit în termenii următori: ce îndreptăţeşte pe Kant să afirme că identitatea pe care o constatăm noi, oamenii, în conştiinţa noastră subiectivă este una şi aceeaşi cu identitatea numerică sau abstractă pe care o postulează ştiinţa matematicei? Pentru care cuvânt identitatea, care izvorăşte din spontaneitatea conştiinţei noastre, pierde cu desăvârşire caracterele ei de fapt psihologic şi se transformă într-un fapt cu caractere transcendentale, de logică pură?

titatea aceasta ca venită prin simţuri, trebuie să ne-o explicăm prin funcţiunile *a priori* ale conştiinţei. /

Pentru Kant este de la sine înţeles că identitatea eului, identitate care poate fi constatată prin introspecţia subiectivă, este una şi aceeaşi cu identitatea numerică pe care o postulează matematica. Acest salt, de la identitatea psihologică la identitatea matematică, nu este însă prin nimic îndreptăţit. Un filosof contemporan ar putea să-i aducă multe obiecţiuni. În primul rând, contra acestui salt sunt adevărurile psihologiei experimentale, care contrazic în modul cel mai categoric existenţa unei atari identităţi în conştiinţa omenească. Identitatea din succesiunea stărilor de conştiinţă, pe care o constatăm noi, oamenii, prin introspecţie, este, după psihologia de astăzi, de aceeaşi natură cu identitatea actelor noastre fiziologice. Conştiinţa unui om pare a rămâne

identică cu ea însăşi în decursul timpului, întocmai cum şi corpul omenesc pare a, rămâne identic cu el însuşi în decursul timpului; în realitate însă conştiinţa şi corpul nu rămân identice cu ele însăşi, ci se modifică continuu şi adeseori se modifică în mod radical. Kant a luat o identitate relativă drept o identitate absolută, şi prin aceasta şi-a salvat sistemul său filosofic.

Dacă identitatea conştiinţei, constatată prin introspecţie, nu este una şi aceeaşi cu identitatea postulată de matematică, şi aceasta este părerea tuturor oamenilor de ştiinţă de astăzi, atunci insuficienţa filosofiei kantiene devine clară pentru oricine. Atunci deosebirea dintre funcţiunile apercepţiei pure şi funcţiunile simţurilor, deosebire pe care Kant punea un aşa de mare temei, nu se mai poate susţine. Teoria apercepţiei pure şi teoria unităţilor sintetice apriorice pierd principalul lor sprijin, care consistă tocmai în faptul identităţii eului. Este această din urmă identitate o identitate relativă, adică empirică, întocmai ca şi aparenta identitate a corpului, atunci nu mai este nicio raţiune ca să se dea apercepţiei un rol aparte în organizarea stărilor de conştiinţă. Atunci organizarea impresiunilor venite prin simţuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcţiuni de unitate sintetică *a priori*, ci se realizează prin mijlocirea obişnuitelor funcţiuni sufleteşti care îşi au rădăcinile lor întinse până în viaţa organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă şi unitatea conştiinţei. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identităţii numerice a eului, se zdruncină şi teoria unităţii

sintetice *a priori*, teoria centrală a întregului sistem kantian.

Este o altă întrebare aceea de a şti dacă identitatea eului, şi aşa cum rămâne, adică lipsită de caracterele pe care i le presupune Kant, este încă o bază suficientă pentru a susţine o filosofie idealistă! Această întrebare nu este rezolvată prin critica adusă filosofiei lui Kant. La ea se poate răspunde afirmativ, precum vom vedea mai pe larg în paginile următoare[625]. Dar filosofia idealistă care s-ar putea susţine pe baza identităţii psihologice a eului nu este filosofia lui Kant. Originalitatea acestuia stă tocmai în depărtarea sa de orişice contingenţă psihologică, pentru a se menţine exclusiv pe culmile apriorismului transcendental. Idealismul lui Kant este un idealism transcendental, şi nu psihologic.

Acum am ajuns să vedem în ce stă discordanţa principală de la baza filosofiei lui Kant, discordanţă despre care vorbeam mai sus. În teoria apercepţiei, teoria centrală a întregului sistem kantian, sunt împreunate două elemente de origine cu totul deosebită. Kant atribuie apercepţiei, de o parte, spontaneitatea, adică face din apercepţie o funcţiune organică, şi, de altă parte, atribuie aceleiaşi apercepţii identitatea numerică, care este un postulat al matematicei. Unitatea apercepţiei se defineşte astfel prin două momente care se contrazic: ea este în acelaşi timp o unitate organică reală, şi este şi o unitate abstractă, matematică; este unitatea conştiinţei

625 A se vedea Partea [a] IlI-a, [p. 468 şi urm.].

individuale, şi în acelaşi timp este şi unitatea ideală a unei conştiinţe în genere, aşa precum îşi postula bunăoară Newton conştiinţa divină, care avea să fundeze sistemul mecanicei sale universale. Când este să explice cooperarea apriorismului la organizarea impresiunilor venite prin simţuri, atunci filosofia kantiană recurge la înrudirea care există între unitatea apercepţiei şi celelalte feluri de unităţi, pe care le pregăteşte spontaneitatea psihologică, funcţiunea imaginaţiei în primul rând – şi, în cazul acesta, apercepţia este înăuntrul conştiinţei reale, individuale –, iar când este să explice natura obiectivă a apriorismului, adică faptul că regulile deduse din unitatea apercepţiei sunt singurele reguli posibile ale experienţei omeneşti, atunci filosofia lui Kant recurge la identitatea numerică abstractă – şi, în cazul acesta, apercepţia se ridică deasupra realităţii individuale, pentru a se confunda cu postulatele matematicii însăşi. Prin urmare, în unitatea apercepţiei sunt de fapt două unităţi: şi o unitate a conştiinţei individuale, care se bazează pe identitatea presupusă a eului psihologic, şi o unitate a postulatelor logicei abstracte, care se bazează pe identitatea numerică a unei conştiinţe supraindividuale, adică a unei conştiinţe în genere (*Bewusstsein überhaupt*). Amândouă aceste unităţi, venite fiecare din origini deosebite şi având sprijinul unor sistematizări ştiinţifice deosebite, sunt cimentate la un loc de către Kant prin ajutorul perspectivei celei noi, pe care o produce geniala descoperire a conştiinţei creatoare de realitate. Noua perspectivă impune

apropierea celor două unităţi; dar numai apropierea. Contopirea nu. De aceea şi Kant nu se decide să dea o întâietate nici uneia dintre ele, ci le lasă pe amândouă să coexiste paralel. Funcţiunea apercepţiei, la dânsul, este aci o funcţiune psihologică, aci o funcţiune curat logică; este şi în conţinutul conştiinţei individuale, şi este şi în forma care se ridică peste conţinutul conştiinţei individuale, este subiectivă, şi este şi obiectivă, în acelaşi timp. Acesta este chiar motivul pentru care Kant botează filosofia sa cu numele de criticism. El a voit să indice prin acest nume că idealismul său este imanent conştiinţei individuale omeneşti, şi totuşi este şi dincolo de conştiinţa individuală omenească; că este un idealism limită între două feluri de conştiinţe.

După ce ne-am lămurit discordanţa fundamentală din filosofia lui Kant, ne este acum uşor să înţelegem pentru ce această filosofie a dat naştere la curente filosofice opuse, şi chiar la curente exagerat de opuse. În felul constituirii ei stă cauza curentelor opuse. De îndată ce adeptul acestei filosofii nu mai ţine cumpăna dreaptă între unitatea psihologică a conştiinţei individuale şi unitatea logică a conştiinţei în genere, din momentul acesta se produce o înclinare, fie spre asociaţionismul psihologic al filosofiei lui Locke, Berkeley şi Hume, fie spre raţionalismul unui Descartes, Spinoza şi Leibniz. Se pune mai mult preţ pe unitatea psihologică a conştiinţei, atunci se dă dreptate asociaţionişţilor. Se pune, dimpotrivă, mai mult preţ pe unitatea logică a conştiinţei în genere, atunci se dă dreptate

raţionaliştilor. Şi, adăugându-se perspectiva kantianismului, nu numai că se dă dreptate unora sau altora, dar se mai şi exagerează tendinţele pe care le au aceştia în parte. Ideea unei apercepţii spontane şi unificătoare de experienţă este tocmai aceea ce lipseşte asociaţionismului pentru a se transforma în romantism şi pragmatism. Îmbogăţiţi cu această idee, aceştia din urmă îşi pot zice: judecăţile ştiinţei sunt sinteze create din conştiinţa individuală, după interesele interne ale acestei conştiinţe. La baza sintezelor apercepţiei, după cum admitea într-o privinţă şi Kant, stau sintezele imaginaţiei; prin urmare, ştiinţa este convenţională. De altă parte, ideea unei apercepţii care se identifică cu formele sau legile obiective ale experienţei, şi care se găseşte tot în filosofia lui Kant, este tocmai aceea ce lipsea vechiului raţionalism pentru a se transforma într-un panlogism. Potrivit acestei idei, toate asociaţiunile dintre stările noastre de conştiinţă sunt determinate de schematismul aprioric, şi acesta, la rândul său, este regulat ca o operaţiune matematică fiindcă el este bazat pe însăşi identitatea numerică a matematicei!

Filosofia kantiană a încurajat, aşadar, curentele filosofice cele mai contradictorii, fiindcă în sânul său se găseau, precum am spus, elemente contradictorii. Cele două exagerări, arătate mai sus, sunt tipice. gini în care ni se vorbeşte de această deosebire. Totdeauna suntem preveniţi să nu confundăm condiţiile obiective ale experienţei cu cön diţiile ei subiective; să nu înţelegem necesitatea unei forme apriorice ca o necesitate

subiectivă. Căci, bunăoară, zice el într-un loc, „noţiunea cauzei, care exprimă necesitatea unui efect sub o anumită condiţie, ar fi falsă dacă ea ar consista numai într-o oarecare necesitate subiectivă, care, sădită în sufletul nostru, ar face să se lege între ele anumite reprezentări empirice după regula acestei dependenţe. Eu n-aş putea atunci zice că efectul şi cauza sunt unite în obiect (adică obiectiv), ci numai că eu sunt aşa constituit, încât nu le pot gândi pe aceste două altfel decât ca reunite. Aceasta ar fi însă tocmai acea ce doreşte şi scepticul, căci atunci toate cunoştinţele, cu toată valoarea lor obiectivă, nu s-ar referi decât la aparenţe subiective, şi în cazul acesta nu ar lipsi chiar dintre sceptici unii care să mărturisească că simt şi ei în ei asemenea constrângeri subiective. Cum te poţi certa cu cineva asupra existenţei unui lucru care depinde de felul organizării sale subiective?”

Din acest citat se vede lămurit că deosebirea dintre faptul psihologic al evidenţei şi dependenţa logică obiectivă este bine cunoscută lui Kant. Multe alte citate sunt în acelaşi sens. Pretutindeni Kant insistă asupra deosebirii dintre eul subiectiv, conţinut al conştiinţei, şi eul formal, condiţie a experienţei obiective; dintre sintezele empirice ale reprezentărilor şi sintezele *a priori* ale inteligenţei pure; dintre psihologie şi teoria cunoştinţei pure etc. Deosebirea pe care o face pretutindeni Kant nu puqe, cu toate acestea, sistemul său la adăpostul criticei, căci Kant nu se mulţumeşte cu constatarea deosebirii, ci el vrea să unifice cele două laturi deosebite ale problemei; să arate cum

psihologia şi teoria cunoştinţei pure îşi găsesc o unitate în idealismul transcendental. Aceea ce el ţinteşte este tocmai găsirea unei sinteze superioare, care să împace datele psihologiei cu postulatele ştiinţei exacte, în găsirea acestei sinteze însă el n-a izbutit. Idealismul transcendental lasă contradicţia dintre punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere formal logic să subziste mai departe şi nu produce decât unificarea artificială a acestora. În fond, transcendentalismul satisface numai dorinţa de a trece uşor de la un punct de vedere la altul, dar nu constituie o sinteză definitivă, căci deosebirile fundamentale, pe care şi Kant le cunoaşte, rămân şi după el, deşi acoperite în chip meşteşugit. Adevărata sinteză definitivă, urmărită de Kant, ar fi trebuit să îmbrăţişeze problema cunoştinţei în întregime, şi anume, ea trebuia să ne explice cum sunt cu putinţă adevărurile necesare şi universale într-o conştiinţă omenească individuală? Sau, în alte cuvinte, *cum ajunge o conştiinţă individuală*, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, *să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal şi necesar*?

Kant nu-şi pune niciodată această întrebare în întregime, ci totdeauna în mod trunchiat. El se întreabă numai: cum sunt cu putinţă adevărurile necesare şi universale într-o conştiinţă *în genere*, lăsând a se înţelege că trecerea de la o conştiinţă *în genere* la o conştiinţă *individuală* rezultă de la sine. Dar această trecere nu rezultă deloc de la sine. Conştiinţa *în genere* poate fi definită în felurite moduri. Ea poate fi identificată cu

conştiinţa divină, şi atunci cuprinde în definiţia sa elemente ideale şi puţin controlabile. Ea poate fi identificată apoi cu conştiinţa absolut normală omenească, sau cu conştiinţa geniului, dacă geniul este conceput ca exemplarul cel mai desăvârşit al omenirii, şi în cazul acesta în definiţia sa intră aceleaşi elemente care intră în definiţia conştiinţei geniului! Ea mai poate fi identificată cu conştiinţa popoarelor, sau cu aşa-zisa conştiinţă socială, şi atunci în definiţia sa intră aceleaşi elemente care intră în definiţia conştiinţei sociale! în sfârşit, ea mai poate fi identificată cu viaţa în genere, şi atunci în definiţia sa intră aceleaşi elemente ca şi în definiţia vieţii! Care este şi în ce consistă dar conştiinţa *în genere*? Kant nu se rosteşte niciodată lămurit asupra acestei chestiuni. Este probabil însă, judecând după definiţia dată apercepţiei, că el a avut mai mult în vedere conştiinţa geniului, întrucât geniul ar fi definit ca tipul perfect al conştiinţei normale omeneşti. Aşa se explică pentru ce Kant a pus între momentele care caracterizează funcţiunea centrală a conştiinţei în genere funcţiunile apercepţiei: *spontaneitatea* şi *unitatea*; iar ca o funcţiune pregătitoare a apercepţiei a socotit că este funcţiunea *imaginaţiei*. Dacă ar mai fi adăugat Kant, la aceste trei, şi *armonia*, atunci am fi avut aproape complet definiţia care se da, pe timpul său, geniului. Dar, în mod hotărât, identificarea conştiinţei în genere cu conştiinţa geniului n-a făcut-o Kant niciodată; ci el totdeauna s-a ţinut pe culmile transcendentalismului. Prin această rezervă el s-a pus la adăpostul criticilor aduse acelora, după el,

care au identificat conştiinţa în genere cu una dintre conştiinţele enumerate mai sus, [dar] în schimb el a rămas dator un răspuns la întrebarea: în ce consistă conştiinţa în genere? Cum se face trecerea de la conştiinţa în genere – conştiinţa transcendentală – la conştiinţa omenească; fiindcă, în definitiv, interesul nostru este să ştim cum în această din urmă conştiinţă, şi nu în conştiinţa în genere, se elaborează adevărul universal şi necesar! Dacă trecerea de la conştiinţa în genere la conştiinţa individuală este socotită ca neavând nevoie de explicare, atunci, negreşit, răspunsul este dat; dar în cazul acesta, care mai este superioritatea filosofiei kantiene asupra dogmatismului religios, când şi Kant nu face decât să apeleze la vechea credinţă într-o conştiinţă supraomenească? Problema cea mare, problema care datează în filosofia europeană încă de la John Locke, este să se ştie cum conştiinţa individuală omenească ajunge să stabilească adevăruri eterne, şi nu cum conştiinţa supraomenească ajunge la asemenea adevăruri; căci posibilitatea din urmă era admisă de mult. Ţinta pe care o urmăreau filosofii moderni era tocmai suprimarea abisului dintre conştiinţa omenească şi conştiinţa supraomenească – abis care se trecea înainte prin puterea revelaţiei –, era, adică, întronarea conştiinţei omeneşti ca suverană în domeniul cunoştinţei. Kant, prin filosofia sa, a contribuit desigur mult la atingerea acestei ţinte; ne-a apropiat chiar mult de izbândă, dar soluţia lui este totuşi departe de a fi ultimul cu vânt al filosofiei în această direcţie. Meritul lui cel

mare este că a apropiat cele două feluri de conştiinţe aşa de mult laolaltă, că trecerea de la una la alta pare naturală. El a găsit în unitatea sintetică a apercepţiei – care pe de o parte este legată de conştiinţa individuală omenească, iar pe de altă parte este ferită de empirismul acesteia – un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, se poate afirma că nu conştiinţa se învârteşte după experienţa simţurilor externe, ci experienţa simţurilor după unitatea şi spontaneitatea conştiinţei omeneşti. El a hotărât astfel o nouă perspectivă, din înălţimea căreia se poate întrezări noi orizonturi. Fără să dea soluţia definitivă, Kant a înlesnit drumul pentru găsirea acesteia.

Natural, până să se găsească cea definitivă, s-au găsit multe altele de încercare. Noi ne găsim astăzi tot în perioada acestora; noi încercăm încă Un răspuns definitiv la multele şi grele întrebări care izvorăsc din noua perspectivă introdusă de Kant!

La obârşia ştiinţei, ziceam la începutul capitolului, stă fapta sufletului. Acesta este adevărul de la care pleacă filosof ia contemporană. Cum se leagă însă fapta sufletului individual şi trecător cu eternitatea ştiinţei?

Am văzut răspunsul insuficient al lui Kant.

Să ascultăm acum pe filosofii de după Kant, adică pe acei care, având cunoştinţă de insuficienţa răspunsului lui Kant, au încercat un răspuns mai satisfăcător.

5. – O bună parte dintre aceşti filosofi

reînviază curentul vechii filosofii asociaţioniste engleze şi răspund, după cum am văzut, cu exageraţia pragmatiştilor. Judecăţile ştiinţifice, zic aceştia, nu se deosibesc prin nimic altceva de celelalte asociaţiuni care se produc în mintea omenească, în afară de tăria pe care le-o dă lor confirmarea repetată a experienţei. Judecăţile ştiinţifice sunt asociaţii verificate şi consfinţite prin practica vieţii, rând celelalte asociaţii, psihologice sau empirice, sunt asociaţii contrazise de practică. Deosebirea dintre adevăr şi eroare o dă succesul practic. (De aci şi denumirea de „pragmatism", care vine de la cuvântul grecesc „pragma" – acţiune practică.) Ştiinţa însumează asociaţiile întărite de practică. Din această cauză, asociaţiile primite ca adevăruri ştiinţifice ajută la adaptarea omului în viaţă; sunt asociaţii comode pentru viaţă. Adevărul este dar exprimarea unei formule comode pentru practica vieţii; este o convenţie utilă... Un sceptic din şcoala lui Hume n-ar fi conchis astfel.

Pentru aceşti filosofi originea ştiinţei stă, prin urmare, în conştiinţa individuală, şi anume, în conştiinţa individuală aşa cum aceasta apare în experienţa curat psihologică, adică în marginile subiectivităţii.

O altă grupă de filosofi explică originea ştiinţei tocmai în mod contrar. Aceştia, reînviind curentul raţionalist dinainte de Kant, tăgăduiesc cu desăvârşire rolul conştiinţei psihologice individuale la formarea ştiinţei şi găsesc originea ştiinţei numai şi numai în operaţiunile logicei abstracte. Cum se leagă operaţiunile logicei

abstracte cu funcţiunile psihologice ale gândirii? De o asemenea întrebare aceşti filosofi nu vor să ştie, şi cred chiar că nu este necesar să se întrebe. Ştiinţa psihologiei şi, prin urmare, ştiinţa conştiinţei individuale, zic ei, este o ştiinţă care se fundează pe logică, este posterioară logicei, deci este inutilă la explicarea originii ştiinţei. Logica singură este suficientă. Pentru a cunoaşte legile logicei nu este indispensabil ca să cunoşti mai întâi psihologia. De fapt, aşa s-a şi petrecut; logica a existat înaintea psihologiei. Prin urmare, originea ştiinţei trebuie căutată dincolo de conştiinţa individuală omenească, şi anume, într-o raţiune absolută şi universală, care planează deasupra conştiinţei omeneşti actuale.

Teoria acestor filosofi încă nu este mulţumitoare; poate mai puţin chiar decât a pragmatiştilor. Pragmatiştii nu pot explica de unde vine obiectivitatea ştiinţei; adică faptul că ştiinţa, *x* deşi este constituită din stări subiective, cum afirmă teoria lor, stăpâneşte totuşi raporturile dintre lucrurile naturii externe şi dă prevederea. Pragmatiştii, în special, nu pot explica natura adevărurilor matematice; dar raţionaliştii intransigenţi nu pot explica ceva şi mai elementar; ei nu pot explica evoluţia ştiinţei şi existenţa eroarei alături de adevăr; înainte de toate, ei nu pot explica pentru ce ştiinţa nu este dintru început absolut perfectă! Căci, dacă ştiinţa nu atârnă deloc de psihologia omenirii, ci este produsul unei raţiuni universale, identică totdeauna cu sine însăşi, pentru ce constatăm noi istoriceşte atâta varietate în punctele de vedere ale metoadelor

ştiinţifice şi în însăşi postulatele ştiinţei? Ştiinţa ar trebui să fie dintru început perfectă, aşa precum dogmatiştii religiilor pretind că este orişice religie. Dacă ştiinţa este supusă schimbărilor, ba încă este supusă rătăcirilor, aceasta este o dovadă că obârşia ei nu stă într-o raţiune perfectă, ci într-o conştiinţă care se aseamănă celei omeneşti! Raţionaliştii, pentru a rămâne consecvenţi cu ei înşişi, trebuie sau să renunţe la teoria raţiunii absolute, sau să tăgăduiască faptul că ştiinţa se poate perfecţiona cu timpul. Aşa fac dogmatiştii religioşi pentru a fi consecvenţi cu ei înşişi. Aceştia tăgăduiesc că dogmele unei religii sunt perfectibile, căci din momentul ce ele nu sunt absolut perfecte de la început, atunci şi credinţa în raţiunea celui care le-a relevat este zdruncinată. Tot ce este perfectibil este supus şi eroarei, îşi are deci obârşia în ceva imperfect. Ştiinţa, întrucât ea este izvorâtă din raţiunea pură, ar trebui să rămână invariabil aceeaşi.

Prin urmare, atât filosofia pragmatiştilor, cât şi filosofia raţionaliştilor intransigenţi, nu au un răspuns mulţumitor la problema ştiinţei. Una şi alta sunt deopotrivă de unilaterale. Aceasta o văzuse de altminteri Kant cel dintâi.

Un răspuns mulţumitor la problema ştiinţei nu poate veni decât de la filosofia care va şti împreună caracterele subiective ale conştiinţei individuale cu caracterele unei realităţi persistente în toate timpurile, adică de la filosofia care va explica pentru ce ştiinţa este, în acelaşi timp, şi un produs istoric, şi un produs cu valoare eternă. Cum un asemenea răspuns şi Kant îşi

propusese să-l dea, şi l-a dat, precum am văzut, în mod insuficient, se mai poate zice că filosofia care va aduce un răspuns mulţumitor la problema de mai sus va însemna totodată şi o perfecţionare a filosofiei kantiene.

Mulţi au încercat să dea la lumină o asemenea filosofie aşteptată. De mai bine de un secol, cugetătorii Europei (şi acum în urmă şi ai Americii) nu fac decât să răstoarne şi să primenească în toate chipurile termenii problemei, se trudesc cum să pună la contribuţie toate cunoştinţele noi, în scopul de a găsi un sistem care să fie mai durabil decât idealismul transcendental al lui Kant. Numai acei care pierd cu desăvârşire nădejdea de a găsi un răspuns mulţumitor, numai aceia sunt adepţii filosofiei pragmatiste şi filosofiei raţionaliste, care în fond reprezintă, în mişcarea filosofică de astăzi, curentele unei filosofii de dinainte de Kant. Filosofia viitorului trebuie căutată printre încercările acelor filosofi care ţin seamă de întreaga problemă a ştiinţei, prin urmare printre continuatorii lui Kant.

Dintre aceste încercări sunt de o deosebită importanţă următoarele. dinamica sistemului nervos sunt neschimbătoare. Apriorismul lui Kant este datorit morfologiei şi fiziologiei materiei nervoase.

Această modificare în filosofia kantiană este propusă mai ales de către fiziologi şi biologi. Johannes Müller (1826) a fost poate cel dintâi care a bănuit-o. Friedrich Albert Lange (1866) a considerat-o ca o biruinţă a filosofiei kantiene

asupra filosofiei materialiste, şi, în consecinţă, a propagat-o[626]. După aceşti doi, numărul adepţilor ei este destul de mare astăzi.

b) O continuare a acestei încercări, dar mai solid făcută, poate fi considerată filosofia lui Richard Avenarius. Acesta înlocuieşte unitatea sintetică a apercepţiei – funcţiune care condiţionează la Kant obiectivitatea cunoştinţelor – cu sistemul nervos central, pe care dânsul îl numeşte *Sistem*; *C*, şi explică apoi diferitele cunoştinţe ştiinţifice prin variaţiunile şi constantele care se produc în seriile vitale ale acestui *Sistem C*. În filosofia lui Avenarius, condiţia fundamentală a cunoştinţei obiective stă nu în identitatea formală a eului gânditor, cum am văzut că stă la Kant, ci în conservarea vitală a organismului prin mijlocirea lui *Sistem C*. Adevărul ştiinţific nu are o bază aprioristică, dar nu este nicio simplă convenţie, cum cred pragmatiştii, pentru motivul că şi conservarea vieţii nu se poate dobândi prin o simplă convenţie. Dezvoltarea vieţii stă la baza dezvoltării ştiinţei. Obiectivitatea uneia atrage după sine şi obiectivitatea celei de a doua[627].

În direcţia lui Avenarius se găseşte şi Ernst Mach. Filosofia acestuia este încă şi mai răspândită, din cauză că ea este scrisă într-un stil

---

626 Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Zweites Buch. [Vezi şi supra, p. 33, 205, 436.]

627 Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig, 1888.

clar şi este bogată în date ştiinţifice[628].

7 – (c) Pe când Avenarius şi Mach se menţin însă în hotarele biologiei ştiinţifice, câţiva alţi filosofi depăşesc aceste margini şi încearcă să găsească obiectivitatea necesară adevărului în metafizica vieţii sau în speculaţii care depăşesc hotarele ştiinţei biologice. Între aceşti filosofi, ca mai însemnaţi pot fi consideraţi: filosoful german Friedrich Nietzsche şi filosoful francez Henri Bergson. În această direcţie calea le-a fost lor deschisă însă de Arthur Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer a fost cel dintâi care a făcut să atârne organizarea cunoştinţei de organizarea vieţii; cel dintâi care a dat astfel filosofiei lui Kant o interpretare largă biologică.

Kant se oprise la unitatea sintetică şi apriorică a apercepţiei, din care decurgeau apoi toate formele şi ideile apriorice ale inteligenţei omeneşti, fără ca el să se întrebe mai departe pe ce suport stă această apercepţie. Schopenhauer, profitând însă de o indicaţie pe care o dă însuşi Kant, şi anume, de indicaţia că intuiţia timpului condiţionează toate faptele interne sufleteşti, găseşte că dedesubtul funcţiunilor intelectuale stă ca un suport vital funcţiunea voinţei. Voinţa n-are nevoie pentru manifestarea ei decât de intuiţia timpului; prin urmare, ea este faptul cel mai intim al sufletului; este firul din care se ţese continuitatea eului. Odată ce a fost găsit rolul

628 Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena, 1886 ; Erkenntniss und Irrthum (1905).

voinţei în complexul sufletesc, atunci şi legătura dintre funcţiunile psihologice ale conştiinţei şi funcţiunile ei logice, legătură pe care Kant niciodată n-a putut-o explica, se explică acum de Arthur Schopenhauer într-un chip mulţămitor. La baza conştiinţei stă, ca o putere organizatoare, voinţa. Nu mai este nevoie, având voinţa, nici de funcţiunea aprehensiunii, nici de aceea a imaginaţiei; voinţa dă conştiinţei prima ei unitate, pe care se va altoi unitatea logică, atât de necesară ştiinţei. Prin urmare, o primă completare adusă filosofiei lui Kant este aceea a lui Schopenhauer. Dar voinţa, ea însăşi, ce este? O simplă funcţiune a sufletului individual? Nu, zice Schopenhauer. Ea este viaţa însăşi. Aceea ce mişcă natura, făcând-o să se despartă în natură moartă şi natură vie, este impulsul spre viaţă, este voinţa. Voinţa este forţa lăuntrică care creează forma şi dinamica vieţuitoarelor; ea este instinctul, care domină şi dirijează conştiinţa. Aceasta este a doua completare adusă filosofiei lui Kant.

Cu această completare, metafizica apriorismului kantian trece în sfera metafizicii biologice şi se apropie mult de metafizica *vitalismului*.

Această din urmă metafizică a fost, în ultimul timp, totdeauna destul de bine reprezintătă printre cugetătorii europeni. Ea avea şi rădăcini profunde în tradiţia ştiinţei. Tendinţa ei fundamentală a fost totdeauna de a opune mecanismului naturii o forţă vitală, o forţă care nu se explică din simpla împreunare a elementelor

materiale; a fost tendinţa de a opune materiei viaţa. Schopenhauer împrumută acestei metafizici mult, deşi la dânsul terenul discuţiei rămâne tot filosofia kantiană. Marele lui merit a fost, în special, de a înlocui forţa vitală, din vitalism, cu voinţa, care este o funcţiune mai apropiată de analiza metodelor ştiinţifice.

d) Friedrich Nietzsche dă o caracterizare şi mai concretă voinţei lui Schopenhauer. Pentru Nietzsche suportul cunoştinţei stă în voinţa spre putere: „*Wille zur Macht*". Această voinţă spre putere se diferenţiază după rase, aşa că la baza dezvoltării ştiinţei stă biologia raselor. O rasă nobilă şi sănătoasă dă ştiinţei o direcţie deosebită de cum poate să o dea o rasă inferioară şi degenerată. Obiectivitatea ştiinţei stă, aşadar, în calitatea sângelui. Progresul ştiinţei moderne contrazice, în multe privinţe, după Nietzsche, avântul voinţei spre putere. Ultimul scop al vieţii, şi cu acesta ultimul scop al orişicărei culturi este crearea unui tip omenesc superior tipului existent, este crearea Supraomului![629]

e) Henri Bergson revine din nou la Kant, pentru a-l completa pe acesta cu o altă interpretare biologică. Ultimul suport al cunoştinţei nu stă, după el, nici în voinţa universală a lui Schopenhauer, nici în voinţa spre putere sau în biologia raselor a lui Nietzsche, ci în *elanul vital*. Şi în ce constă *elanul vital*? într-o continuă evoluţie *creatoare*, într-o continuă

629 Fr. W. Nietzsche's Werke (în mai multe ediţiuni), Naumann Verlag, Leipzig.

exigenţă de a crea ceva nou… „Viaţa întreagă, atât cea animală cât şi cea vegetală, în aceea ce are ea în ea mai esenţial, ne apare ca o sforţare de a acumula energie pentru a libera această energie apoi în canale flexibile şi schimbătoare, la extremitatea cărora ea desăvârşeşte lucruri infinit de variate”. 24

Conştiinţa noastră, zice apoi Bergson, nu se restrânge în fondul ei imediat, care nu este altul decât continua desfăşurare de stări subiective, ci ea organizează şi unifică aceste stări după interesele sale practice: „Materie sau spirit, realitatea, în sfârşit, este ca o curgere perpetuă. Ea se face şi se desface, dar nu este niciodată un lucru făcut. Aşa ne şi pare în intuiţie spiritul nostru, când izbutim a depărta vălul care se interpune între conştiinţă şi noi. Aşa ar fi văzută şi materia, dacă prin simţuri şi prin inteligenţă am putea să obţinem de la ea o reprezentare imediată şi dezinteresată. Dar, preocupate înainte de toate de necesităţile activităţii practice, inteligenţa precum şi simţurile se mulţumesc a lua ici şi colo vederi instantanee, adică imobile, după curgerea materiei. Conştiinţa, de asemenea, prin analogie după inteligenţă, prinde din viaţa interioară a sufletului numai aceea ce este făcut, şi nu aceea ce este în curs să se facă”. 25 Noi nu vedem din torentul realităţii decât feţe izolate, pe care apoi, ca la cinematograf, le împreunăm în unităţi stabile. Împreunarea se face după interesele activităţii practice.

Dacă examinăm de aproape concepţia *elanului vital* din filosofia lui Bergson, găsim că

această concepţie are multe puncte de contact cu concepţia *voinţei* din filosofia lui Schopenhauer, şi că, împreună cu aceasta, ea îşi are originea în însuşi miezul filosofiei lui Kant. Amândouă concepţiile pleacă de la teoria lui Kant că în *intuiţia timpului* se dezvăluieşte actul de sinteză cel mai elementar pe care îl produce conştiinţa omenească. Noi nu putem, zice Kant, să ne închipuim cea mai elementară linie în spaţiu, fără ca în minte să tragem linia pe care o vedem; şi nu putem produce o sinteză sufletească, fără ca în ea să nu între şi activitatea în timp a eului nostru. Timpul în care se desfăşură activitatea eului intelectual este, desigur, deosebit de timpul în care se desfăşoară eul psihologic; dar între unul şi altul rămâne totuşi ceva comun, care constituie, cum zice Kant, un fel de *schemă transcendentală*. Fără această schemă n-ar fi posibilă trecerea de la formele pure ale intelectului la conţinutul psihologic al conştiinţei, şi prin urmare n-ar fi cu putinţă organizarea şi obiectivarea experienţei prin unitatea sintetică a apercepţiei.

Această teorie a lui Kant, care se găseşte expusă în sistemul acestuia sub titlul *Von dem Schematismus der reinen Verstandeshegriffe*, a fost în toate timpurile punctul de atracţie pentru spiritele metafizice. Kant însuşi o înconjură cu o atmosferă de mister. Acest schematism, zice dânsul, *este o artă ascunsă în sufletul omenesc* („*ist eine verborgene Kunst în den Tiefen der menschlichen Seele*”), pe care cu greu o vom putea noi vreodată explica.26 Arta această ascunsă îndeplineşte însă un rol foarte însemnat.

Fără ea nu s-ar putea lega experienţa simţurilor cu formele *a priori*, şi, prin urmare, nu s-ar putea edifica adevărul necesar şi universal. Schematismul kantian este de fapt o întreagă metafizică făcută asupra intuiţiei *timpului*. El cuprinde într-însul în primul rând o afirmaţie plină de consecinţe, şi pe care Kant nici nu se încearcă să o mai dovedească, atâta îi se pare lui de sigură, anume, că

84 p. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Aloan, 1907, p. 275.

85 H. Bergson, Op. cit. *t* p. 295.

86 *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Kehrbach, p. 145.

pe intuiţia timpului se fundează ultimul criteriu al evidenţei ştiinţifice. Toate ideile apriorice ale intelectului se deduc de Kant din analiza intuiţiei timpului; ele sunt, la urma urmelor, determinări aduse timpului. Astfel, rând pe rând, ideea de mărime cantitativă, numărul în genere, se bazează pe schema adunării succesive a unităţilor uniforme, care schemă este posibilă numai prin intuiţia timpului; realitatea şi negaţiunea sunt legate de schema unei creşteri şi descreşteri de intensitate în timp; schema substanţei este persistenţa unui ce real, care umple un timp; schema cauzalităţii, adică legătura *a priori* dintre cauză şi efect, este regula succesiunii în timp; schema reciprocităţii şi a posibilităţii sunt determinări de ale timpului, întru

gât sunt date obiectele deodată, sau sunt date condiţional într-un timp oarecare; schema realităţii este existenţa într-un anumit timp; iar schema necesităţii este existenţa în oricare timp! Schemele toate nu sunt, aşadar, altceva decât determinări de ale timpului, şi anume, din punctul de vedere al seriei (*cantităţii*), al conţinutului (*calităţii*), al ordinii (*reiaţiunii*) şi alsferei (*modalităţii*).27 Timpul este cea mai primitivă activitate sintetică a spiritului omenesc, şi, prin urmare, pe baza determinărilor lui stă întreaga ştiinţă omenească.

Această situaţie excepţională a timpului a atras, după cum spuneam mai sus, pe metafizicieni, şi în special pe Arthur Schopenhauer şi Henri Bergson. Amândoi aceştia păstrează intuiţiei timpului rolul de criteriu fundamental al cunoaşterii realităţii, rol pe care intuiţia timpului îl avea de altminteri în filosofia lui Kant, şi pe baza acestui criteriu constituie ei apoi metafizica lor proprie.

Schopenhauer găseşte că *voinţa* este fenomenul fundamental al conştiinţei, fiindcă *voinţa* nu are nevoie, pentru a fi cunoscută, decât de *timp*, adică de forma fundamentală a conştiinţei, pe când toate celelalte fenomene au nevoie de timp, de spaţiu şi de cauzalitate. *Voinţa* lui Schopenhauer nu este chiar „lucrul în sine”, adică „acel ce” ascuns în dosul apariţiei lucrurilor, dar este exteriorizarea cea mai primitivă „a lucrului în sine”, este prima atingere a noastră cu Necunoscutul!

Henri Bergson este şi mai aproape de

metafizica lui Kant. Pentru dânsul, ca şi pentru Kant, ştiinţa omenească nu face decât să exprime diferitele determinări ale *timpului*. Ştiinţa antică exprimă însă aceste determinări numai în mod neprecis, *global*, pe când ştiinţa modernă caută să exprime aceste determinări în modul cel mai precis. Între ştiinţa veche şi ştiinţa modernă există raportul pe care îl găsim între prinderea diferitelor faze ale unei mişcări prin ajutorul numai al ochiului, şi prinderea acestor diferite faze prin ajutorul fotografiei instantanee. Este acelaşi mecanism cinematografic în amândouă cazurile, dar cel de-al doilea este cu mult mai precis ca cel dintâi. Ochiul nostru nu poate prinde din galopul unui cal mai mult decât a prins artistul care a sculptat frizele Parthenonului, adică o atitudine caracteristică: o formă care radiază asupra unei întregi perioade de timp; pe când fotografia instantanee, despărţind galopul într-o mulţime de momente, prinde o mulţime de atitudini succesive, care, în urmă, reunindu-se, reconsti[630] tuiesc o imagină precisă a mişcării calului. Ştiinţa modernă, zice în definitiv Bergson, se poate defini prin aspiraţia sa de a face din *timp* o variabilă independentă, la care să se raporteze toate celelalte fenomene ale naturii. 28

Ce alta zicea însă şi Kant?

E drept că Bergson adăuga imediat la

630 „Die Schemata sind daher nichts als Zeitbestimmungen apriori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“

acestea şi întrebarea: de ce fel de timp este vorba? iar în răspunsul pe care îl dă acestei întrebări, el diferă de Kant. Nu este mai puţin adevărat însă că fără teoria schematismului – acea artă ascunsă în adâncul sufletului omenesc, cum o numea Kant – Bergson n-ar fi ajuns la definiţia dată ştiinţei.

Intuiţia timpului la Bergson diferă fundamental de intuiţia timpului la Kant. Pentru Kant, timpul, în forma sa elementară, este o succesiune de momente uniforme; o succesiune numerică; pe când pentru Bergson, timpul este o intuiţie fără analogie în lumea mecanică; este un fel de creştere vitală în nesfârşit. Timpul, în filosofia lui Kant, este luat în înţeles de coordonată matematică, aşa cum îl luase Newton, pe când în filosofia lui Bergson timpul este luat în înţeles biologic, ca un fel de direcţie a elanului vital. Dar şi la Bergson, ca şi la Kant, şi – precum am văzut – ca şi la Schopenhauer, timpul este intuiţia cea mai imediată a conştiinţei de sine, şi este, în acelaşi timp, supremul criteriu al evidenţei ştiinţifice. În intuiţia timpului se dezvăluie, pentru toţi aceşti cugetători, sinteza dintre lumea subiectivă şi lumea obiectivă; cu deosebire numai că pentru Kant lumea obiectivă consistă în formele *a priori* ale intelectului; pentru Schopenhauer, în voinţă, iar pentru Bergson, în elanul vital. Câteşitrei sunt învoiţi însă în aceea ce priveşte lumea subiectivă, şi mai ales în aceea ce priveşte părerea că lumea subiectivă este o lume de aparenţe, care trebuie să stea pe un suport obiectiv (unitatea apercepţiei, voinţa, viaţa) pentru a putea ajunge să se

organizeze în adevăruri universale şi necesare.

8. Ţ – *e*) Cu totul în altă direcţie încercaseră filosofii romantici să ducă mai departe filosofia kantiană.

Kant, după cum am văzut mai sus, prin definiţia pe care el o dă funcţiunii de apercepţie, şi mai ales prin rolul pe care îl dă imaginaţiei în pregătirea[631] sintezelor sufleteşti, lasă să se întrevadă că ar fi o asemănare între conştiinţa *în genere*, aceea care se ridică deasupra conştiinţei empirice individuale, şi conştiinţa contemplativă a geniului, care ar fi exemplarul normal prin excelenţă al conştiinţei omeneşti. Această asemănare este încă şi mai accentuată în alte scrieri ale lui Kant, cu deosebire în *Kritik der Urtheilskraft*, în care se ocupă de finalitatea în natură şi de frumosul în artă. În această scriere, Kant defineşte geniul ca fiind o putere creatoare care impune de la sine reguli artei. Geniul creează în mod inconştient, întocmai ca şi puterile oarbe ale naturii, forme originale şi definitiv artistice, care apoi rămân ca exemplare de imitat pentru toţi ceilalţi oameni. Esenţa geniului consistă în puterea de a-şi reprezintă în mod intuitiv, adică dintr-odată, aceea ce alţii nu pot să-şi reprezinte decât prin înlănţuirea mai multor imagini sau a mai multor idei. Cu un cuvânt, geniul este un izvor de sinteze sufleteşti durabile, un ideal pentru conştiinţele celorlalţi oameni muritori, care nu ajung decât la sinteze empirice şi trecătoare.

631 8 L'évolution créatrice, p. 358 – 363.

Din aceste indicaţii asupra naturii geniului, romanticii făcură baza speculaţiilor lor filosofice. Rezervele lui Kant – Kant limitase anume creaţiile geniului la domeniul artei – fură cu totul uitate; romanticii făcură din geniu un panaceu universal. Obiectivitatea, care lipsea conştiinţei psihologice individuale pentru ca aceasta să creeze sinteze cu caracter de universalitate şi necesitate – adică lipsa pe care Kant umblase să o umple cu funcţiunile unei conştiinţe *în genere* –, romanticii o găsiră acum pe de-a întregul satisfăcută prin geniu. Geniul este conştiinţa în care se obiectivează simţirea şi gândirea omenească.

Dar pe geniu îl găsim individualizat în mai multe exemplare; prin urmare, sunt oare mai multe conştiinţe care obiectivează simţirea şi gândirea omenească?

La această întrebare romanticii nu răspund la fel. Romanticii mai apropiaţi de Kant, ca dată cronologică, răspund afirmativ; romanticii mai depărtaţi de Kant răspund negativ.

Romanticii mai apropiaţi, care sunt socotiţi ca romantici propriu-zişi, nu găsesc niciun inconvenient să înmulţească izvoarele din care iese obiectivitatea conştiinţei omeneşti. Toate geniile individuale sunt pentru ei creatoare de sinteze obiective. Cum însă numărul geniilor nu poate fi niciodată hotărât, romanticii aceştia sfârşiră în cele mai exagerate speculaţii. Ecoul lor îl mai auzim şi astăzi prin lumea artiştilor şi a idealiştilor individualişti, precum şi la o parte din aşa-numiţii pragmatişti. Dar acest ecou, filosoficeşte vorbind, este fără importanţă.

Filosofia romantistă, propriu-zisă, este o filosofie care s-a trecut pentru totdeauna.

Romanticii depărtaţi de Kant (şi care numai impropriu se numesc romantici) au un răspuns mai serios. Pentru ei obiectivarea conştiinţei individuale omeneşti nu se desăvârşeşte prin creaţiile geniilor, care sunt şi ei indivizi, ci prin geniul popoarelor sau al umanităţii. Noţiunea de geniu tinde chiar la aceştia să se confunde cu noţiunea spiritului universal sau chiar cu dumnezeirea.

f) în sfârşit, curentul romantismului filosofic îl încheie Hegel, care, sintetizându-l, îl şi depăşeşte.

Kant, sub influenţa ştiinţelor matematice şi mecanice, căutase obiectivitatea conştiinţei individuale în formele şi ideile *a priori*, care erau împrumutate postulatelor logicei abstracte. Romanticii, sub influenţa unei renaşteri artistice, căutaseră obiectivitatea conştiinţei individuale în productivitatea geniului artistic. Hegel, sub influenţa ştiinţei istorice, care era bine reprezintată în timpul său, caută obiectivitatea conştiinţei individuale... în formele culturii şi în evoluţia conştiinţei istorice. Conştiinţa omului individual înfăţişează, după el, spiritul subiectiv, iar conştiinţa omenirii, luată în dezvoltarea sa istorică, înfăţişează spiritul obiectiv. Ştiinţa îşi are fundamentul ei în conştiinţa istorică a omenirii.

Cu Hegel se deschiseră noi orizonturi pentru găsirea unei soluţii la marea problemă pusă de Kant. Hegel a fost primul care a întrevăzut soluţia sociologică, soluţia de care se vorbeşte atât de

mult în zilele noastre.

Această din urmă soluţie îşi are astăzi ca principal susţinător al ei pe sociologul francez Émile Durkheim.

9. – Emile Durkheim nu-şi ascunde deloc intenţia că dânsul voieşte să dea o soluţie mai bună la vechea problemă a ştiinţei, pusă de Kant, într-un studiu al său publicat în *Revue de Métaphysique et de Morale* (1909, p. 742), sub titlul sugestiv de *Teoria sociologică a cunoştinţei*; *originea socială a categoriilor şi problema cunoştinţei*, găsim rezumate, în modul cel mai clar, punctele mai importante din noua soluţie sociologică. Iată cum sunt ele expuse de Durkheim însuşi.29

La baza judecăţilor există un anumit număr de noţiuni fundamentale, care domină întreaga viaţă intelectuală şi pe care filosofii din toate timpurile, începând cu Aristotel, le-au numit categoriile inteligenţei. Între acestea se află noţiunile de timp, de spaţiu, de gen, de număr, de cauză, de substanţă, de personalitate etc. Ele corespund proprietăţilor generale ale lucrurilor, sunt ca nişte cadre solide care strâng gândirea; şi sunt inseparabile de funcţionarea normală a spiritului. Din această cauză, noi le dăm acestor noţiuni un loc aparte în conştiinţa noastră; ni le reprezentăm ca fiind deasupra fluxului de senzaţii, imagini şi idei care năpădesc conştiinţa; ni le închipuim ca un fel de schelet al inteligenţei.

Până în prezent, zice Durkheim, erau două doctrine care încercau explicarea originii acestor

categorii. După una din aceste doctrine, categoriile erau nişte date simple, ireductibile şi imanente spiritului omenesc; ele nu derivau din experienţă, ci precedau experienţa; erau o *priori*. După cealaltă doctrină, categoriile veneau din experienţă, adică erau elaborate din materialul adus de simţuri. Dar şi o doctrină şi cealaltă ridică cele mai mari dificultăţi. Adoptăm doctrina din urmă, cea empiristă, atunci trebuie să despoiem categoriile de proprietăţile lor cele mai caracteristice, prin care ele se disting de toate celelalte noţiuni. În cazul acesta, lipsim însă logica de orişice valoare obiectivă; căci, reducând raţiunea sau categoriile la experienţă, distrugem în acelaşi timp universalitatea, impersonalitatea şi necesitatea, fără de care nu putem avea un fundament pentru ştiinţă. Doctrina empiristă duce la iraţionalism, care este şi adevăratul său nume. Doctrina dintâi, cea aprioristă, are mai mult respect pentru fapte; ea lasă categoriilor proprietăţile lor specifice, fără de care nu putem înţelege constituirea ştiinţei. În schimb, ea are defectul de a se baza pe o afirmare nejustificată, şi anume, pe afirmarea că spiritul omenesc are în sine puterea de a se ridica deasupra experienţei sale proprii. De unde vine această putere? Din raţiunea care este imanentă conştiinţei individuale. Aceasta nu este o explicare mulţumitoare, căci întrebarea rămâne sub o altă formă: de ce experienţa nu se poate ridica ea singură până la categoriile inteligenţei? De ce este necesar apriorismul extraexperimental? Alergăm la o raţiune extraindividuală (la conştiinţa în

genere, cum făcea Kant), sau la raţiunea divină? Iarăşi nu ne este de vreun folos, căci totdeauna rămâne greutatea de a şti cum se leagă experienţa individuală cu această raţiune extraindividuală.

Cu aceste două doctrine, zice Durkheim, nu ajungem dar la niciun sfârşit. De aceea se impune o nouă doctrină. Această nouă doctrină este aceea care pune originea categoriilor inteligenţei în viaţa societăţii sau în conştiinţa socială, doctrina lui Durkheim.

89 Revue de Métaphisique et de Morale, 1909, p. 742 şi urm.

Propoziţia fundamentală a apriorismului era că în orişice cunoştinţă ştiinţifică există două elemente deosebite, care se suprapuneau oarecum, fără a se putea reduce unul la altul. Noua doctrină sociologică menţine această propoziţie. Pentru ea, ca şi pentru apriorism, datele experienţei individuale nu pot forma în întregime adevărurile ştiinţei; ci ele, ca să ajungă la acestea, au nevoie de a fi organizate de câteva categorii de o origine superioară. Aceste categorii sunt derivate din unitatea conştiinţei *în genere*, la Kant; pe când în doctrina sociologică, ele sunt derivate din morfologia şi dinamica vieţii sociale. Viaţa socială ţine în doctrina sociologică rolul pe care la Kant îl are conştiinţa *în genere* sau conştiinţa *transcendentală*. Omul este dublu, zice Durkheim; în el sunt două conştiinţe: conştiinţa individuală, care îşi are baza în organismul corporal, şi care din această cauză este limitată la date de valoare personală, individuală, şi

conştiinţa socială, care îşi are baza sa în organismul social, şi care din această cauză, în lumea intelectuală şi morală, ajunge la date de valoare superioară celor individuale. În măsura în care individul participă la viaţa socială, el se întrece pe sine însuşi, intră într-o sferă de gândire şi de activitate mai înaltă. Categoriile care fac posibilă gândirea, şi o fac pe aceasta necesară, impersonală şi universală, sunt ieşite din autoritatea pe care o exercită condiţiile vieţii sociale asupra vieţii omului individual; sunt constrângeri impuse de conservarea vieţii în comun. Pentru cunoaşterea acestor categorii şi pentru explicarea lor nu este de ajuns să examinăm conştiinţa noastră proprie, ci trebuie să privim în afară de noi, la viaţa istorică; să consultăm sociologia sau ştiinţa care se ocupă de evoluţia vieţii societăţilor. Iată, bunăoară, categoria timpului, categorie aşa de mult discutată de filosofi. Cum se impune ea conştiinţei individuale? Prin simpla introspecţie? Prin analogie, după postulatele matematicii sau după postulatele vitalismului? Nu, zice Durkheim, timpul nu l-am putea gândi dacă nu l-am reprezintă prin mijlocul semnelor obiective, împărţit în ani, luni, zile, ceasuri, minute, secunde! Timpul, pentru noi, consistă în putinţa de a diferenţia momentele lui. Dar această diferenţiere pe ce s-a putut stabili, dacă nu pe viaţa socială? Dacă societatea nu ar fi avut interes să fixeze date fixe pentru riturile, sărbătorile şi ceremoniile publice, nimeni nu s-ar fi îngrijit de fixarea diviziunilor timpului! Calendarul exprimă

ritmul activităţii colective a societăţii şi totodată îi serveşte acesteia drept albie pentru desfăşurarea ei în mod regulat. Individul, pentru satisfacerea intereselor sale personale, n-ar avea nevoie de calendar, cum n-are nevoie nici animalul. Dar viaţa socială nu poate să existe fără o noţiune bine determinată a timpului, după care se rosteşte apoi activitatea fiecărui individ în parte. Această noţiune cerută de viaţa socială este aceea care constituie categoria timpului despre care vorbesc filosofii.

Cu un cuvânt, Durkheim înlocuieşte unitatea conştiinţei *în genere*, adică funcţiunile apercepţiei pure, prin obligaţiunile impuse de viaţa socială. Unitatea supremă, din care decurg categoriile logice, o formează societatea. Originea categoriilor stă în condiţiile de existenţă ale societăţii.

Soluţia sociologică este ultima care a fost propusă pentru rezolvarea problemei apriorismului lui Kant. Ea nu este fără valoare, dar, desigur, nu este nici soluţia definitivă. Originea sociologică a categoriilor nu explică de unde vine caracterul de necesitate şi universalitate al acestora în mod mai satisfăcător de cum îl explica originea biologică, sau originea vitalistă, sau originea genială, pe care le-au propus ceilalţi filosofi, care au voit să completeze pe Kant. O critică rămâne valabilă în contra tuturor. Fie că în societate, fie că în organismul biologic, fie că în voinţă, fie că în elanul vital, fie că în biologia raselor, fie că în geniu etc. şi-ar avea categoriile raţionale ale ştiinţei originea lor, marea

problemă pusă de[632] Kant totuşi persistă. Ea este următoarea: cum sunt posibile, în conştiinţa noastră individuală, adevărurile ştiinţei necesare şi universale pe câtă vreme conştiinţa noastră individuală nu are căderea să producă decât asociaţii empirice şi prin urmare vremelnice? Voinţa, elanul vital, organismul biologic, rasele, geniul, societatea etc. ne sunt ele oare altfel cunoscute decât prin datele conştiinţei individuale? Atunci, dacă acestea toate sunt înăuntrul conştiinţei individuale, cum mai pot fi ele trecute dincolo de această conştiinţă individuală, pentru a servi apoi de origine categoriilor raţionale ale ştiinţei? Ce ne îndrituieşte să despărţim din conţinutul conştiinţei noastre individuale o parte – voinţa, elanul vital, organismul biologic, rasa, geniul, societatea –, pe care apoi să o dotăm cu puteri superioare întregii conştiinţe individuale şi să facem să izvorască din ea cadrul sau categoriile care condiţionează orişice experienţă?

Nu era mai satisfăcătoare soluţia lui Kant, care de la început opunea conştiinţei individuale o conştiinţă *în genere*, adică o conştiinţă

632 – Dacă examinăm de aproape problema la care Kant a voit să dea o soluţie definitivă, observăm că această problemă se înrudeşte foarte mult cu toate marile probleme care au frămîntat, cu mult înainte de el, minţile filosofilor. Problema lui Kant se poate formula astfel : cum sunt posibile adevărurile ştiinţei universale şi necesare, cînd în conştiinţa noastră individuală noi nu avem decît datele simţurilor, care se asociază între ele după interesele vremelnice ale subiectivităţi noastre ? Cum sunt posibile asocierile suprasubiective, adică asocierile cu caracter

transcendentală?

CAPITOLUL II

Spre o mai bună înţelegere a filosofiei kantiene

1. – înrudirea problemei kantiene cu toate marile probleme filosofice. 2. – Insuficienţa încercărilor făcute de a completa pe Kant. 3. – Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume. 4. – O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume.

5. – Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Înlăturarea opoziţiei dintre funcţiunile sensibilităţii şi funcţiunile inteligenţei. 6. – Condiţionarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănţuirea lor, şi nu prin o emanaţiune materială. 7. – Cum trebuie înţeleasă importanţa pe care o are pentru filosofie perspectiva kantiană.

de judecăţi necesare şi universale, când noi avem o conştiinţă subiectivă şi individuală?

La această întrebare am văzut că el nu poate răspunde decât introducând unitatea sintetică a apercepţiei, care, ridicată peste asocierile subiective, face cu putinţă asocierile sau judecăţile *a priori*.

Dar problema pusă de Kant, nu o întâlnim noi oare şi mai nainte? Nu este ea subînţeleasă de mitologie şi de primii oameni de ştiinţă, în contrastul dintre fenomenele perfecte, cereşti, şi lucrurile şi fenomenele imperfecte, pământeşti?

Bineînţeles, problema nu păstrează aceeaşi formulare, dar în fond ea vine la aceeaşi mare întrebare, pe care şi-a pus-o mintea omenească din cele mai vechi timpuri: de o parte este perfecţiunea şi eternitatea, de cealaltă parte, imperfecţiunea şi vremelnicia; cum se leagă aceste două lumi deosebite între ele? cum se ridică omulvierme până la eternitatea cerului?

Apoi, ce oare voise să rezolve Platon şi Aristotel, dacă nu veşnica problemă a raporturilor dintre ideal şi real, formă şi materie, raportul dintre realitatea eternă a ideilor şi formele trecătoare ale experienţei omeneşti de pe pământ?

În sfârşit, problema distincţiunii între lucrurile cereşti şi pământeşti, cum şi problema lui Platon şi Aristotel, cum şi problema lui Kant, nu sunt ele oare în fond derivate din aceeaşi credinţă adâncă, pe care o întâlnim înrădăcinată în conştiinţa omenească din cele mai vechi timpuri şi pe care o putem formula astfel: moartea vine din separaţia elementelor unui corp; tot ce este separabil este schimbător, şi prin aceasta supus morţii; iar tot ce este inseparabil este etern? Lumea cerească, lumea ideilor platonice şi a formelor aristotelice, unităţile apriorice kantiene, fiindcă nu sunt schimbătoare prin separarea elementelor lor, de aceea ele sunt eterne, perfecte, adevărate; pe când lumea pământească, adică realitatea experimentală şi asocierile subiective ale conştiinţei individuale, fiind schimbătoare prin separarea elementelor lor, ele sunt imperfecte, trecătoare, neadevărate! Nu se reduc, aşadar, toate problemele amintite la una şi

aceeaşi mare problemă: cum poate omul dobândi veşnicia, perfecţiunea şi adevărul, fiind el însuşi într-o lume supusă schimbărilor şi morţii?

Dacă ne-am fi întins orizontul cercetărilor noastre şi dincolo de hotarele filosofiei europene, înrudirea problemei kantiene cu celelalte mari probleme filosofice nu s-ar fi oprit aci. Aceeaşi mare problemă am fi găsit-o şi în filosofia indiană şi cu deosebire în filosofia buddhistă. Tot ce este compus, zice această filosofie, poate fi şi descompus. Toate formaţiunile compuse sunt fără realitate substanţială şi fără permanenţă; toate sunt legate de durere şi de moarte. Aşa este corpul, aşa este şi personalitatea omului! Nimic nu este etern în combinarea trecătoare a reprezentărilor, sentimentelor, tendinţelor care compun sufletul personal! Totul este o aparenţă. Adevărat etern este numai *Acel Ce* care nu a luat încă formă şi individualitate, este Nirvana. Necreatul ne-compusul din elemente şi deci ne-separabilul... acesta este eternul, în lumea corpurilor şi sufletelor compuse, totul este trecător şi supus durerii. Prima cauză a durerii din lumea noastră, a oamenilor, este tocmai reunirea elementelor şi compunerea persoanei noastre trecătoare. Prin urmare, în fond, aceeaşi problemă. Veşnicia, perfecţiunea şi adevărul nu sunt însuşirile lumii noastre, în care toate câte există sunt compuse şi separ abile, ci ele trebuie căutate dincolo de realitatea noastră, într-o realitate transcendentală. Deosebirea dintre filosofi stă numai în formularea problemei. Buddha se îngrijeşte mai mult de explicarea durerii în

omenire, şi de aceea el are atenţia îndreptată asupra persoanei omeneşti, pe care, găsind-o că este izvorul durerii, o completează cu fericirea reală a *necreatului*, care este Nirvana. Filosofii teologi din Europa se mulţumesc cu distincţia între cer şi pământ, şi pun în cer, prin contrast; tot ceea ce ei nu găsesc pe pământ. Aceeaşi distincţie între două lumi o păstrează apoi şi filosofii până la Kant. Pentru Platon şi Aristotel lumea adevăratei realităţi este o altă lume decât aceea cunoscută de simţurile noastre. Kant, cel dintâi, schimbă perspectiva distincţiei făcute până aci, şi în loc de a mai deosebi între două lumi, deosebeşte între două feluri de conştiinţe: conştiinţa individuală şi conştiinţa în genere. Realitatea adevărată, în loc de a mai fi pusă într-o lume transcendentală, este pusă în formele transcendentale ale conştiinţei în genere, în *a priori*. Prin această schimbare de perspectivă, totul pare că se luminează, la prima vedere, în ceea ce priveşte originea adevărului, adică a ştiinţei. Şi cu toate acestea, aprofundând filosof ia lui Kant, cum am făcut mai sus, iată că regăsim în miezul ei tot vechea problemă care a frământat de veacuri gândul omenesc, şi care aşteaptă încă o soluţie definitivă!

Înseamnă dar noua perspectivă a lui Kant o iluzie mai mult? Teoria conştiinţei creatoare de ştiinţă nu aduce ea niciun progres real? Tot entuziasmul cu care cugetătorii contemporani au îmbrăţişat kantianismul să fie dar nejustificat?

2 ţ Nu ar fi pentru întâia oară ca filosof ia să se avânte într-o direcţie greşită. Dar cu filosofia

lui Kant nu pare să fie cazul acesta. Noua perspectivă introdusă în filosofie de către Kant nu poate fi socotita drept o iluzie, câtă vreme ea n-a fost probată pe deplin. Se vorbeşte mult, este drept, de revoluţia „à la Copernicu pe care Kant a făcut-o în filosofie, şi în urma ei mulţi filosofi se dau drept urmaşi ai lui Kant, dar în fapt revoluţia nu a fost atât de triumfătoare cât se spune. Multe din principiile vechii filosofii persistă încă, cu tot kantianismul. Noua perspectivă nu este consecvent aplicată mai de niciunul. Kant însuşi este revoluţionar numai pe jumătate. La întrebarea decisivă, pe care o impunea nouă să perspectivă, şi anume: este conştiinţa individuală omenească – aceea pe care o cunoaştem noi cu toţii – creatoare de ştiinţă? el nu răspunde hotărât, ci ocoleşte răspunsul, făcând să intervină o *conştiinţă în genere*. Această *conştiinţă în genere* în ce raport stă faţă de conştiinţa individuală? Este ea despărţită de conştiinţa individuală? Atunci revenim din nou la vechea teorie, după care adevărul se restrânge în conştiinţa omenească individuală ca într-o oglindă! Căci adevărul, în ipoteza aceasta, ar fi în *conştiinţa în genere*, şi din *conştiinţa în genere* el s-ar restrânge în conştiinţa individuală. Prin urmare, vechiul dualism raţionalist. Este ea însă, *conştiinţa în genere*, imanentă conştiinţei individuale? Atunci dualismul dispare, şi cu el şi vechea teorie a conştiinţei-oglindă; dar în ipoteza aceasta trebuie să ni se spună în ce consistă această imanenţă. Lucru pe care Kant nu-l face. Filosofia timpului său îl obişnuise aşa de mult cu

teoria că în conştiinţa individuală totul este empiric, şi deci totul este schimbător, încât el n-a avut curajul să apropie măcar *conştiinţa în genere* de conştiinţa individuală. Întotdeauna el previne pe cititorul său că această din urmă conştiinţă este de domeniul numai al psihologiei, şi nu al apriorismului!

Aci este punctul slab al filosofiei lui Kant. Aci, după cum am văzut, au şi început urmaşii săi să-l completeze: unii precizând mai bine noţiunea conştiinţei individuale, alţii precizând mai bine noţiunea *conştiinţei în genere*, toţi având însă scopul de a face mai înţeles raportul acesta între cele două aspecte ale conştiinţei de cum l-a făcut Kant prin ipoteza transcendentalismului.

Nu mai revenim asupra acestor încercări, pe care le-am enumerat mai sus după principalii lor reprezentanţi. Ele toate ni se par dominate de aceeaşi greşeală, anume: că grija lor este mai mult să ne arate în ce consistă *conştiinţa în genere* a lui Kant, – conştiinţa creatoare de obiectivitate –, decât să ne arate prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conştiinţei, aspectul psihologic şi aspectul logic. Negreşit, este foarte important să ştim că aceea ce numea Kant *conştiinţa în genere* se poate înlocui cu conştiinţa geniului, sau cu organismul biologic, sau cu biologia raselor, sau cu organismul social, sau cu elanul vital etc., dar totuşi mai important pare a fi să ştim prin ce proces se ridică ea, conştiinţa individuală, până la adevărul logic obiectiv, pe care îl „impun* conştiinţa geniului, organismul biologic, biologia raselor, organismul social, elanul

vital etc. Orişicare dintre noţiunile care înlocuiesc *conştiinţa în genere* a lui Kant nu cuprinde în sine decât în mod vag necesitatea, pentru conştiinţa individuală, de a ajunge la adevărul logic şi obiectiv. De ce oare conştiinţa geniului, sau organismul biologic şi social, sau elanul vital etc. să fie ele cu mai multă perspicacitate în găsirea adevărului de cum este conştiinţa individuală? *Conştiinţa în genere* a lui Kant este cel puţin un nume care acopere axiomele matematicei şi mecanicei, două ştiinţe recunoscute ca având în ele adevăruri universale şi necesare. Dar conştiinţa geniului? Dar conştiinţa socială? Dar elanul vital şi toate celelalte? Ce cuprind acestea în noţiunile lor, pentru ca să credem numaidecât că ele condiţionează judecăţile ştiinţei? Critica ce se putea aduce, şi care s-a şi adus lui Kant, este că el a subînţeles în *conştiinţa în genere* „apriorismul", pe care ar fi trebuit să-l dovedească mai întâi că este posibil; dar nu oare aceeaşi critică se poate aduce şi filosofilor care au înlocuit *conştiinţa în genere* prin conştiinţa geniului, conştiinţa socială, organismul biologic, elanul vital etc? N-au subînţeles şi aceştia ca fiind date aceea ce ei trebuiau să dovedească mai întâi ca posibile? Negreşit că da. Prin urmare, nu pe această cale se poate aduce completarea pe care o aşteaptă filosofia lui Kant. Orişice noţiune s-ar pune în locul „conştiinţei în genere" a lui Kant, din momentul ce se păstrează dualismul dintre aspectul subiectiv şi aspectul obiectiv al conştiinţei omeneşti, totdeauna va rămâne problema – eterna problemă – de rezolvat: cum, între împreunările trecătoare

dinlăuntrul unei conştiinţe individuale, pot răsări unele împreunări cu caracterul de obiectivitate ştiinţifică? Cum sunt cu putinţă judecăţile universale şi necesare?

3. – Aceea ce a împiedicat pe Kant de a găsi o soluţie definitivă la problema ştiinţei este dualismul pe care el îl introduce în natura conştiinţei. Pentru Kant este de la sine înţeles că un aspect al conştiinţei omeneşti, şi anume, acela care este propriu individualităţii psihologice, este un aspect empiric, şi în lumina acestuia nu se poate închega niciun adevăr universal şi necesar; că adevărul universal şi necesar se poate dobândi numai într-o conştiinţă curăţită de orice empirism, şi anume, în conştiinţa în genere. Acest dualism introdus în natura conştiinţei împiedică pe Kant de la rezolvarea problemei sale. Constituirea ştiinţei se face, la el, numai pe baza conştiinţei în genere, care este o conştiinţă formală, şi nu pe baza conştiinţei reale omeneşti, care este o conştiinţă individuală. Marea problemă pentru noi este însă să înţelegem ştiinţa pe baza conştiinţei din urmă, conştiinţa individuală, iar nu pe baza unei conştiinţe în genere. Acest dualism introdus de Kant, precum am spus şi mai înainte, a fost datorit psihologiei timpului său. Era o eroare, pe care el o ia de-a dreptul de la psihologii dinaintea lui, fără a o controla de aproape. Din această eroare decurge slăbiciunea sistemului său filosofic.

Înlăturând dualismul dintre cele două conştiinţe, înlăturăm şi dificultăţile pe care Kant şi le crease el singur, fără niciun folos. Perspectiva

kantiană se poate continua, credem noi, mai departe, fără acest dualism. Dar atunci, revenim la David Hume?

Într-o privinţă da. Revenim la David Hume întrucât reîntregim conştiinţa omenească în natura sa reală, adică nu mai facem distincţia, pe care o făcea Kant, între o conştiinţă formală şi o conştiinţă psihologică; dar nu revenim la însăşi soluţia lui Hume. În soluţia lui Hume, dacă nu se găseşte dualismul lui Kant, se găseşte însă o eroare analoagă, care este tot aşa de funestă ca şi dualismul lui Kant, şi anume, se găseşte afirmarea că, deşi conştiinţa omenească, în individualizările sale, este un fapt obiectiv al naturii, şi nu este o simplă aparenţă înşelătoare, totuşi înăuntrul acestei conştiinţe individuale nu se găseşte un criteriu al adevărului (în special al legăturii dintre cauză şi efect), *fiindcă împreunările sau asocierile care au loc în conştiinţa omenească individuală nu au în ele o altă obiectivitate decât pe aceea pe care le-o dă forţa obişnuinţei* – o *forţă, de altfel, ea însăşi fără nicio bază obiectivă*.30 Această afirmare a condus pe Hume direct la o soluţie sceptică a problemei ştiinţei. Această afirmare o împărtăşeşte şi Kant, şi tocmai pentru a scăpa de o asemenea soluţie sceptică acesta a fost silit să-şi caute refugiul la ipoteza unei conştiinţe „în genere", creatoare de condiţii o *priori*. Prin urmare, dacă revenim la Hume, după ce înlăturăm eroarea dualismului kantian, dăm peste o altă eroare, mai fundamentală, căreia i se datorează, desigur, toate încercările neizbutite de până acum. Ea consistă, încă o dată, în afirmarea că

împreunările sau asocierile care au loc în conştiinţa omenească individuală nu au în ele nicio obiectivitate, sau au numai pe aceea pe care le-o dă forţa obişnuinţei – o forţă, ea însăşi, fără nicio bază obiectivă. Se înţelege, că odată ce această afirmare este luată drept indiscutabilă, toate sforţările filosofilor, începând cu Kant, trebuiau să se îndrepte înspre a găsi o nouă conştiinţă care să fie capabilă de a avea în asocierile ei obiectivitatea, care, din principiu, fusese tăgăduită conştiinţei individuale. Dacă se introduce însă, înăuntrul conştiinţei psihologice individuale, obiecti

80 David Hume, *Eine Untersuchung în Betreff des menschlichen Verstandes* (trad. von Kirchmann), 1880, p. 28 şi urm.

vitatea, de care asocierile au nevoie pentru ca ele să devină judecăţi ştiinţifice, atunci dispare şi trebuinţa unei a doua conştiinţe, conştiinţa individuală rămânând suficientă pentru a explica fundamentul obiectiv al ştiinţei. Atunci căutarea unui refugiu în conştiinţa „în genere" devine un lucru inutil.

Dar este afirmarea lui David Hume în adevăr o eroare? Dacă ar fi să ne conducem după scrierile populare de psihologie, ar trebui să răspundem negativ. Nimic nu este mai răspândit astăzi în psihologia populară decât teoria empirismului şi a arbitrarietăţii dinlăuntrul conştiinţei individuale. S-ar părea că aci, în conştiinţa individuală, judecând după teoriile psihologiei populare, avem un izvor nesecat de manifestări întâmplătoare.

Conştiinţele individuale nu par a fi venit pe lume decât ca să servească de scenă pentru cele mai capricioase fenomene! După psihologia ştiinţifică însă, şi în acord cu principiile determinismului universal, afirmaţiunea lui Hume este o vădită eroare. În sufletul individului omenesc nu se petrece nimic la întâmplare. Fiecare stare de conştiinţă este strict determinată de condiţiile individului în care ea se produce, şi condiţiile acestea, la rândul lor, sunt legate de seria legilor naturii întregi. Între gândurile noastre nu există nicio asociere la întâmplare, adică nicio asociere care ar putea fi arbitrară într-un fel sau altul, ci toate asocierile dintre gândurile noastre sunt strict determinate de condiţiile conştiinţei reale pe care o avem. În conştiinţa individuală a fiecăruia dintre noi, cu alte cuvinte, nu se petrece nimic la întâmplare, ci toate câte se petrec sunt strict determinate de legile individualităţii noastre.

Prin urmare, iată corectura ce este de adus afirmării lui Hume. Împreunările sau asocierile care au loc în conştiinţa individuală omenească nu sunt lipsite de orişice obiectivitate, ci ele au obiectivitatea pe care o are fiecare conştiinţă individuală existentă pe lume. Cine afirmă că împreunările sau asocierile dinlăuntrul unei conştiinţe individuale sunt” întâmplătoare, ca să fie consecvent trebuie să afirme, mai departe, că însăşi şi ea, conştiinţa individuală, luată în întregime, este întâmplătoare; şi aşa el trebuie să ajungă la o soluţie mai sceptică decât a dat-o Hume. Hume s-a mărginit a tăgădui obiectivitatea împreunărilor sau asocierilor dinnăuntrul

conştiinţei, dar obiectivitatea conştiinţei luată în total, adică conştiinţa lui X, Y şi Z, pe aceasta el n-a tăgăduit-o. El era sigur că X, Y şi Z au fiecare o conştiinţă reală, numai de împreunările care se fac în fiecare din aceste conştiinţe, de acestea el nu era sigur. Pentru a fi fost lpgic însă, Hume ar fi trebuit să tăgăduiască şi obiectivitatea conştiinţei individuale, luată în total, căci nu poate rămâne obiectivă scena, ca totalitate, când fenomenele care se petrec pe ea sunt subiective şi întâmplătoare. Între conştiinţa individului, luată în întregime, şi fenomenele din conţinutul acestei conştiinţe nu este nicio deosebire de făcut; conţinutul conştiinţei este conştiinţa însăşi, aşa că cine tăgăduieşte obiectivitatea conţinutului tăgăduieşte prin aceasta obiectivitatea conştiinţei întregi!

Prin urmare, corectura de făcut lui David Hume este aceasta: scepticismul lui nu trebuie restrâns la simplele asocieri dinlăuntrul conştiinţei, ci trebuie întins la conştiinţa întreagă; şi atunci formularea soluţiei sale ar fi trebuit să fie astfel: înăuntrul unor conştiinţe despre a căror existenţă nu putem afirma nimic cert, se produc împreunări sau asocieri care n-au nici ele vreo valoare obiectivă, în afară de valoarea pe care le-o dă forţa obişnuinţei. Cu o asemenea formulare problema ştiinţei s-ar fi pus şi mai limpede inspiritul lui Kant. Acesta ar fi văzut că refugiul lui la o conştiinţă „în genere” nu mai era un refugiu suficient. Categoriile *a priori* n-ar fi putut găsi în unitatea conştiinţei şi în identitatea eului o punte de trecere pentru a se strecura din conştiinţa

transcendentală în conştiinţa reală individuală, fiindcă atunci, încă de la Hume, s-ar fi ştiut că *unitatea* conştiinţei şi *identitatea* eului sunt fapte tot aşa de întâmplătoare cum sunt şi celelalte asocieri dinnăuntrul conştiinţei! înaintea unui scepticism atât de radical, Kant ar fi fost constrâns să iasă din cadrul psihologiei şi să caute ştiinţei un fundament mai adânc decât formele o *priori* ale conştiinţei. În acest caz, am fi avut cu totul o altă direcţie în aplicarea „concepţiei copernicane".

4. – în adevăr, din momentul ce între împreunările sau asocierile conştiinţelor individuale luate ca totalităţi, şi împreunările sau asocierile elementelor dinnăuntrul unei singure conştiinţe nu se mai face nicio deosebire, din acel moment scepticismul lui Hume, din psihologic, devine sociologic. Problema ştiinţei nu se mai izbeşte atunci de greutatea de a înţelege cum între stările conştiinţei individuale se produc asocieri cu caracter de obiectivitate, ci se izbeşte acum de greutatea de a înţelege cum între diferiţii indivizi omeneşti se pot stabili legături cu caracter de obiectivitate! Cum este cu putinţă înţelegerea de la om la om? Cum este cu putinţă viaţa limbajului şi a tuturor instituţiilor culturale? Dacă admitem că asocierile dinlăuntrul unei singure conştiinţe individuale sunt produse la întâmplare şi se păstrează prin obişnuinţă, atunci, pentru a fi consecvenţi, ar trebui să admitem că şi asocierile dintre conştiinţele membrilor unei societăţi sunt şi ele tot asocieri de întâmplare, şi concluzia ar

trebui să ne fie negarea orişicărei certitudini în viaţa culturii omeneşti. În faţa unui asemenea scepticism, Kant n-ar mai fi putut găsi un refugiu la conştiinţa „în genere”, căci conştiinţa „în genere” presupune o "conştiinţă comună cel puţin între doi oameni, ceea ce însă el n-ar fi fost îndrituit să admită! Prin urmare, pentru a ne rezuma, vedem că o mai consecventă înţelegere a conştiinţei individuale ar fi constrâns pe Hume să dea scepticismului său o formulare socială, şi nu una psihologică; el ar fi trebuit să proclame nihilismul total al culturii omeneşti. În faţa unui asemenea scepticism, Kant s-ar fi văzut constrâns să renunţe la ipoteza unei conştiinţe „în genere”, care nu are în sine o garanţie mai mare de obiectivitate de cum are orişice conştiinţă individuală, şi în cazul acesta Kant ar fi trebuit să conchidă la un *apriorism imanent* în conştiinţa individuală, şi nu la un *apriorism transcendental*, aşa precum el face. Am fi avut atunci o filosofie kantiană cu desăvârşire monistă. Dar despre aceasta, îndată mai jos.

5. – Critica de până aci ne pregăteşte destul pentru a înţelege noua sistematizare pe care omul de ştiinţă de astăzi o poate da genialei perspective a lui Kant.

În această nouă sistematizare vor trebui să lipsească mai întâi greşelile de psihologie care aveau curs în filosofia asociaţionistă engleză şi pe care le-a împrumutat şi Kant; iar în al doilea rând, vor trebui să fie adaose concluziile ştiinţelor noi, concluzii câştigate după Kant şi pe care acesta nu

le putuse avea în considerare.

Erorile de psihologie provin din ignorarea dependenţei strânse care există între conştiinţa individului izolat şi mediul în care acest individ se dezvoltă. Vechii psihologi se încercau să rezolve o problemă insolubilă, şi anume, ei voiau să găsească o logică obiectivă în asocierile stărilor de conştiinţă ale unui individ care e socotit izolat de restul lumii. Ei considerau impresiunile venite prin simţuri ca un material străin de logică, deşi destinat logicei. Dincolo de simţuri se găsea, pentru ei, lumea externă, cu fenomene guvernate de legi eterne, deci obiective; dincoace de simţuri, conştiinţa cea pură, care raţionează, deci are o logică; iar între amândouă, un domeniu intermediar, în care se puteau produce sinteze empirice şi întâmplătoare. Cu o asemenea concepţie, soluţia scepticilor se impunea. Adevărul însă este altul. Între lumea externă şi logica raţionamentului din conştiinţa internă a omului nu există o întrerupere, ca aceea descrisă mai sus. Impresiunile simţurilor se produc, se adună în stări de conştiinţă, se memorează etc. după nişte legi tot aşa de eterne cum se produc şi se împreună fenomenele de lumină, de căldură şi de magnetism din lumea din afară. Nu există nicio diferenţă între legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc şi între legea după care nervul optic conduce iritâţiunea primită pe retină până la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească. Tot ce se petrece în organismul nostru biologic şi sufletesc este perfect determinat şi logic, cum sunt şi

fenomenele naturii externe. Între logica gândului şi logica lumii externe nu se interpune niciun domeniu al hazardului, ci există o continuitate şi un strict determinism. Cea mai fantastică imagină a gândului, precum şi cea mai fantastică faptă a voinţei omeneşti, iese dintr-o înlănţuire sufletească tot aşa de strictă cum ies şi mişcările mecanice ale corpului omenesc. Fiindcă noi nu putem urmări această înlănţuire, de aceea credem că intervine hazardul31; dacă am putea-o însă urmări, atunci am renunţa să mai vorbim de hazard. Materialul care ne vine prin simţuri nu este câtuşi de puţin un material inform, gata pentru orişice întrebuinţare, ci el vine prin mijlocirea unor condiţii constante, şi produce, la rândul său, efecte constante. A presupune că pe deasupra acestui material venit prin simţuri planează un fel de logică a gândului abstract, care ar înrâuri materialul simţurilor, sau l-ar organiza şi dispune altfel de cum este el prin natura lui determinat să fie, aceasta ar fi să se presupună că materialul simţurilor, care până ce ajunge la conştiinţa omenească urmează legile constante ale naturii, de îndată ce ajunge la această conştiinţă iese de sub determinismul acestor legi şi stă gata să primească orişice modificări şi direcţii impuse de o forţă care se creează din nimic şi care dispare, după voie, în nimic. Aceasta ar însemna însă tăgăduirea determinismului ştiinţei.

Prin urmare, eroarea vechii psihologii se elimineză prin următorul raţionament: Dacă ar fi să existe o logică a conştiinţei pure, în afară de materialul simţurilor, această logică n-ar putea

totuşi să influenţeze

81 D. Hume, în scrierea sa citată mai sus, face acest raţionament pentru a dovedi că nu există libertatea de voinţă, dar nu şi pentru a dovedi că în asocierile dintre stările de conştiinţă nu există întâmplarea obişnuinţei.

vreo părticică a sufletului nostru real, fiindcă tot ce este în sufletul nostru real este strict determinat de legile naturii şi nu poate lua o altă organizare decât pe aceea care este conformă cu aceste din urmă legi. Logica după care se constituie materialul simţurilor şi logica gândului abstract trebuie să fie într-o perfectă echivalenţă pentru ca între ele să existe o legătură. Nu poate fi, de o parte, empirism şi hazard, iar de cealaltă parte, rigiditate formală şi certitudine; sau, dacă aşa ceva poate fi, atunci nu avem înaintea noastră două părţi ale unui acelaşi suflet omenesc, ci avem două suflete deosebite, care n-au niciun mijloc de a se cunoaşte unul pe altul.

Prin eliminarea eroarei din psihologia lui Hume şi Kant, dobândim, ca ultim rezultat, afirmarea neştirbită a determinismului sufletesc. Pe baza acestui determinism, opoziţia dintre funcţiunile simţurilor şi funcţiunile inteligenţei devine inutilă, ambele aceste două feluri de funcţiuni întrucât sunt în acelaşi suflet, sunt echivalente, adică sunt ca verigile unui acelaşi fenomen fundamental, care este conştiinţa omenească.

Noile cuceriri ale ştiinţei pozitive, cuceriri câştigate în urmă, vin să întărească încă şi mai

mult concluzia de mai sus. După ultimele progrese ale chimiei, fizicei şi biologiei, omul de ştiinţă, astăzi, a căpătat convingerea că, atât în constituţia sa chimică, cât şi în evoluţia sa mecanică, fizică şi biologică, universul în totalitate este unitar. Un fapt cât de subiectiv, în aparenţă, petrecut între elementele conştiinţei omeneşti, îşi are raţiunea sa de a fi în totalitatea faptelor din restul universului întreg. Dacă n-ar fi, bunăoară, energia solară aşa şi atâta cât este, atunci n-ar fi nici evoluţia pământului acolo unde este; şi atunci n-ar fi nici formele de energie fizică acelea care sunt; şi atunci n-ar fi nici mediul biologic, în care trăieşte omul, aşa cum este; şi atunci n-ar fi nici corpul, nici sufletul omului aşa cum este etc.; dacă n-ar fi prima verigă a lanţului cauzal, n-ar fi nici veriga de la mijloc, şi nici aceea de la sfârşit, căci toate se condiţionează reciproc, şi una este raţiunea de a fi a celeilalte. Cu un cuvânt, noile cuceriri ale ştiinţei sfărâmă şi mai mult barierele pe care psihologia veche le pusese între om şi restul naturii. Individualitatea omului nu există şi nu se poate înţelege decât prin condiţiile de existenţă ale fenomenelor care înconjură pe om. Cine cunoaşte legile acestor fenomene poate demonstra cu certitudine faptul ce are să se întâmple şi în organismul biologic, şi în organismul sufletesc al unui om. Cine caută un fundament obiectiv la afirmaţiunile minţii sale, nu poate găsi altundeva mai bine un aşa fundament ca în înlănţuirea faptelor din universul întreg.

6. – Cu un cuvânt, aşadar, datele simţurilor,

care produc imagini şi asocierile imaginilor sufleteşti, nu sunt mai puţin obiective de cum sunt şi celelalte fenomene ale naturii; fiindcă toate fac parte din acelaşi lanţ de condiţionare reciprocă a tuturor părţilor universului. Între imaginea din suflet şi energia solară, din punctul de vedere al determinismului ştiinţific, este acelaşi raport necesar ca şi între firul de iarbă şi energia solară, fiindcă nici imaginea din suflet, nici firul de iarbă n-ar putea să existe fără căldura pe care o radiază soarele.

Acum, înainte de a trece mai departe, să ne oprim un moment şi să examinăm cum trebuie înţeles acest proces de condiţionare a tuturor părţilor universului. Este acesta un proces de emanaţiune, emanarea unei părţi din altă parte, care serveşte drept origine, sau este un alt fel de proces? Când zicem că energia solară condiţionează existenţa imaginii sufleteşti, trebuie să înţelegem oare că emană din soare o substanţă de energie care, ajunsă la om, ia forma unei imagini sufleteşti, sau trebuie să înţelegem în alt chip această condiţionare a imaginii sufleteşti prin soare?

Această chestiune a fost adeseori trecută cu vederea deşi este de cea mai mare utilitate ca ea să fie bine elucidată.

Omul ignorant este înclinat să creadă că orişice condiţionare sufletească trebuie să fie, la urma urmelor, bazată pe procesul emanaţiunii. De la obiectul extern pleacă *ceva* care vine până la simţul omenesc, şi prin acest simţ acelaşi *ceva* trece mai departe, până la conştiinţa sufletului.

Omul ignorant nu poate înţelege cum un fenomen se poate condiţiona prin altul, dacă între aceste fenomene nu există o legătură materială. Influenţa pe care o are un fenomen *A* asupra fenomenului *B* trebuie să se sprijine pe ceva vizibil, pe ceva care să treacă din corpul fenomenului *A* în corpul fenomenului *B*, căci numai aşa omul ignorant are credinţa că, într-adevăr, fenomenul *B* depinde de fenomenul A. Pe o asemenea credinţă s-au întemeiat şi primele cunoştinţe, ştiinţifice. Lumina, căldura, electricitatea, magnetismul etc. au fost explicate, la început, de oameni de ştiinţă ca fiind nişte fluide emise de anumite corpuri şi împrăştiate apoi asupra altor corpuri. Până acum de curând se vorbea încă de fluidul electric şi mai ales de fluidul magnetic.

Acum această credinţă este recunoscută ca eronată. Energia solară nu are nevoie de un fluid material care să o poarte până la pământ, şi aci să o facă să străbată toate corpurile, ci ea, în realitate, consistă în ondulaţiuni transversale, care se propagă în natura întreagă, fără să se deplaseze materia însăşi prin mijlocul căreia ea străbate. De la soare nu ne vine un atom de materie mai mult peste aceea ce avem, cu toată căldura şi lumina pe care el le trimite; aceea ce vine de la soare este determinarea unor anumite fenomene în materia pământului nostru, care, la rândul lor, determină şi ele, mai departe, alte fenomene. Firul de iarbă, care trăieşte, cum se zice, din energia solară, în realitate nu „consumă”, în înţelesul obişnuit al cuvântului, niciun atom din materia solară, ci el trăieşte din materia globului

nostru pământesc, însă după ce această materie este pusă în mişcare de energia solară. Când această energie va înceta, materia care intră în firul de iarbă nu va pierde niciun atom dintr-însa, ea va rămâne şi mai departe pe globul nostru, dar 3 în această materie nu va mai ieşi un fir de iarbă, fiindcă atunci nu va mai fi mişcarea care pe unele elemente materiale să le împreune, şi pe altele să le despartă; nu va mai fi, cu tinctivânt, determinarea vieţii. Tot aşa şi cu fenomnele sufleteşti. În impresiunea de lumină care ne vine de la soare nu trebuie căutate urmele materiei solare, ci numai determinările mişcării începute de la soare. În rezumat dar, pentru explicarea condiţionării reciproce dintre diferitele părţi ale universului nu este de nicio trebuinţă ipoteza emanaţiunii; condiţionarea unui fenomen prin alt fenomen se poate înţelege şi fără o transmisiune de materie, prin simpla înlănţuire a fenomenelor însăşi. Această explicare decurge, de altminteri, şi din postulatul unităţii chimice a universului. Căci este evident că, din moment ce substratul material al universului este identic în toate părţile sale, ipoteza emanaţiunii este de prisos: diversitatea fenomenelor din natură nu mai poate fi înţeleasă atunci decât din diversitatea formei de energie în care se prezintă materia,[633] iar nu din emanaţiunile elementelor acesteia.

---

633 Ceea ce înseamnă că energia nu este o realitate în sine sau de sine stătătoare, ci este dependentă de materie. Deşi o va reafirma, în cîteva rânduri, C.R.M. nu rămâne fidel acestei idei (n. ed.).

7. – Acestea zise, să revenim la discuţia de mai sus.

Iată dar un univers în care toate părţile lui se condiţionează în mod reciproc; după legi fixe; după un determinism riguros. Nimic din aceea ce se întâmplă înăuntrul lui este produsul întâmplării. Toate fenomenele se explică din înlănţuirea lor riguroasă. Firul de iarbă creşte pe câmpie fiindcă unda de viaţă care pune în mişcare materia acestei câmpii era necesară să se producă odată ce undele energiei solare au fost pornite... în mijlocul acestui univers, aşa de strâns legat în părţile sale, mintea omenească îşi pune totuşi întrebarea: ce îndrituieşte pe om ca el să fie sigur de afirmaţiunile ce face? Această minte, să presupunem, nu cunoaşte încă perspectiva lui Kant. Fără perspectiva lui Kant, răspunsul va fi acesta: mintea omenească, fiind o oglindă în care se restrânge lumea din afară, siguranţa pe care o atribuie omul afirmărilor sale decurge din legătura reală care este între lucrurile din afară; afirmaţiunile omeneşti sunt copiile raporturilor obiective externe! Acesta a fost răspunsul vechilor filosofi. Dar teoria minţii-oglindă explică cum omul poate face afirmaţiuni, nu însă şi de ce afirmaţiunile acestea au caracterul de a fi logic necesare! Pentru a putea explica şi pe acest din urmă caracter, ar trebui presupus că oglinda minţii are înaintea sa totalitatea universului, pentru ca ea s-a vadă cum în această totalitate raportul răsfrânt de dânsa este în adevăr necesar. Universul întreg trebuie să stea înaintea oglinzii minţii omeneşti ca o sferă perfectă, aşa cum

ceruse în chip foarte logic filosoful elin Parmenide, pentru ca să fie posibil omului să creadă în necesitatea afirmaţiunilor ce face! Dacă universul nu stă ca o totalitate înaintea minţii, atunci pe ce se întemeiază omul ca să afirme că raportul întrevăzut de dânsul este în adevăr necesar? O minte care oglindeşte numai o parte a universului nu este îndrituită să afirme adevăruri necesare, fiindcă totdeauna, cu oglindirea celeilalte părţi, care a rămas, este dată şi posibilitatea să se producă afirmaţii contrarii! Mintea-oglindă nu poate cunoaşte adevărul deplin decât din imaginea întregului univers, atât în timp, cât şi în spaţiu. Până ce în oglinda minţii nu intră totalitatea universului, până atunci nu poate fi vorba de afirmaţiuni universale şi necesare. Aceasta, încă o dată, o prevăzuse destul de clar vechiul Parmenide. Dar este oare aşa ceva cu neputinţă? Desigur că nu, întrucât între minte şi univers este un simplu raport de oglindire. Oglindirea nu pune nicio afinitate între univers şi minte. Ea este un proces mecanic care nu implică corelaţia strânsă între natura oglinditului şi natura celui ce oglindeşte. Orişicâtă putere misterioasă am atribui noi oglinzii din minte, niciodată nu vom ajunge să concepem cum totalitatea universului poate fi răsfrântă într-însa. Universul este infinit în timp şi în spaţiu, deci nu se va putea niciodată prinde unitatea lui totală. Apoi, unde se sfârşeşte universul în spaţiu!? Mintea, care se consideră pe sine ca o oglindă a lumii, trebuie să conchidă la imposibilitatea afirmărilor cu caracter de necesitate şi trebuie să

recunoască afirmărilor omeneşti numai o valoare de probabilitate. Aşa au şi conchis scepticii din toate timpurile. Pentru a scăpa de concluzia scepticilor, trebuie să găsim explicarea pentru ce mintea omenească, deşi nu poate oglindi totalitatea universului, poate totuşi să găsească în firea sa, ca într-un microcosmos, un substitut al acestei totalităţi. Trebuie, cu un cuvânt, să explicăm pentru ce unitatea postulată de logica ştiinţei este o valabilă anticipaţie a unităţii universului. Kant n-a dat această explicare, dar a dat o perspectivă care ţine locul acestei explicări. El a dat ca şi o explicare: un „*als ob*”, cum ar zice comentatorul său H. Vaihinger. El s-a mulţumit să afirme că ştiinţa nu se poate concepe fără unitatea conştiinţei omeneşti, şi cum ştiinţa este recunoscută de toţi ca universală şi necesară, urmează de la sine că unitatea conştiinţei anticipă orişice adevăr nou. Cum adevărul cel nou vine din experienţă, urmează că experienţa stă sub anticipările conştiinţei. Experienţa este însă universul nostru. Iată dar universul pus în dependenţă de condiţiile conştiinţei. Trebuie să recunoaştem că perspectiva este de o rară măiestrie. Totul acum se luminează, şi răspunsul căutat mai sus vine de la sine.

Unitatea – condiţia *sine qua non* a raportului de necesitate – nu este pusă în lumea din afară, ci în faptul conştiinţei noastre, căci unitatea lumii din afară nu o putem afirma, pe când unitatea conştiinţei noastre o putem totdeauna afirma, ea fiind presupusă în făptuirea orişicărui raţionament al nostru. Unitatea lumii din afară poate fi uşor

contrazisă. Poate fi *un* univers, dar pot fi şi *mai multe* universuri; universul care ne este cunoscut poate fi *finit*, dar poate fi şi *infinit*; simţurile noastre pot prinde desfăşurarea *tuturor* fenomenelor din univers, dar ele pot prinde numai *o parte*, iar cealaltă parte să rămână ascunsă lor etc., cu un cuvânt, despre unitatea fenomenelor din afară noi nu putem da o afirmare cu caracter de necesitate. Această unitate însă trebuie să existe, căci dacă n-ar exista ea, n-ar exista nici ştiinţa noastră. Universul ştiinţei noastre trebuie să fie unul, el având o reciprocitate constantă între diferitele lui părţi. În universul ştiinţei noastre trebuie să existe o uniformitate de legi, fiindcă numai aşa poate fi un strict determinism. Dar de ce acest *trebuie*? De ce nu simpla probabilitate? De ce determinismul riguros? Fiindcă mintea omenească nu poate primi vagul probabilism, ci ea cere o bază sigură de obiectivitate. Dar atunci, nu lumea externă îmi impune determinismul universului, ci însăşi mintea mea!

Iată-ne astfel în plină perspectivă kantiană.

În lumina acestei perspective, determinismul ştiinţific îşi câştigă unitatea fără de care el nu se putea susţine. Acum, în perspectiva lui Kant, mintea este mulţumită, este convinsă. Înlănţuirea fenomenală a universului stă pe o bază sigură: pe baza unităţii conştiinţei omeneşti. Orişice filosofie care primeşte postulatul determinismului ştiinţific se va găsi înaintea aceleiaşi probleme, şi, prin urmare, va fi ţinută să judece perspectiva kantiană. Dacă va fi primită şi de aci înainte

această perspectivă, aceasta va însemna că filosofia n-a făcut un pas mai departe în dezlegarea problemei raportului dintre conştiinţa omenească şi restul universului. Perspectiva kantiană înseamnă o renunţare tacită la cercetarea ştiinţifică asupra originii şi evoluţiii conştiinţei. Este oare probabilă o atare renunţare pentru timpul nostru, necum pentru viitor?

Socotim că nu. Încercările făcute de continuatorii cei mai apropiaţi de Kant ne-au arătat că problema raportului dintre conştiinţă şi univers se răscoleşte continuu. Am văzut că unii întind cercetările asupra conştiinţei până în adâncul ei biologic, alţii până în suişul vieţii sociale, toţi nu se mulţumesc cu definiţia eterică dată de Kant conştiinţei în genere. Conştiinţa în genere este o construcţie ocazională imaginată pentru a scăpa de asociaţionismul psihologic pus la modă de filosoful Hume. Acest asociaţionism lăsa să se creadă că în viaţa conştiinţei domneşte întâmplarea. O părere absolut eronată. În viaţa conştiinţei domneşte întâmplarea tot aşa de puţin ca şi în restul universului! Poate ceva mai mult. Conştiinţa este condiţionată de existenţa universului nu după un raport de simplă echivalenţă mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare. Dacă acest raport se dovedeşte ca fiind cel exact, atunci anticipările conştiinţei se explică din evoluţia universului întreg, şi perspectiva kantiană devine astfel inutilă.

PARTEA III

CONŞTIINŢA REALA. PERSONALISMUL ENERGETIC

CAPITOLUL I Problema eternă

1* – Problema eternă. Soluţia contrară metafizicii 2. – Antropomorfismul naiv şi buddhismul. 3. – Metafizica raţionalistă. 4. – Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. 5. – Soluţia identităţii este superioară paralelismului psihofizic, fiind în conformitate cu faptele experienţei. 6. – Forma sub care apare lui Kant soluţia identităţii. Neajunsurile acestei forme. 7. – Direcţia în care trebuie căutată completarea filosofiei lui Kant.

1. – Adevăratul fundament pe care se reazemă apriorismul kantian este, aşadar, postulatul determinismului universal. Cu admiterea determinismului devine acceptabilă şi ipoteza apriorismului. Fenomenele universului se condiţionează unele pe altele, formând o unitate. Din această unitate, decurg raporturile necesare stabilite de ştiinţă. Mintea omenească îşi fundează afirmările sale pe unitatea fenomenelor externe. Dar această unitate este prea vastă pentru a fi cuprinsă. Unitatea fenomenelor externe presupune unitatea în timp şi spaţiu; cine poate afirma însă o aşa unitate? Totuşi adevărul necesar există, căci ştiinţa există. Atunci de unde vine necesitatea pe care o aflăm în adevărurile ştiinţei?

Din unitatea conştiinţei omeneşti.

Totul acum se lămureşte. Unitatea universului se înlocuieşte cu unitatea conştiinţei. Din această unitate decurg adevărurile necesare ale ştiinţei.

Dar această intervertire de direcţie dă ea ceva mai mult decât o înlesnire de sistematizare? Adică unitatea de conştiinţă înlocuieşte ea unitatea universului numai din punct de vedere formal, sau are şi o însemnătate mai profundă? Poate omul de ştiinţă, din analiza unităţii de conştiinţă, să tragă vreo concluzie asupra unităţii universului?

Iată întrebări care ne introduc în miezul discuţiilor metafizice ale vremii noastre.

Ajunşi aci, vedem cum problemele ştiinţei se leagă cu toate problemele metafizice pe care şi le-a pus mintea omenească în decursul secolilor; şi cum ea nu poate fi dezlegată decât dimpreună cu toate aceste probleme. Aci ne găsim înaintea unei eterne probleme metafizice.

Soluţii au fost propuse multe. Cea mai logică pare a fi următoarea: înlocuirea unităţii universului prin unitatea conştiinţei nu are decât importanţa unei perspective fericite spre lămurirea problemei ştiinţei. În sine, înlocuirea nu trebuie luată ca un fapt pozitiv; ea nu adaugă şi nici nu scade nimic la celelalte fapte ale naturii. Omul de ştiinţă poate să-şi sistematizeze cunoştinţele sale, adoptând unitatea conştiinţei ca un punct de înălţime, dar niciodată el nu trebuie să considere unitatea conştiinţei ca o realitate care poate înlocui realitatea universului. Din

datele reale ale conştiinţei omeneşti nu se deduce pentru ştiinţa universului mai mult decât s-ar deduce din datele reale ale orişicărui alt fapt natural. Perspectiva kantiană este o perspectivă heuristică şi nimic mai mult. Adevărurile ştiinţei vin din experienţă; numai o mai bună sistematizare a lor poate veni din apriorism. Unitatea conştiinţei regulează până la un punct cunoştinţele ştiinţifice, dar ea nu le constituie.

Aceasta este soluţia care rezultă consecvent din filosofia lui Kant; dar pe care Kant, spirit metafizic, o contrazice el însuşi. Aceasta este soluţia orişicărei filosofii care se bazează pe postulatul determinismului şi care nu vrea să iasă din cadrul experienţei; este soluţia filosof iilor pozitiviste, duşmane ale orişicărei metafizici. Dar această soluţie nu este mulţumitoare. Kant însuşi, care a expus-o cel dintâi, nu o susţine în mod consecvent; iar aceia care au încercat să-l completeze, încă şi mai puţin, precum am văzut. Aceştia cu toţi s-au îndepărtat de la metoda critică a lui Kant, şi au încercat să găsească un fundament real pentru apriorism în anumite unităţi organice, mai mult sau mai puţin analoage „conştiinţei în genere". Toate aceste încercări însă nu dau apriorismului un fundament mai solid de cum l-a dat filosofia lui Kant; căci toate aceste unităţi organice, fie ele formate din conştiinţa geniului, fie din conştiinţa socială, fie din elanul vital etc., nu cuprind un punct de vedere mai prielnic pentru sistematizarea cunoştinţelor de cum îl cuprinde unitatea conştiinţei individuale, care este, în definitiv, faptul fundamental după

care formăm prin analogie şi pe celelalte unităţi organice. Era de prisos ipoteza lui Kant despre o conştiinţă în genere; cu atât mai mult sunt de prisos celelalte organisme unitare imaginate după tiparul „conştiinţei în genere”. Din punct de vedere logic, unitatea conştiinţei individuale este un fundament tot aşa de suficient pentru a explica caracterul de necesitate al adevărului ştiinţific cum sunt şi celelalte unităţi organice, iar din punct de vede metafizic, realitatea conştiinţei individuale omeneşti este, desigur, cu mult mai bogată în însuşiri decât este realitatea tuturor celorlalte unităţi imaginate. Greşeala continuatorilor lui Kant consistă în aceea că ei au crezut că rezolvarea problemei ştiinţei depinde de o mai bună definire a „conştiinţei în genere”, care urmează să fie pusă ca fundament al ştiinţei, în loc de a se întreba dacă, înainte de definirea conştiinţei, suntem îndreptăţiţi a înlocui unitatea universului cu orişice fel de altă unitate. Unitatea universului nu o putem prinde, şi în locul acestei unităţi aşezăm o unitate organică sau o unitate de conştiinţă oarecare; dar ce ne îndreptăţeşte să luăm unităţile acestea din urmă drept reale? De ce n-ar fi unitatea de conştiinţă, izvorul tuturor celorlalte unităţi, o simplă iluzie? Ce ne îndreptăţeşte să credem că afirmaţiunile noastre, care se produc în conformitate cu logica, negreşit, trebuie să găsească numaidecât o aplicaţie în rostul universului întreg? Cu alte cuvinte, nu materialul conştiinţei, prin ajutorul căruia se introduce o perspectivă unitară în fenomenele naturii, este lucrul de care trebuie să ne îngrijim

în primul rând, ci trebuie să ne îngrijim mai întâi de răspunsul ce suntem datori să dăm la întrebarea: poate servi drept fundament al ştiinţei universale şi necesare altă perspectivă decât aceea a universului însuşi? Dacă pe aceasta din urmă nu o putem avea, care este atunci valoarea perspectivei introdusă de unitatea conştiinţei omeneşti?

2. – Aceste întrebări ne duc direct la problema cea mare pe care şi-a pus-o metafizica tuturor veacurilor, şi anume: care este fondul real al poziţiei omului faţă de restul universului? Pe ce fond real se sprijină unitatea de conştiinţă, individualitatea corporală şi sufletească, personalitatea, înţelesul eului? cu un cuvânt: credinţa că omul constituie o unitate aparte şi realzf în mijlocul întinsului univers? Ce raţiune superioară stă la originea diferenţierii care se face între conştiinţa omenească şi restul universului?

Cu rezolvarea acestei mari probleme este dată şi rezolvarea problemei ştiinţei. Bineînţeles, aci este vorba de rezolvarea acesteia din urmă din punct de vedere metafizic. Filosoful care renunţă la metafizică şi se mulţumeşte cu postulatul determinismului, acela nu se mai întreabă de ultimul fond real şi de ultima raţiune care sprijinesc unitatea logică a determinismului; un asemenea filosof se mulţumeşte cu unitatea formală a conştiinţei omeneşti. Pentru filosoful însă care nu se mulţumeşte cu unitatea formală a conştiinţei, ci vrea să pătrundă mai adânc în cunoştinţa lucrurilor, pentru acela întrebările de

mai sus se impun. Acest filosof, vrând să ştie dacă unitatea formală a conştiinţei corespunde unei unităţi reale, sau dacă ştiinţa omenească are o valoare obiectivă, şi nu numai una subiectivă, este constrâns să-şi lărgească problema ştiinţei şi astfel să intre pe terenul metafizicii.

O foarte răspândită soluţie metafizică la problemele care ne preocupă a dat-o de mult antropomorfismul naiv! După această rudimentară metafizică, omul formează o unitate concretă, care este opusă universului. Corpul şi sufletul sunt părţile principale ale acestei unităţi. Ele sunt separabile. În timpul vieţii, sufletul poate, în anumite cazuri, să părăsească corpul, cu condiţia de a reveni iarăşi, pe când, după moartea omului, sufletul este liber să trăiască de sine mai departe, în unitatea lui izolată. Dovada separaţiei sufletului de corp, în timpul vieţii, o găseşte acest antropomorfism în cazurile de anumite boli în care se observă o completă transformare a individului. În timpul frigurilor şi a boalelor nervoase, bunăoară, omul bolnav pare a nu mai fi acelaşi ca mai nainte. De aci dovada că sufletul nu este legat de corp. Iar dovada că sufletul poate trăi şi fără corp se produce prin existenţa viselor în care apar oameni care sunt morţi de mult. Cum corpurile acestor morţi au putrezit sub ochii celor vii, apariţia din vise nu poate fi decât o dovadă că morţii trăiesc, ca suflete, mai departe. Antropomorfismul naiv crede apoi, şi prin aceasta se caracterizează el mai ales, că între obiectele universului extern sunt aceleaşi legături ca şi între stările sufleteşti ale omului. Pasiunile,

sentimentele şi motivele de activitate ale omului ar fi, după el, aceea ce mişcă şi materia lumii dimprejur: înăuntrul fiecărui obiect al naturii, ca şi înăuntrul fiecărui corp omenesc, stă un suflet din care izvorăsc schimbările care se văd. Tot ce se mişcă, se mişcă prin activitatea unui suflet, şi, ca atare, îşi găseşte explicarea în voinţa individului. Iar voinţa este în afară de orişice prevedere.

Antropomorfismul naiv nu încearcă o discuţie, ci el se mărgineşte să afirme o tendinţă fundamentală a conştiinţei omeneşti, după o logică foarte simplă. Conştiinţa omenească se simte atrasă de tot ce se întâmplă în mod extraordinar, şi, ca atare, ea nu vede în lume decât fiinţe extraordinare. Antropomorfismul naiv este metafizica omului primitiv, care identifică realitatea lumii cu reprezentările subiective pe care şi le face mintea despre lume. Antropomorfismul naiv nu cunoaşte nici îndoiala, nici critica, ci exprimă credinţe.

Într-o desăvârşită opoziţie cu antropomorfismul naiv stă metafizica buddhistă, foarte răspândită în Asia cu multe secole înainte de Iisus Christos. Pentru Buddha, viaţa omului este întocmai ca şi flacăra unei candele, care arde câtă vreme nu s-a sfârşit uleiul din fitilul de bumbac. Individualitatea vieţii, o iluzie! Viaţa se continuă de la o vietate la alta, întocmai cum şi flacăra candelei se aprinde de la o altă candelă. Între diferitele vieţi organice nu este o identitate, cum nu este nici între diferitele flăcări. Se aprinde una din alta, şi atâta tot. După cum flacăra nu s-ar întreţine fără materia oleioasă din fitil, tot

asemenea şi viaţa individului n-ar dura fără materialul atras de simţuri şi poftit de inimă. Când s-a sfârşit uleiul din candelă, se stinge flacăra; când s-au desfăcut elementele care compuneau fiinţa omului, se stinge şi viaţa acestuia, pentru totdeauna. Individualitatea vieţii este ca şi individualitatea flăcării din candelă: o aparenţă trecătoare, produsă de împreunarea câtorva elemente. Dispare această împreunare, dispare atunci şi individualitatea; iar elementele care constituie fiinţa omului reintră în repausul lor etern, în Nirvana. Aci domneşte liniştea eternă, fiindcă aci nu există individualitatea cea aducătoare de durere; în Nirvana aspectul naturii rămâne pe veşnicie acelaşi.

Individualitatea organică şi sufletească a omului; unitatea conştiinţei şi personalitatea eului… toate sunt amăgiri produse de nemărginitul dor de viaţă. N-ar fi fost acest dor care să aprindă prima flacără a vieţii, liniştea ar fi stăpânit întreg universul. Cu prima împreunare a elementelor într-o individualitate organică, vin poftele şi patimile; vin idealurile, în veci neatinse; vine, cu toate împreună, durerea. Obârşia tuturor nenorocirilor stă în acest prim pas spre viaţă, spre individualizare. Cu prima licărire de conştiinţă în care omului i-a fost dat să distingă ce este al său şi ce este străin lui; cu prima licărire a eului; a venit şi condamnarea la o veşnică suferinţă şi la o veşnică rătăcire. Buddha nu vede altă ieşire din calea cea greşită, pe care o străbate omul în lumea aceasta, decât izbăvirea de sub tirania individualizării. Să renunţe omul de bunăvoie la

aceea ce constituie eul său! Să se piardă din nou în sânul naturii eterne, fără a mai avea dorul de a fi o fiinţă aparte! Iar senzaţiile, poftele, tendinţele, afecţiunile, patimile etc., din care omul îşi constituie persoana lui, să se risipească în cele patru colţuri ale lumii, fără ca nimeni să le mai dorească şi fără ca nimeni să le mai împreune într-o fiinţă individuală! y Aşa va scăpa omul de durere şi rătăcire…

Astfel buddhismul[634] este tocmai opusul antropomorfismului naiv; el pare a fi produs din reacţiunea gândirii omeneşti în contra torturii pe care o aduce frica de extraordinar.

Pentru a ilustra opoziţia dintre antropomorfism şi buddhism, să ne închipuim pusă înaintea ochiului omenesc priveliştea mării. Priveliştea mării a fost, de-altminteri, aceea care a impresionat mai mult pe om în toate timpurile. Ce ne impresionează în priveliştea mării? Imensitatea agitată; valurile care se gonesc, producând înălţimi cu creştete albe şi cu văi întunecate; un luciu întins, acoperit cu forme în mişcare. Acum să vedem interpretarea pe care poate să o dea o minte omenească. Aceasta poate să-şi zică: Colo, în zare, aleargă zeul mării, Neptun, într-un car tras de armăsari cu coamele de aur şi purtând în mână o furcă cu trei dinţi… Dincolo sunt nereidele, frumoasele nimfe, fiice ale lui Nereu şi

634 Am rezumat principalele concepţiuni ale metafizicei indiene, fără a intra în amănunte de ordine istorică. Metafizica indiană cuprinde în sine mai multe curente. Din toate aceste curente nu lipsesc concepţiunile expuse mai sus.

ale lui Doris… Iar dincolo, sirenele înşelătoare de care trebuie să te păzeşti… Iată, la orizont, şi turmele de berbeci albi care aleargă ca şi cum ar fi gonite de îngrozitorul Pan! Tot luciul apei este acoperit de fiinţe care sunt stăpânele mării. Aceasta ar fi interpretarea antropomorfismului naiv. Iată acum şi interpretarea buddhismului. Aceea ce-mi apare înaintea ochilor: formele graţioase şi formele înspăimântătoare; valurile care se gonesc ca purtate de o patimă neţărmurită; înălţimile cu creştete albe ca turmele de berbeci şi văile întunecate înspre care se coboară zeul Neptun… toate acestea nu sunt decât împreunări de o clipă, etern este singur elementul apei, care reintră în linişte din momentul ce vântul încetează! Fiinţe stăpâne ale mării: iluzie. Mişcare, goană şi patimă: iluzie. Când marea se va potoli, ochiul eternităţii va vedea numai luciul apei egal cu sine în toată întinderea; formele de mişcare care farmecă sau îngrozesc văzul, toate sunt apariţii trecătoare, cărora înţeleptul nu trebuie să le dea atenţie:

„Ce e val, ca valul trece!
De te-ndeamnă, de te cheamă.
Tu rămâi la toate rece.a
(Eminescu)

Nu se poate un contrast mai izbitor ca între aceste două interpretări. Antropomorfismul nu vede decât fiinţe asemănate omului, mişcând şi stăpânind elementele mării, iar buddhismul, dimpotrivă, nu vede decât pacea eternă a adâncului apei, care stă deschisă pentru a înghiţi mişcările produse de clipita vremii.

Antropomorfismul este îndreptat spre viaţă şi extraordinar; el caută să prindă tot ce este nou în fenomenele naturii; pe când buddhismul stă pironit asupra gândului că toate câte se mişcă şi trăiesc vor ajunge odată în liniştea mormântului.

Amândouă aceste metafizici sunt antiştiinţifice. Buddhismul tăgăduieşte orişice realitate unităţii de conştiinţă, chiar şi unităţii formale pe care o postulează logica, iar antropomorfismul dă acestei unităţi un caracter aşa de subiectiv, că o face improprie de a mai servi ştiinţei; unul şi altul, prin urmare, deşi în opoziţie prin concluziile lor, sunt în asemănare prin antagonismul în care stau faţă de ştiinţă. Ambele aceste metafizici, pe orişiunde le întâlnim, se şi împacă, de fapt, foarte bine cu credinţa în fatalism; credinţă care* ridică minţii omeneşti orişice drept de a mai afirma adevărul. Antropomorfismul este metafizica omului primitiv, care nu cunoaşte încă ştiinţa; buddhismul este metafizica asiaticului îmbătrânit, rămas refractar la orişice ştiinţă.

Între aceste două metafizici, care reprezintă două direcţii aşa de opuse, este însă destul loc pentru multe alte sisteme de metafizică.

Antagonismul faţă de ştiinţă a început să dispară din primele sisteme de metafizică create de geniul poporului elin. Cultura europeană se găseşte şi astăzi sub influenţa acestor din urmă sisteme. Graţie acestei influenţe, ştiinţa îşi realizează în Europa progresele ei cele mai însemnate.

3. – Omul care n-a ieşit încă din faza antropomorfismului naiv populează priveliştea mării cu felurite fiinţe asemănătoare lui. Pe suprafaţa mării aleargă Neptun şi joacă naiadele; se izbesc şi se sfărâmă valurile, purtate fiind de nişte puteri care au caracterul patimilor omeneşti.

Aceeaşi priveliştе buddhistul o vede într-altfel. Buddhistul închide ochii ca să nu fie silit să privească la toate acele forme* amăgitoare produse de întâmplarea unei clipe de timp. Concentrat în sine, el gândeşte cum ar fi de liniştit luciul apei dacă ochiul care l-ar privi s-ar ridica la înălţimea eternităţii. La urmă, amândoi conchid că aşa este destinat omuf ca să vadă. Dar, iată, vine un al treilea, care, înaintea aceleiaşi privelişti, cuprins de curiozitate, se întreabă: formele care se agită pe suprafaţa apei revin periodic aceleaşi; de ce acest ritm al revenirii lor? Părticelele de apă se schimbă; apa curge şi se împrăştie, cu toate acestea chipul răsfrânt în luciul apei, rămâne acelaşi![635] Ce face ca forma să persiste, deşi materialul acestei forme se găseşte într-o veşnică curgere? Acesta de al treilea, care îşi pune asemenea întrebări curioase, deschide minţii omeneşti o nouă perspectivă, şi prin aceasta deschide şi ştiinţei un drum luminos.

El a fost primul filosof ştiinţific. Unde a apărut el mai întâi este indiferent. Şcoala lui a propăşit în Grecia veche. Cu el începe o nouă direcţie a metafizicii: este aceea în care ne găsim

635 Aproape cu această formulare a fost pusă problema metafizicei mai întîiu dş filosoful Heraclit din Efes.

şi astăzi.

Noua metafizică înlocuieşte fatalismul printr-o mare aspiraţiune: ea sădeşte în om dorinţa de a înţelege universul ca pe un tot armonic şi unitar. Extraordinarul este, de acum înainte, înlocuit cu faptul măsurabil. Disproporţia între viaţă şi moarte este redusă prin aceea că atenţia este îndreptată asupra proporţiei în care se găsesc fiinţele care revin totdeauna aceleaşi. Gândul pesimist al buddhismului este biruit prin continua regăsire în viaţă a formelor care au dispărut. Noua metafizică opreşte exagerările, atât ale buddhismului cât şi ale antropomorfismului, dezvoltând simţul măsurii şi întărind încrederea omului în raţiunea sa.

Metafizica cea nouă pleacă de la convingerea că ştiinţa realităţii este cu putinţă fiindcă realitatea se dezvăluie minţii omului prin efecte uniforme şi simetrice, printr-o logică identică cu logica raţiunii omeneşti. Între realitate şi raţiune este corespondenţă: una şi alta sunt supuse măsurii.

Înăuntrul noii direcţii s-au produs multe sisteme. Diferenţele între aceste sisteme sunt destul de mari, dar toate aceste sisteme rămân pe aceeaşi bază: realitatea este una şi singură, şi anume, este aceea care se demonstrează prin raţiune. Realitatea este unitară, cum este şi [raţiunea] omenească unitară.

În metafizica antropomorfismului, conştiinţa omenească se afirmă în faţa universului ca o individualitate capricioasă, atrasă fiind de tot ce este extraordinar, iar în metafizica buddhismului,

aceeaşi conştiinţă o vedem negându-se pe sine şi dându-se ca o iluzie rătăcitoare a individualizării; prin urmare, în amândouă aceste metafizici conştiinţa omenească este alături de calea pe care se va putea forma ştiinţa. Numai cea de a treia metafizică, metafizica raţionalistă, vine pe această cale. Ea afirmă raţionalitatea a tot ce se petrece în jurul omului. Conştiinţa omenească, în aceasta de a treia metafizică, este concepută ca o unitate care se armonizează cu întreg universul. Toate sistemele care s-au produs în direcţia ei nu mai pun în dubiu că ştiinţa este cu putinţă, ci preocuparea lor este numai cum să explice mai bine raţionalitatea universului, adică să prezinte mijloacele prin care mintea omenească pătrunde în tainele realităţii. Raţionalitatea a tot ce este real este în afară de orişice discuţie. Adevărul constatat de raţiune este întocmit după realul existent. Natura a organizat mintea omenească în aşa fel ca ea s-a poată, prin raţionamentele ei, înţelege realul. Cum se face, propriu vorbind, această înţelegere este lucru secundar faţă de principiul de la care înţelegerea pleacă şi care este anume: în totalitatea sa universul este raţional.

În direcţia acestei metafizice găsim toate principalele sisteme de filosofie europeană, începând de la filosofii ionieni şi până la Im. Kant. Toate acestea sisteme nu fac decât să întărească credinţa în corelaţia care există între real şi raţional.

Cu filosofia lui Kant intervine însă o mare schimbare. Până la Kant, filosofii explicau

raţionalitatea realului prin restrângerea acestui real în conştiinţa omenească, întocmai cum se restrâng obiectele într-o oglindă, pe când Kant interverteşte perspectiva şi încearcă o explicare cu totul opusă: din unitatea conştiinţei omeneşti să se explice unitatea realului!

4. – Kant nu tăgăduieşte valoarea ştiinţei constituite, dimpotrivă, el este cel dintâi să recunoască acestei ştiinţe toată valoarea pe care o are adevărul necesar şi universal. Aceea ce Kant doreşte este numai o demonstraţie mai lămurită şi mai convingătoare despre fundamentul pe care se sprijină valoarea ştiinţei. El vrea să arate că, punându-se fundamentul ştiinţei în unitatea obiectului extern (adică a universului), demonstraţia valorii ştiinţei nu este aşa de sigură cum este când se pune fundamentul ştiinţei în unitatea conştiinţei. Unitatea obiectului extern este cu neputinţă de afirmat în mod sigur. Ea poate fi şi susţinută, dar şi negată. Este universul o unitate finită, sau este universul ceva infinit? Este universul limitat în timp şi spaţiu, sau este nelimitat? Există o primă cauză de la care pleacă determinarea fenomenelor naturii, sau nu există o asemenea cauză, deoarece determinarea începe din infinit? Cine poate răspunde *da* sau *nu* la asemenea întrebări? Unitatea universului extern, ca obiect extern, nu o poate mintea prinde, fiindcă ea n-are alt mijloc de a lua cunoştinţă de acest univers decât acela al experienţei, şi experienţa nu este niciodată o totalitate finită, ci este veşnic în curs. Dar dacă nu putem avea unitatea

universului, avem în schimb unitatea conştiinţei! Să înlocuim pe cea dintâi cu cea de a doua!

Dar pentru ce trebuie să se bazeze ştiinţa numaidecât pe unitatea obiectului sau unitatea conştiinţei? Fiindcă nu există convingere omenească fără această unitate. Raţionamentul omenesc consistă în stabilirea de raporturi înăuntrul unei unităţi. Fie că este vorba de un adevăr scos prin deducţiuni raţionale, fie că este vorba de un adevăr scos din experienţă, totdeauna acest adevăr este fundat pe o unitate bine definită. Când adevărul este raţional, atunci unitatea este dată prin definiţie; când adevărul este experimental, atunci unitatea este dată în sistemul de forţe său. de obiecte pe care experienţa îl are în vedere. N-ar fi cu putinţă nicio detiucţiune raţională dacă definiţia de la care se pleacă ar fi când mai largă, când mai strânsă; şi, tot aşa, n-ar fi nicio experimentare ştiinţifică cu putinţă dacă înăuntrul sistemului de fenomene care se are în vedere s-ar spori sau s-ar împuţina condiţiile de la care se pleacă. Deducţia raţională, ca şi inducţia experimentală, sunt mijloace de găsire ale adevărului întrucât subînţelegem că ele se fundează pe unitatea neschimbată a înţelesului sau pe unitatea neschimbatelor condiţii ale obiectului. Kant nu discută necesitatea unităţii, care trebuie să fie dată de la început. Întrebarea pentru el este numai: unde să se găsească această unitate? în obiectul extern, adică în unitatea universului? Aceasta este o unitate discutabilă, deci nesigură. Nu rămâne decât unitatea conştiinţei.

Kant este constrâns să opereze astfel intervertirea de care vorbeam.

Acum vine marea problemă.

Unitatea conştiinţei, aşezată de Kant ca fundament al ştiinţei, este ea însă mai sigură şi mai lămurită decât* unitatea universului? Acel *da* şi *nu* cu care se putea răspunde la diferitele întrebări puse asupra unităţii universului – celebrele antinomii ale raţiunii – nu revin ele din nou şi în răspunsurile care se dau la întrebările ce se pot face asupra unităţii conştiineţi? întrucât unitatea aceasta din urmă este o ancoră mai sigură pentru ştiinţă decât era unitatea obiectului din afară?

Aci este de răspuns, pentru à avea măsura valorii pe care o are inovaţia kantiană.

Continuatorii lui Kant au încercat să răspundă, înlocuind unitatea conştiinţei cu alte unităţi organice. Dar nu aci stă greutatea răspunsului. Orişice unitate organică s-ar pune în locul unităţii de conştiinţă, întrebarea rămâne aceeaşi: cine ne îndreptăţeşte să răsturnăm vechea perspectivă a metafizicii raţionaliste şi să acordăm conştiinţei omeneşti, sau unităţilor organice, alte drepturi decât dreptul de *a* servi ca oglindă realităţii externe? Unitatea conştiinţei omeneşti şi toate celelalte unităţi organice ce sunt ele oare? O parte a universului? Dar cum este cu putinţă ca pe unitatea unei părţi a universului să se fundeze ştiinţa universului întreg? Ce cuprind în ele aceste unităţi organice sau unităţi de conştiinţă, ca ele să ne îndreptăţească a lua afirmările deduse din natura lor drept adevăruri

universale şi necesare pentru întreg universul? Pentru ce formele *a priori*, deduse din unitatea unei părţi sau unor părţi ale universului, să fie valabile pentru universul întreg?

Metafizica raţionalistă întemeia adevărul ştiinţei pe unitatea realităţii din întreg universul; ea nu putea să afirme decât *un* adevăr, fiindcă *una* era şi realitatea universului. Dar noua metafizică, inovată de Kant, înlocuind unitatea universului cu unitatea conştiinţei sau cu unităţile organice, care toate sunt numai părţi ale universului, mai poate ea vorbi de un adevăr? Unităţile de conştiinţă sau unităţile organice pot fi multe, deci multe pot fi şi sistemele ştiinţei! revenim atunci la parafrazarea reflexiunii vechiului filosof elin, care zicea: „Dacă boii ar fi avut mâini şi ar fi putut să picteze, atunci şi-ar fi făcut şi ei pe zeii lor în chipul de boi!” Fiecare unitate de conştiinţă îşi are atunci ştiinţa sa proprie!

Aceste întrebări nu pot fi evitate prin limitarea unităţii de conştiinţă la simpla ei funcţiune formală, căci în cazul acesta intervertirea de perspectivă operată de Kant se limitează şi ea numai la un rol heuristic; adică despre această perspectivă nu se poate atunci zice altceva decât că înlesneşte o ochire mai repede asupra sistematizării ştiinţei, fără să schimbe întru nimic fundamentul filosofic al acesteia. Cu această limitare însă nu este mulţumit nici Kant, nici continuatorii săi. Un spirit metafizician cere ca unitatea realului, pe care vechiul raţionalism o punea în obiectele externe, să se regăsească în unitatea conştiinţei, dacă este ca această unitate a

conştiinţei să constituie fundamentul ştiinţei. Simpla unitate formală a conştiinţei ca fundament al ştiinţei nu poate mulţumi decât pe aceia care tăgăduiesc din principiu ştiinţei omeneşti putinţa de a îmbrăţişa realul şi care se mărginesc, prin urmare, la constatarea raporturilor dintre fenomene, fără a se mai preocupa de aceea ce există sub fenomene.

Unitatea de conştiinţă nu trebuie să o concepem, aşadar, nici ca o unitate pur formală, nici ca o unitate ce intră ca parte în realitatea universului, fiindcă în primul caz ne tăiem orişice comunicaţie cu realul, iar în al doilea caz, micşorăm noi înşine valoarea ştiinţei, făcând-o pe aceasta să înlocuiască unitatea universului întreg prin una din unităţile parţiale ale acestui univers şi care nu poate asigura ştiinţei decât valoarea pe care o poate avea faţă de tot. Este concepută această unitate parţială ca identică cu sufletul individual, atunci, în cazul acesta ajungem ia antropomorfism: fiecare conştiinţă omenească îşi creează ştiinţa care se potriveşte cu natura sa. Este ecncepută această unitate parţială ca identică cu sufletul unei societăţi, şi nu al unui individ, atunci scăpăm, e drept, de antropomorfism, dar nu dăm peste o bază mai solidă. Societăţile, dacă sunt mai puţin schimbătoare ca indivizii, sunt, în fond, totuşi schimbătoare. În definitiv, problema rămâne aceeaşi: cum este cu putinţă ca pe unitatea unei fiinţe (conştiinţe sau organism), *care este numai o parte a universului*, să se poată fonda ştiinţa, care să cuprindă adevăruri necesare şi universale

pentru întreg universul?

Évident, o singură soluţie rămâne, şi anume: trebuie dovedit că unitatea conştiinţei omeneşti cuprinde în sine aceeaşi realitate pe care o are şi restul universului; trebuie dovedit că între conştiinţa omenească şi între univers nu există raportul de parte la tot, ci raportul de corelaţie care există între aspectele uneia şi aceleiaşi realităţi. Numai identificând, în genere, realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers se poate găsi ştiinţei un fundament solid în unitatea conştiinţei; altfel nu. Vorbim deocamdată *de* raportul de identificare în genere, lăsând pentru mai târziu precizarea acestui raport prin ideea personalităţii.

Această soluţie au şi întrevăzut-o primii metafiziciani care au urmat lui Kant. Din nenorocire, soluţia era prea greu de susţinut în timpul lor. Metafizicianã care au întrevăzut-o, imediat după Kant, nu aveau cunoştinţe precise asupra fenomenelor conştiinţei, aşa că ei nu puteau sprijini teoria identităţii acestei conştiinţe cu universul decât prin analogii şi speculaţii foarte vagi. În special aşa a procedat metafizicianul Schelling, care a şi făcut ca soluţia indicată mai sus să cadă într-un desăvârşit discredit.

Astăzi însă situaţia este cu totul schimbată. Progresele biologiei şi ale psihologiei pun soluţia identităţii pe un teren cu mult mai sigur decât o puneau metafizicianã care au urmat imediat lui Kant; astăzi ea apare ca singura soluţie care se poate susţine cu argumente ştiinţifice.

5. – Soluţia identităţii este soluţia care se deduce logiceşte din ultimele concluzii ale ştiinţei şi care dă, în acelaşi timp, şi ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienţei.

Ea este, în primul rând, dedusă din ultimele concluzii ale ştiinţei. În adevăr, ultimele concluzii ale ştiinţei sfărâmă vechile bariere pe care gândirea le ridicase până acum între lumea conştiinţei şi lumea din afară, a materiei. Lumea conştiinţei şi lumea materială, cu cât sunt examinate mai de aproape şi cu cât sunt reduse la realitatea lor, cu atât ele încetează de a mai prezenta diferenţele cu care le îmbracă subiectivitatea simţurilor. Ultimele concluzii ale ştiinţei asupra realităţii universului spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferitele forme de energie. Aceea ce persistă identic cu sine însăşi sub înfăţişerile variate pe care le ia natura, adică aceea ce face realitatea lucrurilor, consistă, după ştiinţă, nu într-o materie îmbrăcată cu calităţi senzoriale, ci într-un *fapt* care revine constant: energia. O materie în înţelesul pe care îl dă omul naiv şi în înţelesul pe care îl dedea şi filosof ia veche nu mai există astăzi pentru ştiinţă. Materia, pentru omul modern de ştiinţă, se rezolvă în legile constante ale energiei, în legile acelui fapt care rămâne veşnic identic cu sine însuşi.

Lumea conştiinţei a trecut, de asemenea, prin aceeaşi analiză. Realitatea ultimă a faptelor care intră în conştiinţă nu mai consistă, pentru ştiinţa de astăzi, în manifestările unui suflet îmbrăcat cu anumite proprietăţi imateriale şi care

ar sta în faţa lumii ca o entitate neînţeleasă, ci realitatea fenomenelor de conştiinţă se rezolvă în legea care le înlănţuieşte cu mediul. Realitatea conştiinţei are ca substrat faptul că această conştiinţă se regăseşte aceeaşi în momentele ei de actualizare. Orişice act de conştiinţă se află strict determinat de condiţiile mediului, şi prin aceasta conştiinţa îşi păstrează identitatea cu sine. O conştiinţă care s-ar emancipa de sub această determinare ar fi o conştiinţă discontinuă, adică n-ar mai fi o conştiinţă identică cu sine.

Noţiunea realităţii implică astfel noţiunea identităţii. Amândouă aceste noţiuni, implică însă împreună pe aceea a unităţii.

În adevăr, raportul dintre diferitele forme ale energiei din univers, dacă este un raport constant, este prin aceasta şi identic cu sine însuşi în continuitate; dar dacă este constant şi identic cu sine însuşi, trebuie să constituie şi o unitate. Cele trei noţiuni sunt strâns legate. Realitatea subînţelege identitatea, şi amândouă împreună, unitatea. Energia rămâne identică cu sine, şi aşa constituie o unitate. Tot astfel şi cu raportul dintre diferitele acte ale conştiinţei. Realitatea conştiinţei subînţelege identitatea sufletească a acesteia, şi amândouă, împreună, unitatea. Conştiinţa este o conştiinţă de sine şi deci este o conştiinţă unitară.

Cu aceste concluzii ajungem să vedem că aceeaşi logică susţine unitatea de conştiinţă care susţine şi unitatea din univers. Una şi alta din aceste două unităţi afirmă acelaşi lucru, şi anume: că înăuntrul conştiinţei, ca şi înăuntrul

universului, există o condiţionare reciprocă de acte şi fenomene care stau pe baza unui raport care rămâne identic cu sine.

Amândouă unităţile au astfel aceeaşi structură logică. Sunt ele însă identice în fond, sau sunt numai paralele?

La această din urmă soluţie se opresc mulţi filosofi contemporani. Pentru aceştia, realitatea din lumea conştiinţei se susţine pe aceeaşi logică pe care se susţine şi realitatea lumii din afară de conştiinţă, dar ea totuşi nu este identică cu această din urmă, ci este numai paralelă. Faptele conştiinţei se petrec în serii paralele cu faptele fizice, aşa că între unele şi altele nu există nicio atingere şi nicio îmbinare. O atingere, şi cu atât mai mult o îmbinare, ar contrazice unitatea fiecăreia dintre cele două lumi. Unitatea energiei fizice nu suferă", în tot cazul, un amestec în circuitul ei strict de transformări. Rămâne dar ca cele două realităţi să fie cunoscute în parte.

Soluţia paralelismului nu este o soluţie definitivă. Ea are meritul de a oferi o bună metodă preventivă de cercetare, fiindcă previne erorile care ar putea rezulta din amestecul punctului de vedere psihologic în cercetarea fenomenelor de care se ocupă ştiinţele exacte, sau viceversa, dar în cele din urmă ea nu se poate susţine ca definitivă, fiindcă afirmaţiunile ei fundamentale sunt în contrazicere cu faptele experienţei.

În adevăr, faptele experienţei contrazic separaţia unităţii de conştiinţă de unitatea universului. Aceste fapte contrazicătoare se înmulţesc cu cât ştiinţa sufletului devine mai

întinsă şi mai adâncă. Ele se împacă însă foarte bine cu soluţia identităţii.

În această discuţie decid mai curând faptele decât logica. Raportul identităţii din legile energiei fizice s-a întrezărit, este drept, prin speculaţiile logicei, dar el n-a constituit un fundament definitiv pentru concepţia unitară a universului până ce experienţa n-a demonstrat (prin lucrările lui Joule şi J. Robert Mayer), că între diferitele forme de energie există o echivalenţă măsurabilă. Logica poate conchide pe urmă la identitatea în sine a formelor energiei, fiindcă experienţa a creditat această identitate. Pentru unitatea energiei fizice există un punct de reazim în faptele experienţei.

Să vedem dacă găsim aceeaşi situaţie şi la unitatea conştiinţei. Aci identitatea este dată prin introspecţia internă, care este şi ea o experienţă, dar o experienţă neprecisă. Conştiinţa de sine traduce raportul de identitate care leagă fenomenele sufleteşti, dar în acest raport factorii rămân neprecişi. Conştiinţa de sine nu precizează până unde se întind fenomenele sufleteşti. Intră în seria fenomenelor sufleteşti toate fenomenele care condiţionează raportul pe care-l găsim în conştiinţa de sine, atunci seria se întinde şi dincolo de limitele obişnuite individualităţii omeneşti! Atunci, în seria fenomenelor sufleteşti intră şi fenomenele fiziologice, şi cele fizice, şi toate fenomenele naturii! Unde începetează seria fenomenelor fizice şi unde începe seria fenomenelor sufleteşti? în conştiinţa de sine este dată identitatea, de raport, dar nu sunt daţi şi

factorii între care există această identitate. Omul care îşi zice „sunt identic cu mine însumi” nu exprimă decât o convingere subiectivă a lui, şi nicidecum un adevăr obiectiv. Pentru adevărul obiectiv se cere definirea precisă a termenilor între care se stabileşte identitatea. Omul de ieri şi omul de astăzi trebuie definiţi înainte de a se conchide la identitatea dintre ei. Este vorba de omul întreg de ieri şi omul întreg de astăzi, sau numai de conştiinţa acestora? Dar în ce consistă omul întreg şi omul numai conştiinţă? Poate fi omul izolat de mediul în care el trăieşte?

Cu un cuvânt, identitatea care apare în conştiinţa de sine nu îndreptăţeşte câtuşi de puţin ca să admitem o unitate specifică a conştiinţei, străină unităţii universului. De seria fenomenelor conştiinţei se leagă şi toate fenomenele energiei fizice – nu poate fi imagine de văz în conştiinţă, fără ca să fi fost, mai înainte, o impresionare a nervului optic, şi nici impresionarea nervului optic nu poate fi, fără să fi fost, în afară, ondulaţiunile mediului fizic ale razei de lumină etc. –, deci niciun argument nu ne împiedică de a socoti că în raportul de identitate, prins de conştiinţa de sine, intră ca factori şi fenomenele naturii externe. În afirmarea că eul nostru este identic cu sine noi nu spunem altceva decât că natura persistă identică cu ea; căci identitatea eului nu este cu putinţă decât prin identitatea condiţionării acestui eu în mediul vieţii, condiţionare care cuprinde întreg universul.

Iată-ne dar constrânşi a părăsi soluţia paralelismului. O unitate de conştiinţă, deosebită

de unitatea universului, nu poate să se întemeieze ştiinţificeşte, fiindcă nu avem putinţa experimentării unei conştiinţe izolate de restul universului, ci totdeauna seria fenomenelor conştiinţei ne duce să împreunăm unitatea conştiinţei cu unitatea universului.

Să luăm pentru ilustrarea acestei afirmări un fapt dintre cele mai obişnuite, dacă nu chiar cel mai fundamental al conştiinţei omeneşti, şi pe care l-a avut în vedere şi Kant; faptul recunoaşterii unui obiect prezent ca un obiect cunoscut. Se ştie îndeajuns în ce consistă acest fapt. O imagine este păstrată, în memorie, ca o unitate, deşi elementele ei sunt venite în epoci deosebite şi prin simţuri deosebite. Deşi această imagine am format-o în trecut, şi deşi în momentul actual ea poate fi dispărută din conştiinţă, cu toate acestea ea răsare în această conştiinţă de îndată ce se arată obiectul pe care ea îl reprezintă. Cunoaşterea obiectului din prezent se face prin răsărirea imaginii lui din trecut; orice cunoaştere este de fapt o recunoaştere. Prin urmare, impresiunile care vin de la obiectul prezent găsesc în conştiinţa noastră un drum sigur spre vechea imagine a obiectului, şi împreună cu aceasta ele formează o unitate de cunoştinţă nouă. Iată faptul. Să vedem explicarea lui. Recunoaşterea nu s-ar putea face dacă imaginea din memorie nu s-ar contopi cu impresiunile actuale ale obiectului pe care îl avem înaintea simţurilor. Această contopire presupune însă identitatea conştiinţei. Dacă contopirea nu s-ar petrece în aceeaşi conştiinţă, nu s-ar putea ajunge la recunoaşterea obiectului.

Prin urmare, avem aci, în mic, raportul de identitate despre care vorbeam mai sus, când aveam în vedere conştiinţa totală. Să examinăm însă cei doi factori din care se constituie recunoaşterea: impresiunile actuale ale obiectului şi imaginea din memorie. Unde sfârşesc impresiunile actuale? în organele simţurilor? Desigur că nu, căci. funcţionarea acestor organe nu s-ar putea înţelege fără procesele excitaţiei externe, adică fără energia externă! Să ne reîntoarcem spre celălalt cap al seriei, spre elementele imagine! din memorie. Aci cazul este şi mai interesant. Păstrarea acestor elemente nu se înţelege în niciun chip fără ca să recurgem la energia externă. Memoria presupune existenţa unui *ce* sub pragul conştiinţei, în care se păstrează actele trecute odată prin conştiinţă. Dar acest ce, sub pragul conştiinţei, ce poate fi altceva decât tot o formă a energiei universale? Prin urmare, ambele capete ale seriei ne duc spre aceeaşi energie universală. Recunoaşterea obiectului prezintă o unitate, dar în această unitate regăsim din nou factorii unităţii din univers.

Aşa este cu toate faptele de conştiinţă. Unitatea lor nu poate fi izolată, în niciun caz, de unitatea universului. De aceea, pentru a fi în concordanţă cu faptele experienţei, ni se impune ipoteza identităţii dintre cele două unităţi.

6. – Acum, să revenim la problema noastră.

Metafizica antropomorfismului naiv, întocmai ca şi metafizica buddhistă, sunt două metafizici

care nu se împacă cu ideea fundamentală a criticismului kantian. Amândouă aceste metafizici sunt în o desăvârşită contrazicere cu teoria că unitatea de conştiinţă este o bază sigură, pe care se întemeiază înţelegerea lumii*

Metafizica raţionalistă este cea de a treia metafizică prin mijlocirea căreia este deschisă calea criticismului kantian. Această metafizică raţionalistă nu tăgăduieşte existenţa unităţii de conştiinţă, dar nici nu face din această unitate punctul central din care să se opereze înţelegerea lumii; ea subînţelege[636] unitatea de conştiinţă ca un reflex de oglindă al unităţii universului.

Kant, schimbând perspectiva, face din unitatea conştiinţei baza pe care se aşază adevărurile ştiinţei. Dar cu schimbarea acestei perspective vine şi întrebarea: întrucât unitatea conştiinţei poate înlocui ea unitatea universului? Din această întrebare, discuţia: dacă unitatea conştiinţei trebuie înţeleasă ca o unitate numai formală, sau ca o unitate parţială reală, în acest caz şi ca o unitate paralelă, sau, în sfârşit, ca o unitate identică în realitatea ei cu unitatea universului.

Dintre soluţiile pe care le oferă această discuţie, singura care asigură ştiinţei o bază solidă este aceea a identităţii. Între unitatea conştiinţei şi unitatea universului trebuie să fie o identitate pentru precum cea dintâi să poată fi substituită

636 Nu toţi raţionaliştii dau unităţii de conştiinţă rolul acesta pasiv. Au fost unii care -au anticipat vederile kantiene, dar fără mult succes pentru mişcarea filosofică.

celei de à două; trebuie ca între aceste două unităţi să fie numai o deosebire de puncte de vedere, şi nu de natură, pentru ca ştiinţa izvorâtă din una să poată fi aplicată la cealaltă. Trebuie, cu un cuvânt, ca faptul fundamental pe care se sprijină unitatea universului să se regăsească şi în unitatea conştiinţei omeneşti, căci numai astfel deducţiunile scoase din aceasta din urmă [pot] să fie aplicabile şi la fenomenele universului.

Acest „trebuie" l-a recunoscut şi Kant, dar prin altă argumentare.

Kant, după cum am văzut în capitolele precedente, socoate că faptul fundamental care leagă realitatea conştiinţei cu realitatea universului este identitatea numerică pură, care se găseşte atât în conştiinţă, cât şi în mecanica universului, şi numai pe baza acestei identităţi numerice mintea omenească este capabilă să aibă o regulă, aşa-zisul *schematism*, după care să construiască obiectele naturii. În stabilirea acestei identităţi numerice un mare rol l-a jucat, după cum am văzut, intuiţia timpului. În această intuiţie a timpului apare faptul comun care leagă, în filosofia lui Kant, cele două unităţi. Întrucât mintea omenească este capabilă să-şi construiască imagini după regula identităţii numerice, întru atât aceste imagini, din subiective ce sunt, devin obiective; fiindcă, încă o dată, pe identitatea numerică se bazează şi mecanica universului!

ÎNm urmare, Kant adoptă soluţia identităţii, sprijinind-o pe faptul că atât actele din conştiinţă, cât şi fenomenele universului pot fi înşirate după o

regulă şi pe o singură dimensiune, pe aceea a timpului. Formele *a priori* sunt valabile pentru obiectele externe, fiindcă ele sunt în concordanţă cu faptul identităţii numerice a eului şi, prin acest fapt, cu toate legile mecanice ale universului.

Aceasta este forma în care este adoptată soluţia identităţii de către Kant.

Nu această formă însă, după părerea noastră, este cea mai potrivită pentru soluţia identităţii, căci de ea sunt legate două mari neajunsuri.

Primul neajuns şi cel mai grav este că faptul identităţii numerice ne îndepărtează de unitatea conştiinţei psihologice, şi ne impune ipoteza unei „conştiinţe în genere". Cu ipoteza acestei „conştiinţe în genere" Kant alunecă de la problema cea principală şi complică singur teoriile sale cu toate speculaţiile raţionaliste, şi în primul rând cu speculaţiile transcendentalismului.

Al doilea neajuns este, apoi, că unitatea de conştiinţă, aşa cum o concepe Kant pe baza schematismului său numeric, este o unitate prea matematică şi abstractă, care nu mai are niciun contact cu unitatea vieţii şi cu unitatea persoanei omeneşti, cu care, împreună, a format totdeauna o mare problemă pentru metafizică.

Din cauza acestei forme nepotrivite, dată de Kant soluţiei identităţii, au şi provenit toate criticele aduse filosofiei lui, precum am şi văzut până aci. Toate aceste critici îşi au obârşia lor, în separaţia pe care Kant a stabilit-o de la început, între unitatea unei apercepţii pure, care se găseşte numai la conştiinţa în genere, şi între

unitatea conştiinţei reale, care se găseşte la toţi indivizii oameni. Iar raţiunea acestei greşite separaţii stă, la urma urmelor, în ipoteza că numai identitatea numerică este faptul comun care leagă unitatea conştiinţei cu unitatea universului.

De înlăturarea acestei ipoteze depinde întemeierea pe o bază mai solidă a criticismului kantian.

7. – Kant a pus la baza sistemului său filosofic teoria identităţii numerice a eului, fără să încerce măcar a sprijini prin argumente această teorie. Pentru el, unitatea apercepţiei, unitatea eului, identitatea din conştiinţa de sine, precum şi identitatea numerică din actele eului, toate acestea sunt de la sine înţelese ca existând, *more geometrico*, fără a mai fi nevoie de amănunţită examinare a lor din punct de vedere psihologic. Cel mult dacă dânsul se referă la observaţia introspectivă. Dar, în cele din urmă, şi aceasta ar putea să lipsească din paginele *Criticei raţiunii pure*, fără ca sistemul să se resimtă.

Explicarea procedării lui Kant este însă foarte simplă. Kant nu se îndoieşte un singur moment că ştiinţa fundamentală a universului este *mecanica* şi că axiomele acestei ştiinţe sunt necesare pentru orişice fenomen. Schimbările dinăuntrul eului omenesc sunt pentru el de aceeaşi natură ca şi mişcările mecanice; toate pot fi reduse la mişcările uniforme ale unui punct într-o direcţie. Fie în lumea conştiinţei, fie în lumea pământească, sau fie chiar în lumea siderală, definiţia fenomenului este pentru Kânt aceeaşi: o

definiţie dată pe baza mecanicei. Cu alte cuvinte, Kant stă pe baza filosofiei mecaniciste a timpului său, aşa de ilustru reprezintătă prin Isaac Newton. El nu vrea să dărâme nimic din axiomele mecanicei, ci vrea, dimpotrivă, să le întărească prin introducerea unei noi perspective, mai luminoase. Astăzi însă procedarea lui Kant nu se mai poate menţine. Identitatea eului trebuie înţeleasă, astăzi, nu pe baza mecanicei, ci pe baza biologiei şi a psihologiei. La baza problemelor filosofice trebuie făcut loc datelor acestor din urmă ştiinţe într-o măsură cu mult mai mare decât a făcut-o Kant în timpul său. Aceasta au şi văzut-o, aproape fără excepţie, toţi continuatorii lui Kant. Aceasta şi constituie un merit al lor. Cu cât ne apropiem de timpul nostru, cu atât vedem pe cei ce încearcă o completare a lui Kant depărtându-se de punctul de vedere mecanicist şi apropiindu-se de punctul de vedere biologic şi psihologic. Cel mai apropiat de noi, H. Bergson, în această privinţă, este şi cel mai caracteristic, în sistemul filosofic al lui Bergson, mecanismul este cu desăvârşire repudiat şi înlocuit cu biologismul. Numai cu ajutorul biologiei şi a psihologiei se poate da, în adevăr, o definitivă formulare la soluţia identităţii.

Continuatori lui Kant fac însă, precum am văzut, o mare greşeală, cu toate că ei se îndreptează cu toţii spre ştiinţa biologiei şi ştiinţa psihologiei: ei înlocuiesc unitatea conştiinţei individuale prin alte unităţi organice, crezând că astfel găsesc un fundament mai solid pentru întemeierea obiectivităţii ştiinţifice. Această

înlocuire încercată de ei este însă de prisos. Nicio altă unitate organică nu poate întemeia mai bine obiectivitatea ştiinţei de cum o întemeiază unitatea conştiinţei individuale, care ea. singură este aceea pe care o cunoaştem direct. Toate celelalte unităţi organice nu sunt cunoscute de noi decât prin analogie după conştiinţa noastră individuală. Prin urmare, acesteia trebuie să-i rezervăm şi pe viitor locul principal.

Completarea lui Kant poate fi găsită prin altă încercare, şi anume: prin o cunoaştere mai adâncă a unităţii conştiinţei *o* individuale din energia personalităţii, care explică şi identitatea eului mai bine decât teoria identităţii numerice a lui Kant. Adevărata completare a filosofiei acestuia stă, prin urmare, în completarea cunoştinţelor psihologice pe care le-a avut Kant, despre eu şi despre unitatea conştiinţei. Soluţia identităţii trebuie să rămână, fiindcă fără ea nu poate să fie pusă unitatea conştiinţei la baza ştiinţei, dar această soluţie să fie formulată în alt mod de cum a formulat-o Kant. Identitatea, care sprijină realitatea eului şi care înlesneşte trecerea de la realitatea acestuia la realitatea lumii externe, trebuie să fie dovedită prin legile energiei personalităţii omeneşti, aşa ca ea să ne înlesnească înţelegerea actelor care se petrec în conştiinţa noastră reală individuală, iar nu înţelegerea actelor care s-ar putea petrece într-o presupusă conştiinţă ideală sau o conştiinţă în genere.

CAPITOLUL II Monismul

1. – Legătura dintre conştient şi inconştient. 2. – Dependenţa dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei din univers. 3. – Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conştiinţei. 4. – Identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică.

5. – Identitatea dintre conştiinţă şi energie fizică în sistemele filosofiei moniste.

6. – Evoluţia realităţii într-o experienţă ideală şi într-o experienţă ştiinţifică obişnuită. 7. – Cele două aspecte ale fenomenelor. 8. – Corpul Alfa. Dumnezeu. 9. – Personalism energetic.

1. – Sub influenţa concepţiei mecaniste, Kant ajunge la ipoteza identităţii numerice a eului; sub influenţa concepţiilor psihologiei empiriste, un filosof ar putea ajunge tocmai la o ipoteză contrară. Experienţa sufletească, în adevăr, la prima înfăţişare nu sprijină ipoteza identităţii eului. Eul se schimbă, se transformă, ba chiar se şi pierde. Oamenii maturi. Îşi dau seama de schimbările care s-au petrecut în conştiinţa lor de la vârsta copilăriei; bolnavii atinşi de boala dedublări5 personalităţii stau la îndoială să-şi recunoască eul adevărat; iar unii dintre ei trec chiar, de la o zi la alta, în personalităţi diferite. Unde rămâne dar identitatea eului? în faptul că tot ce intră în câmpul luminos al conştiinţei stă în legătură cu ceva care are rolul de a constitui un

centru? Dar nici acest fapt nu este general. Stabilitatea acestui centru este tot ce poate fi mai şubred. O mulţime de alterări şi de iluzii îl fac să oscileze. Niciodată nu-l găsim în acelaşi loc. Aci stă în mijlocul unor anumite reprezentări şi sentimente, aci, în mijlocul altora. Eul acesta, identic cu sine, este tocmai œl mai greu lucru de definit. Cum se poate, dar vorbi de identitatea eului ca de un sprijin pentru unitatea conştiinţei?

Am lăsat la o parte apoi fenomenele din vise, care sunt o experienţă pusă la dispoziţia orişicăruia şi care sunt cu desăvârşire greu de împăcat cu teoria unei identităţi numerice a eului. În timpul visului, eul nostru suferă cele mai crude transformări. El se îmbracă în însuşirile cele mai contradictorii şi făptuieşte nişte acte pe care noi, în timpul de veghe, le dezaprobăm hotărât. În timpul visului, eul nostru se conduce după o logică şi după o morală cu totul extraordinară. Mai curând înţelegem logica şi morala altor persoane, străine nouă, decât înţelegem logica şi morala pe care o urmează eul nostru propriu în timpul visului! Aşa că, luând în vedere experienţa din visuri, întrebarea devine încă şi mai imperioasă: cum se poate vorbi de identitatea eului?

Se poate vorbi foarte bine, dacă aprofundăm cunoştinţa eului şi nu ne mărginim să privim suprafaţa acestuia. Eul nostru superficial este eul care se descoperă în conştiinţa reflectată, este eul obiect al reflexiunii. Acesta este veşnic schimbător, după cum schimbătoare sunt şi interesele care conduc reflexiunea. Acest eu nu poate fi identic cu sine însuşi, fiindcă el nu

consistă decât în licărirea accidentală a eului adevărat. Identitatea trebuie căutată în adâncimea personalităţii, şi nu la suprafaţa eului. Sau, mai precis: fenomenele eului între care se caută raportul de identitate nu trebuie restrânse numai la partea lor luminată de conştiinţa reflectată, ci trebuie luate în întregimea personalităţii.

Din nesocotirea acestui adevăr au decurs toate ipotezele eronate făcute asupra eului. Aceia care s-au menţinut la suprafaţa conştientă a acestui eu au încercat să rezolve o problemă insolubilă. Ei au voit să explice ţesătura permanentă a eului, ţesătura care se găseşte în adâncul vieţii sufleteşti, prin arătările accidentale ale conştiinţei; au voit, cu un cuvânt, să răstoarne piramida vieţii sufleteşti, aşezând-o pe vârf, în loc de a o lăsa aşezată pe bază. În această eroare se află şi Kant. De aceea am văzut că dânsul a fost constrâns să reducă fenomenele conştiinţei la simple ilnităţi numerice, pentru a găsi între dânsele un raport de identitate.

Adevărul trebuie restabilit aşa după cum cer ştiinţele biologiei şi psihologiei. Unitatea conştiinţei, pentru a fi înţeleasă şi pentru a da, la rândul său, un mijloc de înţelegere, trebuie aşezată pe baza întregii unităţi organice a individului, cu care ea formează un tot. În totalitatea individualităţii omeneşti, conştiinţa propriu-zisă constituie o verigă a fenomenelor vieţii, o verigă care, luată în parte, este adeseori inexplicabilă, dar care, luată în legătură cu celelalte fenomene organice, este perfect explicabilă. Unitatea conştiinţei individuale este

una şi aceeaşi cu unitatea întregului organism individual, fiindcă la baza a uneia şi a alteia este acelaşi fapt identic care constituie realitatea lor permanentă. Unitatea individului nu este despărţită în două unităţi paralele, una organică de o parte, şi alta, a conştiinţei, de altă parte, cum nu este despărţită nici în o unitate fizică şi o unitate chimică etc.; ci toate aceste unităţi sunt numai aspectele deosebite ale uneia şi aceleiaş unităţi, care se confundă cu ceea ce numim în mod obişnuit persoana individului. Limitarea unităţii de conştiinţă la fenomenele acelea numai care se pot prinde prin reflectarea conştiinţei trebuie înlăturată, fiindcă ea este în contrazicere cu experienţa zilnică. Experienţa ne dovedeşte, la fiece moment, că un fenomen sufletesc, dispărând din câmpul luminos al conştiinţei, prin aceasta nu încetează de a determina mai departe fenomenele care se găsesc în acest câmp. Dacă n-ar persista acelaşi determinism între fenomenele din afară de câmpul luminos al conştiinţei, nici n-am putea înţelege rostul multora din acţiunile şi ocupaţiunile noastre. De asemenea determinism suntem totdeauna însă absolut convinşi. Altminteri n-ar fi cu putinţă nici educaţia, nici prevederea.

Unitatea conştiinţei nu se poate limita la fenomenele din câmpul luminos al conştiinţei; aceasta este indiscutabil. Prin dispariţia lor din conştiinţă, fenomenele nu dispar din suflet, ci ele persistă şi influenţează asupra celor ce se găsesc în conştiinţă. Imaginile tuturor obiectelor cunoscute, cunoştinţele ştiinţifice şi practice, deprinderile şi emoţiile prin care am trecut odată

etc., toate există pentru fiecare dintre noi, deşi ele nu se mai găsesc în conştiinţa actuală; şi nu numai că există alături de această conştiinţă actuală, dar ele o şi determină pe aceasta din urmă. Imaginea din memorie a obiectului, cunoştinţa ştiinţifică şi practică învăţată odată, deprinderea şi emoţia din trecut etc., se găsesc, după cum arată psihologia, nu ca nişte lucruri părăsite la spatele conştiinţei actuale, ci ele sunt oarecum la poarta conştiinţei actuale, căci ele primesc şi organizează noile impresiuni. Ele mijlocesc apercepţia noilor acte pentru conştiinţă.

Unitatea conştiinţei trebuie, aşadar, întinsă cel puţin şi asupra fenomenelor care nu mai sunt în câmpul luminos al conştiinţei, dar au fost odată în acest câmp. Dar numai asupra acestora? Prin ce se deosebeşte un fenomen care a trecut odată prin conştiinţă şi care acum este în stare de inconştiinţă, de un fenomen fiziologic care n-a trecut niciodată prin conştiinţa luminoasă a individului? Dacă acest fenomen fiziologic este o deprindere transmisă individului prin moştenire de la părinţi, atunci o deosebire între el şi fenomenul trecut în inconştiinţă, după ce a fost experimentat de individ, nu mai poate fi deloc. Deprinderea venită prin moştenire şi deprinderea câştigată în timpul vieţii individului, întrucât sunt amândouă inconştiente, au aceeaşi natură. Şi încă unitatea conştiinţei nu se opreşte aci. Sub fenomenele inconştiente fiziologice sunt fenomenele biochimice cu care se leagă, iar sub acestea sunt fenomenele energiei universale. Fenomenul care se petrece la lumina conştiinţei

nu este decât o verigă a lanţului de fenomene care începe din transformările energiei cosmice, pentru a sfârşi, în cele din urmă, tot în transformările energiei cosmice. Bunăoară, să luăm ca ilustraţie faptul amintirii unui cu vânt. Cuvântul *gentry*, pe care l-am auzit ieri de la un prieten! La prima vedere, nimic mai despărţit de restul lumii decât acest cu vânt care astăzi îmi răsare deodată în conştiinţă şi îmi pironeşte atenţia. Ştiu înţelesul cuvântului şi introduc acest înţeles în modul cel mai just într-o judecată. „Un gentry naţional ar fi de dorit”. Iată dar, în jurul acestui cuvânt, o unitate de conştiinţă, o judecată bine fixată. Cu toate acestea, chiar această unitate nu este deloc despărţită de restul lumii. În adevăr, să examinăm în detaliu procesul de formare al acestei unităţi. Am auzit de la prietenul meu cuvântul *gentry*. Sunetele acestui cuvânt ar fi fost inexistente pentru mine, dacă n-aş fi avut simţul auzului, care să le prindă.

Simţul auzului este un aparat foarte complex. În el se operează transformările energiei cosmice. Mai întâi oscilaţiile mediului aerian sunt transformate în oscilaţiile timpanului şi în oscilaţiile oscioarelor din urechea medie, care oscilaţii trec apoi în urechea internă. Aci intervin oscilaţiile lichidului care umple această parte a urechei, precum şi fenomenele de presiune. De aceste fenomene se leagă iritaţia membranei bazilare şi transmisiunea acestei iritaţiuni prin nervul acuztic. Aci o nouă transformare de energie, probabil. Nervul acuztic transmite iritaţiunea în centrul nervos. Iritaţiunea transmisă

ar fi fără ecou, dacă aci nu s-ar afla dispoziţii inconştiente care să opereze apercepţia noilor sunete. Operaţia „apercepţiei sunetelor nu este de ajuns. Cu aceste sunete se leagă un înţeles. De unde vine acest înţeles? Probabil din alte dispoziţii păstrate în centrii nervoşi, şi care dispoziţii sunt iarăşi inconştiente. Prin urmare, o transformare nouă până să am conştiinţa înţelesului pe care îl leg de cuvântul *gentry*. Acum cuvântul este în câmpul luminos al atenţiei, dar el încă nu formează o unitate de judecată. Pentru a forma şi această unitate, din nou recurg la înţelesuri de alte cuvinte, pe care le ’am în memorie. Aceste înţelesuri se leagă şi ele de dispoziţii inconştiente, cum a fost legat şi cuvântul *gentry*. Din nou revenim, prin urmare, înspre capătul în care se găsesc fenomenele chimice de iritaţiune şi fenomenele fizice de presiune şi oscilaţie. Unitatea de conştiinţă este acum formată; să vedem cum se fixează şi cum sfârşeşte. „Un gentry naţional ar fi de dorit”: este o unitate menită să dispară, dacă nu se concretizează în cuvinte scrise sau vorbite. Mă decid să concretizez cugetarea mea! Din nou atunci recurg la seria fenomenelor inconştiente! Scrisul nu este cu putinţă decât prin asociaţia deprinderilor vechi fiziologice, prin coordonare de nervi şi de muşchi. O întreagă maşină biomecanică se pune în mişcare până ce cuvintele sunt scrise. Tot aşa şi până sunt pronunţate aceste cuvinte. Prin urmare, prin mijlocirea numai a unei mulţimi de procese mecanice, chimice şi fiziologice, toate inconştiente, se formează unitatea înţelesului şi a judecăţii mele asupra lui *gentry*, şi tot prin

mijlocirea unei alte mulţimi de procese fiziologice, chimice şi mecanice reuşesc să dau acestui cuvânt o concretizare externă! De asemeni, dacă păstrez cuvântul în mintea mea, în memorie, aceeaşi serie nesfârşită. Cuvântul rămâne ca o dispoziţie latentă, gata a reveni în conştiinţă de câte ori asocierile îl cer. În starea aceasta latentă el este însă tot existent pentru suflet. Prin ce se susţine în memorie? Prin persistenţa materiei nervoase, care, la rândul ei, este posibilă prin continuitatea nutriţiunii, şi care nutriţiune, la rândul său, persistă prin continua transformare a energiei universale! Orişiâncotro întoarcem privirea, întâlnim neclintita condiţionare a tot ce este conştient prin procesele inconştiente şi asemănătoare proceselor din lumea externă. Aceste procese inconştiente nu lipsesc din actul cel mai luminos al conştiinţei. Figura, bunăoară, a prietenului de la care am auzit cuvântul *gentry*, chiar de ar fi înaintea noastră acest prieten, figura lui nu este complet conştientă. Între elementele figurii sale intră şi elemente inconştiente. 11 vedem cu ochii deschişi, şi totuşi nu-l vedem deplin, căci atenţia noastră este nestatornică şi inegal împărţită. După o minuţioasă privire a figurii lui, rămân multe elemente asupra cărora suntem nesiguri. Aceste elemente nesigure. există „totuşi pentru noi, fiindcă, din momentul ce ni le precizează un altul, noi le recunoaştem. Prin urmare, ele, deşi nesigure, existau, dar în inconştienţă!

Câmpul conştiinţei noastre este o împletitură de fenomene conştiente şi inconştiente; unitatea

acestui câmp, de asemeni, o verigă în lanţul de transformări ale energiei universale. Acesta este adevărul pe care îl stabilesc faptele experienţei. Conştiinţa noastră este o licărire în mijlocul unui ocean de întunerec; dar o licărire care n-ar exista dacă n-ar fi în veci identic cu sine acest ocean de întuneric care o susţine.

2. – Să facem un pas mai departe.

Unitatea conştiinţei este identică în realitatea ei cu unitatea energiei universale, fiindcă faptul de echivalenţă dintre formele acesteia din urmă este faptul fundamental care susţine şi unitatea conştiinţei. Identitatea dintre eul de ieri şi eul de astăzi este datorită persistenţei acelei aş legi în transformările energiei universale. În lumina conştiinţei nu este nimic care să lege eul de ieri cu eul de astăzi; legătura dintre actele eului stă în continuitatea proceselor din întregul organism individual, şi, prin acesta, în continuitatea unităţii energiei universale. Omul se regăseşte acelaşi cu sine în conştiinţă, fiindcă acelaşi cu sine se regăseşte el şi în fenomenele sale biologice, care, la rândul lor, se regăsesc aceleaşi, prin echivalenţă, cu toate fenomenele naturii. Conştiinţa de sine sau raportarea actelor de conştiinţă la un eu persistent nu este decât constatarea subiectivă a unei legi care stăpâneşte natura întreagă: legea de echivalenţă dintre elementele unei energii unitare.

Această soluţie însă, aşa formulată, poate fi criticată din dou puncte de vedere.

I se poate obiecta, întâi, că ea nu lămureşte adevărata identitate pentru unitatea conştiinţei şi unitatea universului, ci numai dependinţa strânsă a celei dintâi de cea de a doua; apoi, i se mai poate obiecta, în al doilea rând, că această dependinţă, pe care o stabileşte soluţia de mai sus, se găseşte în contradicţie cu principiul conservării energiei fizice, principiu care nu suferă adăugarea fenomenelor sufleteşti la totalitatea fenomenelor dependinţe de energia cosmică. Amândouă aceste critici tind, cu un cuvânt, să scoată în relief că argumentarea de mai sus, admiţând determinismul fenomenelor fizice, de o parte, şi unitatea conştiinţei omeneşti, de altă parte, prin aceasta ea nu constituie o argumentare definitivă în favoarea soluţiei identităţii, fiindcă totdeauna rămâne deschisă întrebarea asupra raportului dintre fizic şi psihic, adică dintre lumea din afară şi lumea sufletească. Oricât de strâns legată ar fi această lume din urmă de lumea dintâi, totuşi identitatea dintre ele două nu este încă dovedită până ce separaţia lor se păstrează şi ele se definesc deosebit. Cu punerea în discuţie a acestei identităţi însă se pune în discuţie, din nou, şi îndreptăţirea pe care areavea-o unitatea de conştiinţă ca să servească drept fundament al ştiinţei. Atunci revenim din nou la problema de la care am plecat: care este realitatea unităţii de conştiinţă, faţă de realitatea universului întreg? Poate să fie fundată ştiinţa realităţii acestui univers pe datele conştiinţei omeneşti?

Se înţelege de la sine că aceste două critici sunt foarte juste, întrucât păstrăm soluţiei

identităţii formularea de mai sus. Dintr-o soluţie definitivă trebuie să dispară cu desăvârşire urmele separaţiei fizicului de psihic, iar în locul acestei separaţii să ni se definească acea una şi singură realitate care se găseşte atât la baza fenomenelor sufleteşti, cât şi la baza fenomenelor fizice. Soluţia identităţii trebuie să ne lămurească cum, pe datele conştiinţei omeneşti, se poate funda o ştiinţă obiectivă, valabilă pentru universul întreg.

Pentru satisfacerea acestor îndatoriri avem o absolută nevoie de ipotezele metafizicii.

Cea mai legitimă dintre aceste ipoteze ni se pare a fi aceea pe care o vom dezvolta mai jos.

3. – în credinţa populară, ochiul a avut o situaţie aparte în ceea ce priveşte înţelegerea conştiinţei. Credinţa populară socoteşte ochiul nu numai ca o poartă a sufletului, ci şi ca o icoană a sufletului; după funcţiunile ochiului îşi iscodeşte ea şi funcţiunile sufletului.

Credinţa populară se găseşte, asupra acestui fapt, în cel mai perfect acord cu sistemele metafizicii. În sistemele metafizicii, de asemeni, înţelegerea ochiului a servit ca o poartă şi ca o icoană pentru înţelegerea conştiinţei. Funcţiunile acesteia au fost găsite prin analogie după funcţiunile ochiului. O nouă explicare a vederii a atras după sine o nouă explicare metafizică a raportului dintre suflet şi corp. Experienţa ochiului a fost cea mai imediată experienţă a metafizicii.

Această întâietate care se dă ochiului asupra celorlalte organe, atât în credinţa populară, cât şi

în metafizică, nu se fundează pe vreun principiu superior, căci văzul stă cu sufletul în aceeaşi relaţie în care stau cu sufletul şi celelalte simţuri. Nu este niciun motiv ştiinţific superior care să îndepărteze auzul ori pipăitul, bunăoară, de la poarta sufletului, pentru a rămâne aci numai văzul; toate simţurile stau cu sufletul într-un raport imediat, fiindcă din activitatea lor, a tuturor, rezultă aceea ce numim suflet, lântâietatea care se dă văzului, dacă nu se bazează pe un principiu, se bazează însă pe un fapt de mare importanţă, şi anume, pe faptul că mecanismul văzului este acel care ilustrează mai bine funcţiunile conştiinţei. Atât omul incult, cât şi omul cult, nu găsesc o dovadă mai sigură care să susţină o anumită înţelegere a conştiinţei de cum este aplicarea acestei înţelegeri la simţul vederii. Din strălucirea probei pe care văzul o aduce în susţinerea unei. anumite înţelegeri a conştiinţei rezultă dar întâietatea dată lui.

Nu este nicio greşeală dacă ea se va menţine şi pe viitor. Dimpotrivă, poate că în ea este o garanţie pentru metafizică. În orice caz, este bine a o utiliza, ca pe un mijloc pedagogic, spre o mai bună lămurire a chestiunii.

Răspândită teorie a conştiinţei-oglindă, pe care se fundează realismul naiv, adi că, metafizica bunului-simţ, cum se zice de obicei, a avut totdeauna în sprijinul său credinţa că ochiul omenesc reflectă lumea ca o oglindă. Lucrurile din afară se oglindesc în conştiinţă întocmai cum ele se oglindesc pe suprafaţa metalului sau pe luciul apei, fiindcă această oglindire se găseşte şi în

ochi. Ochiul, socotit ca o oglindă, aduce prin exemplul lui şi teoria conştiinţei-oglindă.

În momentul când ochiul încetează să mai fie socotit ca o oglindă şi se dă o nouă explicare pentru mecanismul văzului, în momentul acela şi teoriei conştiinţei-oglindă i se dă cea mai puternică lovitură.

După noua explicare a mecanismului vederii, urmează în metafizică o nouă teorie a conştiinţei.

În adevăr, coincidenţa aceasta este cu atât mai caracteristică cu cât ambele aceste explicări se dau de acelaşi gânditor: de marele filosof englez George Berkeley. Acest filosof publică în 1709 o nouă teorie a vederii (*Essay towards a rfew Theory of Vision*), iar în anul următor, 1710, o nouă teorie asupra cunoştinţei omeneşti (*Principles of human Knowledge*), în care se rupe pentru totdeauna cu teoria conştiinţei-oglindă. Pentru Berkeley lucrurile din afară n-au altă existenţă în afară de aceea pe care le-o dă percepţia simţurilor noastre. O materie în afară de noi nu există. Există în realitate numai percepţia sufletului nostru, care dă loc la multiple diferenţieri subiective sau idei, cum le numeşte, în mod impropriu, Berkeley. Culoarea, forma, distanţa, greutatea, sonoritatea, odoarea etc., toate însuşirile cu care ni se prezintă un obiect extern, nu sunt în obiectul extern, ci în noi; noi proiectăm în afară de noi aceste afecte ale percepţiei noastre şi facem din ele obiecte, însuşirile cu care îmbrăcăm obiectele externe nu sunt dar proprietăţile acestor obiecte, ci simboalele sufletului nostru; toată realitatea se

mărgineşte la producerea acestor simboale. De unde vin însă legile producţiei acestor simboale este a doua mare întrebare pentru Berkeley. La această întrebare Berkeley răspunde cu afirmarea unui spirit divin care ţine în puterea sa întregul lanţ cauzal al fenomenelor. Ideile, care se nasc în sufletul nostru prin mijlocirea percepţiilor, sunt oarecum semnele limbajului superior prin care ne vorbeşte nouă acel spirit divin de care depinde întreaga noastră existentă. Dar aceasta de a doua întrebare nu ne preocupă deocamdată. La prima întrebare – ce este conştiinţa? – răspunsul lui Berkeley este hotărât. Conştiinţa nu este o oglindă, fiindcă nici ochiul nu este o oglindă. Stările noastre de conştiinţă nu sunt imaginile reflectate ale unei lumi din afară, fiindcă această lume din afară nu există. Aceea ce numim noi lumea din afară nu consistă decât în exteriorizarea ideilor noastre subiective. Dovada acestui adevăr o găsim, zice Berkeley, în experienţa văzului. Un orb care se operează şi vede pentru prima oară lumea din afară nu are de la această lume o imagine exactă, cum ar trebui să o aibă dacă ochiul său ar fi o simplă oglindă, ci el vede mai întâi lumea în mod nesigur; nu ştie aprecia distanţa; nu are impresia volumului obiectiv: toate impresiunile de culoare şi formă stau ca lipite pe un plan, fără perspectivă; pentru a vedea şi el bine lumea, ca toţi ceilalţi oameni, orbul operat are nevoie de experienţa ochiului, cu alte cuvinte, de activitatea văzului. Imaginea obiectului din afară nu este” răsfrântă pur şi simplu în ochi, ci este creată de ochi. Iată dar, conchide Berkeley, de ce o

materie externă, ca substrat al lucrurilor, nu există. O mai bună cunoaştere à mecanismului vederii ne încredinţează că originea lumii externe trebuie căutată în ideile noastre, şi nu în afară de noi. Toată argumentarea lui Berkeley. se învârteşte în jurul marii descoperiri pe care o face el în experienţa văzului. Noua teorie asupra mecanismului vederii aduce după sine o nouă teorie metafizică asupra raportului dintre suflet şi materie.

George Berkeley rupe, aşadar, definitiv cu teoria conştiinţeioglindă. În această privinţă el anticipează cu mai bine de o jumătate de secol filosof ia lui Kant. Dacă totuşi, în urma lui, Kant a cules gloria noii descoperiri şi a fost considerat ca adevăratul inovator al nouăi metafizice, cauza trebuie căutată în a doua parte a filosofiei lui Berkeley, în care acesta afirmă existenţa unui spirit divin. Prin această afirmare, Berkeley introduce din nou greşeala pe care el o nimicise în prima parte. Conştiinţa, după Berkeley, pe deoparte înceta de a mai fi oglinda pasivă a unei materii externe şi devenea creatoare de realitate, dar pe de altă parte devenea pasivă faţă de a spiritul divin, care se manifesta prin mijlocirea ei. Materia, pe de o parte, se reducea la un complex de însuşiri subiective, iar pe de altă parte, se reabilita prin teoria că însuşirile subiective din care ea se constituie, sunt simboalele prin care se manifestă puterea divină. Cu un cuvânt, revoluţia filosofică produsă de noile teorii ale lui Berkeley nu era destul de radicală. Berkeley da cu o mână ce lua cu cealaltă. De o parte el ridica activitatea

conştiinţei şi nimicea materia; de altă parte însă el ridica activitatea divină şi nimicea conştiinţa. Rezultatul definitiv era dar defavorabil pentru activitatea conştiinţei.

De aceea filosofia lui Kant, cu toate că ea a fost precedată de filosofia lui Berkeley, a fost socotită de toţi ca fiind adevărata filosofie revoluţionară faţă de aceea din trecut. Kant a revendicat pentru conştiinţa omenească nu numai dreptul de a fi ea creatoarea originală a lumii externe, ci în acelaşi timp, şi dreptul de a fi autonomă faţă de puterea spiritului divin. În filosofia lui Kant, determinismul naturii decurge din logica omenească, şi nu din voinţa lui Dumnezeu. Berkeley a mers numai până la jumătatea drumului.

În ceea ce priveşte explicarea mecanismului vederii, Kant nu a făcut o descoperire proprie, ci el a împrumutat cunoştinţele psihologice din timpul său, pe care le-a adaptat apoi la ipotezele mecanicei şi geometriei. În această adaptare însă stă o mare originalitate. Psihologii din timpul său deosebeau, în imaginile văzului, forma şi conţinutul; iar Kant, ţinând seamă de axiomele mecanicei şi ale geometriei, a transformat spaţiul formal al psihologilor într-o intuiţie *a priori*. Prin această transformare el a pus bazele teoriei nativiste pentru explicarea mecanismului vederii, teorie care are şi astăzi numeroşi partizani.

Marele sprijin pe care îl dă teoria apriorismului spaţial filosofiei lui Kant este indiscutabil. În intuiţia spaţiului se afirmă în modul cel mai strălucit, pentru Kant, dependenţa

lumii externe de activitatea conştiinţei noastre. Dacă spaţiul n-ar fi o intuiţie a noastră, şi încă o intuiţie *a priori*, nici logica minţii omeneşti n-ar putea să se extindă asupra lumii externe. Mecanismul vederii în spaţiu păstrează, la Kant, importanţa pe care o avea şi la Berkeley. Conştiinţa îşi constituie, prin apriorism, fenomenele lumii externe, aşa precum, în mic, ochiul îşi construieşte imaginea sa vizuală prin mijlocirea intuiţiei spaţiului *a priori*. În regulă generală, partizanii teoriei nativiste în psihologie sunt şi partizanii apriorismului kantian în filosofie.

Paralelismul acesta se continuă şi după Kant. Nici astăzi nu găsim un mai bun criteriu pentru clasificarea sistemelor metafizice decât tocmai teoria care ni se dă pentru explicarea mecanismului vederii. Metafizicienii empirişti sunt contra teoriei nativiste, când este vorba să-şi explice spaţiul; iar raţionaliştii au, dimpotrivă, la aceeaşi explicare, o deosebită predilecţie pentru intuiţiunile *a priori*. Simţul văzului stă continuu ca un simbol al conştiinţei întregi.

De aceea nu este fără importanţă ca, înainte de a formula ipoteza metafizică anunţată mai sus, să aruncăm o privire sumară asupra diferitelor teorii pe care biologii şi psihologii de astăzi le dau pentru explicarea văzului, căci este neîndoios că, în aceste teorii se schiţează primele generalizări pe care oamenii de ştiinţă le fac despre conştiinţa întreagă.

Teoriile de astăzi confirmă, în ceea ce avea ea mai esenţial, vechea teorie a lui Berkeley. Însuşirile cu care ni se prezintă obiectele externe

nu stau în obiecte, ci în activitatea simţului nostru de văz. Culoarea, forma şi dimensiunea obiectelor nu sunt proprietăţile unei materii în afară de noi, ci sunt produsele percepţiei şi apercepţiei noastre. În noi se creează înfăţişarea corpurilor externe, care apoi se proiectează în afară. Până dei, nicio diferenţă între teoriile cele noi şi teoria lui Berkeley. Diferenţa începe însă de îndată ce este vorba să se explice prin ce cauze şi după ce legi funcţionează mecanismul vederii noastre; prin urmare, când este vorba să se arate în ce consistă obiectivitatea însuşirilor produse de simţul văzului. Aci teoria lui Berkeley încetează de a mai fi în concordanţă cu teoria modernă. Cauzele şi legile mecanismului vederii se sprijinesc, după Berkeley, pe puterea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, teoria acestuia renunţă la o explicare ştiinţifică. Da cei moderni însă, tocmai aci începe partea originală a explicării. Mecanismul vederii, zic biologii şi psihologii de astăzi, este un mecanism care are în urma sa o lungă evoluţie. Ieşit din neuroni foarte elementari, simţul vederii dispune astăzi de un aparat complicat, în care intră diferite funcţiuni nervoase. În tot cuprinsul acestui aparat nu este niciun loc pentru intervenţia spiritului divin. Înfăţişarea corpurilor externe se explică din coordonarea mişcărilor musculare ale ochiului, din procesele chimice ale materiei nervoase, din legile asociaţiei neuronilor, din evoluţia acestora etc.; în sfârşit, din înlănţuirea unor cauze şi efecte naturale, fără a fi vreodată nevoie să se facă apel la intervenţia supranaturalului. Din această înlănţuire de cauze

şi efecte naturale rezultă obiectivitatea lucrurilor pe care le vedem noi în afară. Aceste lucruri sunt aşa cum le vedem, şi nu altfel, fiindcă simţul prin care le vedem este el însuşi aşa, şi nu altfel. Ochiul nu ne mijloceşte cunoaşterea unei materii străine de noi, dar nu ne aduce nici vestirea unui spirit divin, ci el ne dă cunoaşterea care rezultă din propria sa constituţie biologică.

Iată-ne dar departe de teoria lui Berkeley. În curând ne vom vedea departe şi de teoria lui Kant.

Simplitatea cu care acesta îşi închipuie formarea intuiţiei de spaţiu nu mai este, în adevăr, pe placul biologilor şi psihologilor de astăzi. Biologii, în urma lui Lamarck şi Ch. Darwin, cercetează peste tot locul legile de evoluţie ale vieţii. Un spaţiu *a priori* este un spaţiu fără evoluţie; este un spaţiu fără viaţă. Spaţiul ca intuiţie a unei conştiinţe de individ vieţuitor a trebuit să se formeze genetic; a trebuit oarecum să întovărăşească evoluţia prin care a trecut individul vieţuitor. Şi, negreşit, dimpreună cu formarea spaţiului, trebuie să fi mers alături şi formarea celorlalte date ale simţului vederii. Oglinda ochiului este un aparat care s-a constituit treptat, prin evoluţie.

Oglinda ochiului este apoi un aparat în care se împreună funcţiuni foarte diverse. Imaginea care se reflectă într-o oglindă de cristal sau în luciul unei ape este cu atât mai clară şi mai precisă cu cât şi părticelele cristalului sau moleculele apei sunt mai uniforme între ele. Cristalul cel mai curat şi apa cea mai pură restrâng şi imaginile cele mai precise. Nu tot

astfel este însă şi cu oglinda ochiului. În aparatul ochiu' lui diversitatea elementelor este tocmai aceea care dă imaginea cea mai precisă. Un ochi în care substanţa nervoasă este puţin diferenţiată, este, pentru vedere, un aparat rudimentar. Animalul cel mai superior, omul, are şi ochiul cel mai diferenţiat. În ochiul acestuia sunt, de fapt, pentru lumină şi culoare, două aparate deosebite, destinate, unul, pentru vederea la lumina zilei, şi altul, pentru vederea în timpul nopţii. În elementele nervoase ale fiecăruia dintre aceste aparate se întâlnesc funcţiuni diverse. Este o funcţiune de descompunere, care dă naştere la anumite culori, şi este o altă funcţiune, inversă, de recompunere, care dă naştere la alte culori. Elementele nervoase din care se constituie dublul aparat al vederii şi care au funcţiunile amintite sunt şi ele diferenţiate. Unele mijlocesc conştiinţei numai culorile de alb şi negru; altele, numai pe acelea de galben şi albastru; şi altele, numai pe acele de roş şi verde. Din mecanismul funcţionării laolaltă a câtorva sau a tuturor acestor elemente rezultă apoi celelalte culori, pe care le cunoaşterii în ordinea spectrului solar. Peste aceste două aparate, care ne dau, propriu-zis, conştiinţa luminii şi a culorilor şi care sunt în retină, mai există aparatul de acomodare a mişcărilor ochiului şi aparatul de coordonare a reflexelor, de care se leagă importanta funcţiune a atenţiei. Cu un cuvânt, ochiul, icoana sufletului, este o oglindă foarte diferită de oglinzile cunoscute nouă. Oglinda ochiului depinde de lunga evoluţie pe care o are în urma sa, şi mai depinde încă de complexul

corelaţiilor nervoase care intră în diferitele sale aparate. Ochiul se adaptează: la lumină de noapte şi la lumină de zi; la vederea apropiată şi la vederea îndepărtată; la concentrarea atentă şi la privirea distrată etc.; şi în toate aceste adaptări ale sale el contopeşte la un loc funcţiuni diferite şi, în acelaşi timp, selectează din aceste funcţiuni pe acelea care îi fac trebuinţă într-un anumit scop. S-ar părea că înăuntrul ochiului s-ar găsi anumite tendinţe determinative, care înlesnesc unificarea funcţiunilor într-o direcţie sau alta. Aceste tendinţe determinative se fortifică şi se diferenţiază prin evoluţie; ele provin din asocierea funcţiunilor elementare ale vieţii organice, şi totuşi nu se explică complet prin această asociere; sunt ceva mai mult decât suma exactă a funcţiunilor nervoase şi ceva mai puţin decât manifestările spiritului divin, cum le credea George Berkeley că sunt; ele sunt susţinute prin acumularea treptată a diferitelor îmbunătăţiri pe care ochiul le primeşte în decursul evoluţiei sale, şi totuşi, în multe alte privinţe, ele sunt tocmai acelea care atrag după ele îmbunătăţirile pe care le produce evoluţia; cu un cuvânt, aceste tendinţe determinative, cum le-am numit, sunt ca un fel de *enzirae* sufleteşti, care grăbesc unificarea funcţiunilor ochiului într-o direcţie sau alta şi mijlocesc astfel nişte rezultate superioare condiţiilor fiziologice care sunt la origine şi de care ochiul dispune.

Wundt, cel mai ştiinţific filosof al timpului nostru, numeşte rezultatele obţinute prin aceste tendinţe sinteze creatoare, şi din rolul lor face un

principiu important, poate cel mai important pentru explicarea întregii vieţi sufleteşti. Insistăm tocmai asupra faptului că principiul sintezelor creatoare, care joacă un aşa de mare rol în filosofia lui Wundt, a fost descoperit de acesta prin cercetările făcute asupra văzului. Până la 1859, W'undt fusese ocupat cu cercetările de fiziologie. În acest an el publică primele lucrări de psihologie, *Contribuţii la teoria percepţiei simţurilor*, care formează apoi puntea de trecere de la studiile fiziologice de până aci. În studiile filosofice de mai târziu, şi în aceste „contribuţii", este pentru prima oară vorba, cu referire la simţul văzului, de *sintezele creatoare*, care au rămas apoi în toată filosof ia lui ca un principiu fundamental. Nu este oare caracteristic că filosoful cel mai ştiinţific al zilelor noastre îşi ridică pe bâza experienţei văzului principiul cel mai important al întregii sale filosofii?

4. – După această digresiune, să revenim la ipoteza metafizică pe care o căutam mai sus.[637]

Ipoteza Identităţii dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei universale este susţinută, în filosofia de astăzi, de cele mai multe ori, printr-o argumentare care conchide la suprimarea unuia dintre aceşti doi termeni. Sau unitatea energiei, ca unitate de sine stătătoare, este suprimată, şi aşa rămâne numai unitatea conştiinţei, sau, dimpotrivă, este unitatea conştiinţei suprimată şi este lăsată să rămână numai aceea a energiei

637 Vezi supră, p. 487 – 488 (n. G.P.).

universale. În cazul dintâi avem o ipoteză idealistă, iar în cazul de al doilea, o ipoteză energetică.

În cazul ipotezei idealiste, se ia, ca o ultimă realitate, faptele conştiinţei omeneşti, şi din relaţiile acestora se deduce apoi realitatea energiei universale. Această de a doua realitate este o simplă realitate conceptuală, adică este o realitate mijlocită prin abstracţiune. Adevărata realitate consistă în intuiţia concretă a conştiinţei. Din legile acesteia se explică legile fenomenelor aşa-zise externe. Ştiinţa, în tot cazul, nu este decât o sistematizare a relaţiilor ideale care sunt scoase din conştiinţa noastră; în primul rând, ea este sistematizarea relaţiilor de identitate. Toate legile ştiinţifice sunt bazate pe postulatul identităţii, şi cele mai exacte pot să se transforme chiar în raporturi de identitate. Şi identitatea nu există în afară de conştiinţă, ci ea este o relaţie ieşită din funcţiunile conştiinţei.

Ipoteza idealistă are marele avantaj de a se prezintă ca o teorie unitară şi logică. Ea pleacă de la afirmaţia că singura realitate care ne este dat să o cunoaştem consistă în fapte de conştiinţă – aceea ce este neîndoielnic –, şi se ridică apoi până la afirmaţia, care pare de asemenea ca o concluzie logică a premisei de la care s-a plecat, că unităţile obiectelor pe care le cunoaştem noi în lumea din afară, şi, prin urmare şi unitatea totală a energiei, sunt unităţi abstracte, formate după unităţile conştiinţei. Dacă există o lume din afară, aceasta îşi are obârşia sa în constrângerea logică a minţii; mintea omenească este aşa constituită încât, prin

sistematizarea elementelor sale, ea ajunge să-şi constate propria sa unitate proiectată în afară.

Cu tot acest avantaj, ipoteza idealistă lasă însă fără explicaţie câteva fapte ale experienţei, şi încă dintre cele mai importante. Ea nu poate să explice, înainte de toate, faptul existenţei mai multor conştiinţe omeneşti ca realităţi de sine stătătoare. Ipoteza idealistă are o argumentare inatacabilă întrucât ea este făcută din punctul de vedere al unei singure conştiinţe, căci atunci unitatea acestei conştiinţe explică, fără contradicţie, orişice altă unitate proiectată în lumea din afară. Din momentul ce se admite însă mai multe unităţi de conştiinţe reale, din momentul acela argumentarea ipotezei idealiste devine atacabilă. Realitatea unei conştiinţe, alta decât acea proprie a fiecăruia dintre noi, este o realitate, strict vorbind, concedată prin ocolirea ipotezei idealiste. Ipoteza idealistă nu ne dă dreptul să admitem decât o singură realitate, aceea a conştiinţei pe care o avem fiecare om; iar în afară de conştiinţa fiecăruia, există numai realităţi mijlocite. Cu un cuvânt, ipoteza idealistă duce la solipsism, când este strict argumentată. De aceea şi toţi idealiştii au înlocuit conştiinţa reală a fiecărui om în parte cu o conştiinţă în genere, sau cu ceva analog conştiinţei în genere, care, nemaifiind în individ, ci deasupra indivizilor, înlătură greutatea în chestiune. Dar cu această înlocuire, ipoteza idealistă se depărtează de la premisa de la care pleacă; atunci nu intuiţia concretă, pe care fiecare individ o are în conştiinţa sa, constituie realitatea, ci această

realitate, este opera intuiţiei unei conştiinţe dincolo de individ. O asemenea conştiinţă însă, dincolo de conştiinţa noastră proprie, cum o putem noi oare cunoaşte decât prin abstracţiune, adică aşa cum cunoaştem şi toate celelalte obiecte ale lumii externe? Prin urmare, ipoteza idealistă, ca să nu cadă în solipsism, este constrânsă să părăsească premisa de la care plecase şi care era neîndoielnică pentru orişicine; ea trebuie să conceadă că există mai multe conştiinţe reale, sau cel puţin o a doua conştiinţă reală, conştiinţa în genere, peste conştiinţa individuală. O a doua rêalitate însă fiind concedată, unitatea şi logica ipotezei idealiste nu mai rămân atât de solide ca mai înainte. Atunci unităţile corpurilor externe, şi dimpreună cu acestea a naturii întregi, nu se mai pot explica prin unitatea unei conştiinţe, şi anume, a conştiinţei concrete a fiecăruia, ci prin raportul mai multor conştiinţe… Aşa că atunci ajungem la o concluzie absurdă, şi anume, la concluzia că unitatea celui mai elementar obiect extern este mai depărtată de înţelegerea noastră de cum este conştiinţa în genere sau raportul dintre conştiinţele tuturor oamenilor. Şi atunci, natural, se pune pentru fiecare întrebarea: de ce obiectul extern să fie pentru mintea fiecăruia mai puţin real de cum este o conştiinţă străină, a căreia înţelegere noi o stabilim totdeauna numai prin analogie?

Ipoteza idealistă este silită astfel, pentru a nu cădea în solipsism, să admită o derogaţiune la unitatea conştiinţei, şi anume, în favoarea pluralităţii conştiinţelor coexistente. Aceeaşi

derogaţiune se impune însă şi în favoarea conştiinţelor succesive. Unitatea naturii urmează să fie, pentru ea, nu numai o proiectare a unităţii conştiinţei actuale, ci şi a conştiinţei trecute, căci în fiecare din actele conştiinţei actuale se continuă, prin dispoziţiile memoriei, actele conştiinţei trecute. Cu aceasta de a doua derogaţiune, Qoncluziunile ipotezei idealiste devin încă şi mai inacceptabile. Cum s-ar putea suprima oare realitatea unităţii naturii şi înlocui cu unitatea conştiinţei, când aceasta din urmă este ea însăşi aşa de puţin evidentă?

Ipoteza energetică are de partea sa avantajul de a evita asemenea greutăţi. Ea pune ca singura realitate absolută energia, înăuntrul căreia s-ar cuprinde şi fenomenele de conştiinţă. Unitatea energiei este dovedită în mod inductiv, prin experienţele care se fac asupra transformării formelor de energie, iar în mod deductiv ea este dovedită din postulatul uniformităţii naturii. Pe baza acestui postulat, şi cu legile cauzale ale fenomenelor, pe care le cunoaştem, ajungem la ipoteza unităţii de energie în univers. În această unitate se cuprinde, ca un caz special, formele energiei psihice.

Ipoteza energetică evită, în adevăr, greutăţile care se opuneau ipotezii idealiste, dar în schimb ea întâlneşte altele, tot aşa de mari. În primul rând, ea nu explică în mod mai mulţumitor caracterele de necesitate şi de universalitate ale ştiinţei de cum făceau vechile filosofii dinainte de Kant. Unitatea energiei, ca ipoteză ştiinţifică, este, desigur, o ipoteză superioară celorlalte ipoteze

făcute până acum, dar ca ipoteză metafizică nu este deloc superioară ipotezei unităţii materiei sau a masei atomilor, făcute de filosofii de mai nainte. Rămâne apoi neexplicat pentru ce postulatul uniformităţii fenomenelor naturii, fără de care ipoteza energetică nu se poate susţine, este un postulat valabil pentru lumea reală, şi nu este numai un postulat al raţiunii noastre. În sfârşit; greutatea cea mai mare care loveşte ipoteza energetică este lipsa totală de explicare a raportului în care. stau energia psihică şi energia totală. Este energia psihică o formă parţială numai a energiei totale şi se găseşte într-un raport de echivalenţă cu aceasta din urmă, întocmai cum se găsesc şi celelalte forme cunoscute de energie: căldura, travaliu [1] mecanic, electricitatea, lumina etc., sau este energia psihică un tot care merge paralel cu energia cealaltă din fenomenele naturii? Atât în primul, cât şi în al doilea caz ipoteza energetică încetează de a fi o ipoteză care să susţină identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei, căci în primul caz identitatea face loc raportului de subordinaţiune, iar în al doilea caz, această identitate este pur şi simplu contrazisă.

Prin urmare, în sprijinul identităţii este de un folos tot aşa de mic ipoteza energetică, în formularea ei de mai sus, întocmai cum am văzut că este şi ipoteza idealistă. Ipoteza idealistă, când este consecvent argumentată, duce la solipsism, iar ipoteza energetică duce la scepticism. Una şi cealaltă nu ţin seamă de toate faptele care se impun să fie explicate.

5. – Rămâne să căutăm o a treia ipoteză, care să nu aibă unilateralitatea celor două precedente, dar care să ţină în acelaşi timp seamă de premisele neîndoielnice de la care pleacă ipoteza idealistă şi ipoteza energetică. Este neîndoios că nu există un alt mijloc de cunoaştere pentru om decât conştiinţa sa, şi că, prin urmare, asupra realităţii, care va fi existând, datele conştiinţei sunt singurele care decid, cum prea bine afirmă ipoteza idealistă; dar tot aşa de neîndoios este însă că în afară de conştiinţă trebuie să mai existe ceva, fie măcar că acest ceva ar consista în faptul că sunt mai multe conştiinţe, şi nu una singură, aşa că şi ipoteza energetică are dreptate afirmând realitatea unei energii în afară de conştiinţă. Pe lângă conştiinţă, trebuie luat ca existent ceva care nu face parte din conştiinţă.

Acest dualism îl găsim de altminteri şi la Kant. Pentru Kant experienţa pe care o cunoaştem noi este produsul percepţiei simţurilor şi al formelor *a priori* ale inteligenţei, sub înrâurirea însă a unui *ce* în afară de conştiinţă. Acest ce, *lucrul în sine*, are rolul unei cauze destinată să rămână în veci necunoscută, fiindcă noi, oamenii, niciodată nu vom putea cunoaşte decât datele conştiinţei noastre; dar, cu toate acestea, deşi cauză necunoscută, acest *ce*, *acest lucru în sine* trebuie să existe, căci altfel cădem, zice Kant, în subiectivism pur.

Ipoteza pe care o căutăm noi trebuie să învingă acest dualism, evitând totuşi absurditatea care ar rezulta din suprimarea sau a lucrului

extern nouă, sau a conştiinţei, care ne este singurul mijloc de cunoaştere a realităţii. În aceea ce priveşte pe Kant, acesta nu s-a preocupat decât în mod incidental de învingerea acestui dualism. Kant a lăsat, până la sfârşit, să subziste, alături de lumea experienţei simţurilor – lumea asupra căreia întindem cunoştinţele ştiinţifice –, şi o lume extraexperimentală, asupra căreia nu putem avea nicio cunoştinţă ştiinţifică. Prima este supusă determinismului, şi deci apariţiile sale pot fi prevăzute; a doua este afară din legea determinismului, şi deci cu ea începe domeniul libertăţii. Kant exprimă câteodată bănuiala că aceste două lumi pot fi, în cele din urmă, reduse la una singură; lămurit însă nu avem de la el nicio ipoteză în această privinţă.

După Kant, imediat, nevoia înlăturării dualismului devine simţită. Cei mai apropiaţi urmaşi ai lui Kant fac cu toate acestea greşeala de a ajunge la înlăturarea dualismului prin suprimarea pur şi simplu a *lucrului în sine*, şi cad astfel în subiectivismul de care Kant se ferise cu drept cuvânt. Filosoful Fichte, între alţii, îşi face o laudă din aceea că el a suprimat pur şi simplu *lucrul în sine* al lui Kant, făcând că şi necunoscuta cauză a percepţiilor senzoriale să se explice printr-un fel de putere creatoare a conştiinţei, întocmai cum se explicau formele *a priori* ale intelectului.[638] Greşeala lui Fichte se continuă astăzi de ipoteza idealistă sub denumirea de

638 J. G. Fichtes Lehen und literarischer Briefwechsel, II, p. 181.

filosofie *imanenta* sau *conştienţialistă*. Asupra insuficienţei acestei ipoteze nu mai revenim.

Învingerea dualismului trebuie încercată pe o altă cale decât aceea a suprimării, pur şi simplu a unuia din termenii problemei. Trebuie văzut dacă nu cumva cei doi termeni ai problemei, care ne par nouă a se găsi în antiteză, conştiinţa de o parte şi lumea lucrurilor în sine de altă parte, nu sunt în fond aspectele uneia şi aceleiaşi realităţi care trece prin momente diferite; trebuie văzut dacă cei doi termeni ai problemei nu pot fi explicaţi printr-o unitate superioară, în care antiteza lor să apară ca o raţiune logică.

Această cale a fost şi ea încercată. Ea a dus la sistemele monismului psihofizic, care se bucură de o mare răspândire în zilele noastre. Pe această cale vom încerca şi noi să ajungem la ipoteza personalismului energetic.

Toate sistemele moniste contemporane admit, ca un fapt fundamental, pe care ele se sprijinesc, faptul evoluţiei. Acest fapt trebuie admis pentru orişice ipoteză viitoare. O realitate care n-ar evolua deloc, nu ar putea fi cunoscută de mintea omenească; sau, în tot cazul, ea n-ar putea forma cu această conştiinţă una şi aceeaşi realitate. Conştiinţa omenească se desfăşură evolutiv; această desfăşurare, chiar dacă ar fi o simplă iluzie subiectivă, ea totuşi nu ar putea să existe fără ca ceva să se schimbe şi în afară de conştiinţă. Fie ele, fenomenele de conştiinţă, socotite orişicât de superficiale faţă de adevărata realitate a lumii, ele n-ar putea totuşi să se desfăşure izolat în cadrul universului. Aceasta ar

şi îl, de la început, cu neputinţă de gândit. Evoluţia realităţii este un fapt fundamental, nu numai pentru sistemele moniste, ci şi pentru orişice metafizică în genere. Din momentul ce nimic nu se schimbă în univers, nu poate nici conştiinţa să fie posibilă. Sau, dacă există conştiinţa cu diferitele ei schimbări, fără ca nimic să se schimbe în afară de ea, atunci nu ne rămâne decât, revenind la vechea reflecţie a lui Descartes, să ne întrebăm: în ce scop toată această fantasmagorie a conştiinţei, la care nu corespunde ceva real?

Faptul evoluţiei este aşadar, o dată indispensabilă pentru orişice filosofie care se ocupă cu explicarea raportului dintre conştiinţă şi realitatea externă. Acest fapt însă este indispensabil întrucât este socotit ca fapt, nu şi ca teorie a evoluţiei. Ca fapt, evoluţia se confundă cu faptul de schimbare sau de modificare în genere, pe când ca teorie, evoluţia are un anumit înţeles după fiecare sistem filosofic. Adică, în teoria evoluţiei intră faptul şi interpretarea faptului, pe când în faptul evoluţiei intră numai constatarea pe care o facem că nu se poate gândi o realitate din care orişice schimbare sau modificare ar fi lipsind. Ca dată indispensabilă pentru filosof ia monistă trebuie luat numai faptul, iar teoria faptului rămâne să se stabilească pe urmă, prin argumentare. Această teorie şi diferă de la un filosof la altul.

În faptul evoluţiei îşi găsesc sistemele moniste mijlocul cel mai prielnic pentru a demonstra legătura dintre fenomenele energiei

externe şi fenomenele conştiinţei. Prin evoluţie, realitatea, una şi aceeaşi, trece prin diferite faze sau ia diferite aspecte, şi prin aceste faze sau aspecte sunt explicate apoi deosebirile dintre energia fizică şi conştiinţă. Bineînţeles, asupra felului cum se produce evoluţia, sistemele sunt foarte diferite între ele. Unele admit că realitatea, cea una şi aceeaşi, îşi începe evoluţia sa de la o origine fizică şi continuă spre o energie psihică, iar altele admit că realitatea îşi începe evoluţia de-a dreptul dintr-o origine psihică „şi numai treptat – sărăcindu-se, cum zic unii – ia forma energiei fizice. Dar unele şi altele intra în aceeaşi categorie, întrucât admit că realitatea, cea una şi aceeaşi prin evoluţie, poate trece prin o fază psihică şi prin o fază fizică; că fizicul şi psihicul constituie două momente diferite din istoria realităţii. Sistemele unei alte categorii admit, dimpotrivă, că de la început există identitatea dintre psihic şi fizic, şi ele caută să explice deosebirea dintre aceste două prin deosebirea de aspecte pe care o prezintă realitatea. După acestea din urmă sisteme, privită dintr-un anumit punct de vedere, realitatea cea una şi aceeaşi, are aspectul fizic şi este supusă legii conservării energiei fizice, iar privită din alt punct de vedere, aceeaşi realitate ia aspectul psihic şi dă loc la fenomenele conştiinţei. Întocmai cum pe suprafaţa externă a unei oglinzi sferice, zic partizanii acestor sisteme, imaginile lucrurilor se reflectă într-un fel, iar pe suprafaţa din lăuntru, dacă persoana care priveşte s-ar aşeza în centrul sferei, imaginile se reflectă într-alt fel, tot astfel şi cu

fenomenele realităţii. Văzute pe suprafaţa externă a realităţii, toate fenomenele sunt manifestări fizice, iar aceleaşi fenomene, văzute de din lăuntru, sunt manifestări de conştiinţă. Energia fizică şi conştiinţa sunt dar două aspecte deosebite ale uneia şi aceleiaşi realităţi.

Sisteme [le] din această de a doua categorie au, evident, o superioritate faţă de sistemele din prima categorie prin aceea că ele nu mai sunt nevoite să explice trecerea de la fizic la psihic, sau invers, căci ambele aspecte ale realităţii sunt date de ele de la început împreună; dar aceste sisteme au, în schimb, dezavantajul de a fi uşor de confundat cu sistemele dualismului. Între fizic şi psihic nu se vede, la ele, că ar fi existând un raport decât prin ajutorul comparaţiunilor; de îndată ce asupra acestui raport se face o teorie mai precisă, atunci se pierde paralelismul aspectelor şi se intră în sistemele din prima categorie. Ipoteza identităţii iniţiale a psihicului cu fizicul pe baza uncia şi aceleiaşi realităţi, trebuie totuşi menţinută, fiindcă ea ne apără de multe dificultăţi şi, în „primul rând, de dificultatea de a explica cum din energia fizică se dezvoltă energia psihică, fără ca suma constantă a celei dintâi să scadă, sau, invers, cum din energia psihică rezultă o energie fizică, fără ca suma acesteia să crească. Ipoteza identităţii de la început a fizicului cu psihicul trebuie menţinută, dar trebuie dată o altă explicare raportului dintre fizic şi psihic, căci explicarea cu cele două aspecte paralele nu este câtuşi de puţin suficientă.

6. – Fizicul şi psihicul nu încep a se deosebi în realitatea în care sunt de la început decât cu primele schimbări ale acestei realităţi. O realitate neschimbătoare, adică o realitate în perfect echilibru, nu este nici fizică, nici psihică, fiindcă ea nu dă loc la niciun fenomen. Atât fenomenele fizice, care duc la principiul conservării energiei fizice* cât şi fenomenele de conştiinţă, care constituie aspectul de al doilea al realităţii, nu încep să existe decât cu ruperea perfectului echilibru al realităţii originare. Din momentul ce se petrece ceva în această realitate, din momentul acela are loc şi fenomenul. Conştiinţa n-ar fi fără ca ceva să se schimbe în realitate; de asemenea, nici energia fizică. Acum întrebarea este: în ce a consistat diferenţele de schimbare în realitatea originară, pentru ca fenomenele care au urmat să se diferenţieze în fenomene fizice şi în fenomene psihice? Schimbările care s-au produs în realitatea originară au trebuit, de la început, să prezinte două aspecte deosebite, căci altfel nu s-ar fi produs nici dublul aspect al fenomenelor. Dacă schimbările produse în realitatea originară ar fi fost de la început îndreptate într-o singură direcţie sau în direcţii mai multe, atunci şi fenomenele care au rezultat ar fi fost de o singură categorie sau de mai multe categorii. Este evident că se poate concepe şi ipoteza că fiecare fenomen în parte ar putea fi legat de o schimbare *sui generis* în realitatea originară, dar în cazul acesta n-am mai avea, noi oamenii, o ştiinţă", căci atunci fenomenele, începând cu acelea ale conştiinţei noastre, ar fi ireductibile unele la altele. Toate

fenomenele însă le reducem noi la două categorii, la fizic şi la psihic; cum să ne explicăm acest dualism?

Trecem la această explicare, prin mijlocirea următoarei argumentări pur teoretice.

Am luat, ca un postulat al monismului, faptul că realitatea, cea una şi aceeaşi, trece printr-o evoluţie. Să supunem această evoluţie* care am văzut că nu consistă decât în faptul general al unei oarecare schimbări, la o experienţă mintală. Să presupunem că *X*, realitatea* cea una şi aceeaşi, este în evoluţie şi se găseşte într-un moment oarecare, *t*. Asupra naturii evoluţiei nu facem nicio presupunere, ci presupunem numai că realitatea n-a rămas în momentul dat t, ci a mers mai departe şi se găseşte acum în momentul *t* + de să încercăm în minte, acum, ca să readucem din nou realitatea *X* la starea ei din momentul trecut *t*; adică să ne imaginăm o schimbare inversă, care să readucă pe X din momentul t + de prin scăderea lui – de iarăşi în momentul iniţial t. Este această readucere, mai întâi, cu putinţă?

Desigur, întrucât dăm realităţii *X* un înţeles strict matematic. Nimeni nu se îndoieşte că *X* + (*dt-dt*) = X. Realitatea ’noastră, întrucât primeşte un adaos, şi în urmă pierde acest adaos, revine, ca noţiune matematică, din nou la starea ei primitivă. Dar dacă realitatea *X* nu este luată ca noţiune matematică, ci este luată ca o noţiune înrudită cu noţiunea energiei experimentale, ce se petrece atunci? Presupunem că ea, realitatea, ar consista într-o sumă de atomi materiali. Atomii s-au deplasat şi apoi au revenit exact la locurile de la

început. S-a schimbat realitatea? în cazul acesta, nu. Dar dacă realitatea consistă nu într-o sumă de atomi, ci în elemente de energie fizică? Energia fizică are diferite forme. Să luăm în parte pe fiecare dintre ele. Realitatea ar consista aci în căldură; aci în lumină; aci în magnetism; aci în energie chimică etc.; sau în toate împreună; a suferit această realitate o schimbare, după o revenire a ei exact în sens invers; s-a alterat ea prin ceva? Dacă revenirea este exact inversă, desigur că nu. Se înţelege că, de fapt, în experienţă este aproape imposibil ca revenirea să poată fi făcută exact. Transformarea enèrgiei nu este niciodată perfect reversibilă în experienţele noastre, căci totdeauna rămâne un rest, care se pierde. Dar aci nu este vorba de o experienţă reală, ci de o experienţă ideală. În o experienţă ideală nimic nu ne opreşte să admitem că revenirea realităţii asupra schimbărilor sale ar putea fi absolut exactă. Prin urmare, nimic nu ne împiedică să admitem că o realitate, care ar fi constituită dintr-o formă sau din toate formele energiei fizice, ar putea să revină la o stare identică cu aceea de mai înainte, dacă schimbările prin care ea a trecut s-au repetat în mod invers şi identic spre starea iniţială. În experienţa aceasta ideală, realitatea se confundă cu o mărime matematică descompusă în mai multe mărimi. Fiecare schimbare a realităţii a fost cauza echivalentă a unui efect, care, la rândul său, a devenit cauza echivalentă a unui alt efect, şi aşa mai departe. Se interverteşte direcţia schimbărilor, atunci aceea ce era mai nainte

efectul unei cauze devine acum cauză, iar cauza de mai nainte devine efect; realitatea rămâne aceeaşi. Este indiferent că scriu A = a + b + e + d, ori A = d + e + b + a; ordinea schimbărilor nu adaugă şi nici nu scade nimic la cantitatea totală.

Acum să lăsăm experienţa ideală şi să ne apropiem de experienţa reală. Oare o realitate care a trecut prin anumite schimbări şi care, în urmă, a revenit (cât de exact asupra acestor schimbări), să fie ea tocmai exact identică cu o realitate care a stat de la început într-un perfect echilibru? Ceva ne îndeamnă să răspundem nu. Realitatea care a revenit are în ea ceva schimbat. Dar ce să fie oare schimbat în ea? Căci, după cum am zis, suma energiei în cele două stări ale realităţii este perfect aceeaşi, toate transformările prin care realitatea a trecut într-un sens s-au reprodus identic în sensul invers. Ceva schimbat totuşi este în ea, ne spune bunul-simţ! încă o dată să Aogăm că noua stare este perfect identică cu starea iniţială de la care realitatea şi-a început evoluţia sa. Este la mijloc poate o eroare a bunului-simţ? Nu.

În adevăr, acel ceva schimbat, pe care îl afirmă bunul-simţ, iese la iveală pe deplin de îndată ce facem ca realitatea, odată revenită la starea sa iniţială, să evolueze din nou. Atunci adevărul, afirmat de bunul-simţ, iese la lumină. Realitatea, având să evolueze din nou, nu va alege indiferent orice direcţie, ci, dacă *condiţiile celelalte vor fi aceleaşi, noi suntem convinşi că ea va alege direcţia în care a maifosi*. Această convingere a noastră este sprijinită pe întreaga

noastră experienţă ştiinţifică. Mai mult decât atât: contrarul acestei convingeri ni se pare absurd, atât de înrădăcinată este convingerea pe care o exprimă bunul-simţ. Realitatea, la prima sa evoluţie, a putut să ia indiferent orişice direcţie, căci noi nu putem să ne ridicăm cu mintea până la înţelegerea acestei direcţii originare a realităţii, dar, odată direcţia aceasta luată, dacă realitatea revine la prima sa stare şi este pe cale de a evolua din nou, noi nu putem înţelege cum ea ar putea să nu repete direcţia primitivă. Ca să înţelegem abaterea de la vechea direcţie, trebuie să recurgem la postularea unei cauze speciale, care să se opună repetării. Prin urmare, tendenţa spre repetare este de drept şi nu se poate ocoli decât prin o cauză specială. Dar dacă ea nu se poate ocoli decât opunându-i o cauză specială, atunci ea, tendenţa, consistă în ceva pozitiv. Din faptul că realitatea a evoluat într-un direcţie a rămas ceva, aşa cum afirmă bunul-simţ; a rămas o tendenţa anticipatoare în favoarea vechii direcţii luate. Această tendenţă, pe care aci o bănuim numai ipotetic, se confirmă însă prin experienţă. Această experienţă este chiar aşa de obişnuită, încât ea produce în mintea noastră o constrângere logică de valoarea unui principiu fundamental.

7. – Să recapitulăm argumentarea de mai sus.

Evoluţia realităţii am admis-o de la început ca un postulat al filosofiei moniste. Prin această evoluţie, realitatea se desfăşură în fenomene fizice şi fenomene de conştiinţă. Când considerăm

această realitate ca o noţiune pur matematică, atunci ordinea în care se desfăşură fenomenele realităţii este perfect reversibilă. Evoluţia petrecându-se mai întâi într-un sens, şi apoi ea revenind în sensul invers, starea de a doua, la care a revenit realitatea, este absolut identică cu starea dintâi, de la care a plecat. Realitatea = a + b + e + d = *d* + *e* + *b* + a. Aceasta în cazul când realitatea este considerată ca o noţiune matematică, adică, când între momentele evoluţiei se poate considera că există o perfectă egalitate. Când considerăm însă realitatea ca o noţiune fizică, atunci ordinea fenomenelor ei nu mai este perfect reversibilă. Bunul-simţ ne spune – şi bunul-simţ este în acord cu întreaga noastră experienţă – că din faptul direcţiei, pe care a avut-o realitatea într-un sens, rămâne ceva care trebuie biruit înainte ca evoluţia să-şi schimbe direcţia. Acest ceva, care rămâne după revenirea evoluţiei asupra direcţiei în care ea a fost odată, este un fel de tendinţă anticipatoare în favoarea vechii direcţii. Evoluţia, prin faptul că a fost într-o direcţie, a câştigat oarecum o adaptare sau o obişnuinţă înspre aceeaşi direcţie, şi noi nu putem concepe cum ea, dacă ar fi să revină perfect în aceleaşi condiţii ca mai nainte, n-ar repeta direcţia pe care a mai avut-o. Ca să înţelegem schimbarea de direcţie, mintea noastră trebuie să recurgă la iscodirea unei cauze speciale, care să se opună vechii direcţii. Cu un cuvânt, tendinţa anticipatoare, de care vorbeam, indică direcţia minimului de rezistenţă a direcţiei; această direcţie este luată de oricâte ori nu există o cauză

specială care să i se opună.

Să facem un pas mai departe şi să vedem ce ar rezulta pentru înţelegerea fenomenelor din natură dacă am lua drept criteriu al lor deosebirea între cele două experienţe făcute mai sus. De o parte avem experienţa ideală, în care nu se ţine seamă de anticipaţiunile rămase în realitate în urma evoluţiei sale trecute şi în care realitatea este luată ca noţiune matematică, iar de cealaltă parte avem experienţa obişnuită nouă, în care. Se ţine seamă de acel ceva rămas în realitate din evoluţia trecută şi în care realitatea este luată ca o noţiune înrudită celor câştigate de noi prin experienţa ştiinţifică. Ce rezultat ar putea să ne dea, pentru înţelegerea fenomenelor naturii, aceste două experienţe? O clasificare a acestor fenomene în două grupe distincte desigur că nu, căci toate fenomenele naturii, fără deosebire, pot intra atât în prima, cât şi în a doua experienţă. În prima experienţă, ele intră cu toate, întrucât facem abstracţie detendenţele anticipatoare asupra evoluţiilor viitoare şi le considerăm numai sub punctul de vedere al prezentului, adică izolate de orişice determinări în timp; iar în a doua experienţă, intră iarăşi ele cu toate, întrucât le considerăm în legătură cu aceea ce a fost înaintea lor şi cu aceea ce are să fie după ele. Nu la o clasificare dar poate duce deosebirea celor două experienţe. Această deosebire poate duce însă la două aspecte diferite ale fenomenelor, şi anume: la aspectul pe care acestea îl prezintă când sunt considerate ca izolate de istoria evoluţiei totale; şi la aspectul pe care acestea îl prezintă când sunt

considerate, ca determinate de evoluţia din trecut a realităţii totale. În primul aspect se face abstracţie de anticipaţiile asupra viitorului, pe care le îngrămădeşte scurgerea timpului, şi se judecă fenomenele naturii în unităţi izolate, de sine stătătoare; iar în al doilea aspect se face atenţie tocmai la anticipaţiunile pe care le-a îngrămădit trecutul, şi se judecă fenomenele naturii ca manifestările unei tendinţe de adaptare spre o direcţie. Fenomenele sunt aceleaşi, în fond, numai că ele sunt privite din două perspective deosebite. În primul caz, ele sunt privite ca fenomene tipice, în veci nealterabile; în al doilea caz, ele sunt privite ca fenomene de tranziţie spre realizarea unor fenomene finale. În primul caz, suma totală a fenomenelor naturii se poate descompune în fenomene elementare, şi fiecare fenomen elementar al ei se poate privi în parte, ca un simbol al uniformităţii naturii, pe când în al doilea caz, descompunerea sumei totale – nu se poate face decât păstrându-se raportul între sumă şi parte şi amintind la explicarea fiecărui fenomen în parte rolul pe care îl are restul totalităţii fenomenelor. Un strop de apă, bunăoară, privit sub primul aspect, este un fenomen tipic, care se poate perfect reprezintă printr-o formulă matematică de sine stătătoare, dar ca fenomen privit sub al doilea aspect, el este purtătorul unei tendenţe care se armonizează cu direcţia pe care o are evoluţia sumei totale de fenomene; el este un factor care se explică prin mediul totalităţii. De o parte, în primul aspect, circuitul fenomenelor apare fără sens, fiindcă este veşnic acelaşi, de altă

parte, în al doilea aspect, circuitul fenomenelor apare cu sens, fiindcă el nu revine niciodată acelaşi, ci totdeauna cu un plus de tendenţe anticipatoare asupra viitorului.

Ne oprim deocamdată aci. Cine nu simte că, sub cele două aspecte, unitatea fenomenelor naturii ia caractere cu totul deosebite? în primul aspect, unitatea fenomenelor pare susţinută de unitatea unei substanţe materiale sau de unitatea unei sume de energii în veci constante; pe când în al doilea aspect, unitatea fenomenelor pare susţinută de odirecţie sau de un scop final. În primul aspect, avem un circuit închis al cauzalităţii fenomenelor, în care toate sunt de mai înainte prevăzute; pe când în al doilea aspect, avem circuitul fenomenelor rămas deschis la un capăt, şi în care prevederea este în veci nesigură. Nu sunt oare acestea cele două aspecte în care ne apar fenomenele naturii ca fizice şi psihice?

8. – A fost o vreme când deosebirea fenomenelor sufleteşti de fenomenele fizice era căutată în originile lor deosebite. Se presupunea că fenomenele sufleteşti au la origine un suflet, iar fenomenele fizice (adică celelalte fenomene naturale) au la origine o materie sau o forţă. Această vreme o putem considera ca trecută. Cu cât omul de ştiinţă a pătruns mai adânc în analiza deosebitelor grupe de fenomene, cu atât el şi-a făcut mai mult convingerea că fenomenele se aseamănă aşa de mult între ele, că nu este loc pentru origini deosebite. Fenomenele sufleteşti se leagă cu fenomenele vieţii în general, iar acestea,

cu fenomenele fizice. Nu este niciun loc unde să intervină o origine sufletească deosebită. Fenomenul cel mai înalt de conştiinţă, apercepţia, urmărit până la originea sa, se pierde în fenomenul asimilării organice, şi împreună cu acesta, în fenomenele obişnuite chimice, iar de aci şi mai departe se pierde în fenomene mai generale. Nu este în circuitul fenomenelor un singur moment în care să se poată aşeza a despărţire hotărâtă. Sufletul, viaţa, materia etc. sunt noţiuni de generalizare cu care se scoate în evidenţă anumite aspecte ale fenomenelor, iar nu se explică originea diferită a fenomenelor. Acelaşi fenomen, văzut dintr-un punct de vedere, este un fenomen chimic; din alt punct de vedere, este un fenomen fiziologic; şi din alt punct de vedere este un fenomen sufletesc etc. Toate fenomenele sunt date, de altminteri, în conştiinţa noastră, fără o clasificare a lor după origine, în mintea omului naiv, natura fenomenelor se confundă între ele: stările de conştiinţă sunt deopotrivă de fizice şi de psihice. Numai mai târziu, printr-o îndelungată experienţă, şi mai ales prin mijlocirea cuvântului, s-au stabilit deosebiri şi chiar contraste între stările conştiinţei. Omul se descoperă pe sine, ca fiind cu un suflet, mai târziu, după îndelungă experienţă. La început, până ce analiza ştiinţifică nu a intervenit, nici nu se pune problema raportului dintre psihic şi fizic. Dar şi după eliminarea discuţiei asupra originii, nu este mai puţin adevărat că problema rămâne tot aşa de puţin rezolvată. Cele două aspecte principale ale fenomenelor trebuie explicate şi în cazul când ele

nu sunt datorite unor origini deosebite. În acest caz mai ales. Fiindcă înlăturarea ’discuţiei asupra originii sporeşte tocmai curiozitatea celui care caută un răspuns la eterna problemă a metafizicii. Dacă nu există un suflet deosebit de materie, ce există, cu toate acestea, în firea conştiinţei noastre, pentru ca această conştiinţă să deosibească între cele două aspecte ale fenomenelor şi să pună chiar între ele un contrast care este apoi aşa de bogat în consecinţe?

Ar fi un răspuns foarte comod la această întrebare: negarea cu desăvârşire a unuia dintre cele două aspecte, şi cu preferinţă a celui psihic, care produce complicaţiuni. Dar un asemenea răspuns, cum am văzut şi mai sus, este insuficient. Nu se poate nega aceea ce experienţa confirmă în fiecare moment. Aspectul uniformităţii şi aspectul finalităţii fenomenelor sunt confirmate la fiece pas. Fiecare fenomen, luat într-un sistem izolat, pare a reprezintă un fenomen tipic uniform; dar acelaşi fenomen, luat în dependenţă cu restul totalităţii fenomenelor, pare a avea o finalitate. Aceste două aspecte se regăsesc deopotrivă confirmate şi în cele două mari principii ale fizicei: principiul conservării energiei şi principiul entropiei. Principiul conservării energiei unifică fenomenele naturii din punctul de vedere al actualităţii acesteia, adică întrucât se face abstracţiune de direcţia succesiunii; pe când principiul entropiei unifică aceleaşi fenomene din punctul de vedere al istoriei pe care o are totalitatea. Aceste două principii se pot regăsi, de-altminteri, în toate ştiinţele speciale, fiindcă

orişice fenomen al naturii poate fi studiat din punctul de vedere al unei totalităţi constante şi din punctul de vedere al unei totalităţi care se desfăşură într-o direcţie. Cu mult mai logic este răspunsul filosofiei moniste, care, în loc de a nega pur şi simplu unul dintre cele două aspecte, se încearcă să le explice pe amândouă ca deopotrivă de necesare pentru réali tate. Dar în răspunsul acestei filosofii, greutatea cea mare este concilierea dintre unitatea pe care o oferă fenomenele privite din punctul de vedere al repetării lor uniforme, şi unitatea pe care o oferă aceleaşi fenomene din punctul de vedere al finalităţii lor. Prima unitate postulează o realitate constantă, pe când cea de a doua unitate postulează o realitate care se desfăşură spre o ţintă necunoscută. Monismul trebuie să arate cum se adună şi se contopesc la un loc aceste două unităţi diferite. Aceleaşi fenomene, sub primul aspect, ne apar ca perfect determinate în circuitul lor cauzal, iar sub al doilea aspect, ne apar ca nedeterminate, adică oarecum libere. Ceva încă mai mult. Deşi fenomenele toate, câte sunt în realitate, sunt primitoare de ambele aspecte, totuşi ştiinţa nu le are în aceeaşi perspectivă. Unele dintre ele sunt aşezate exclusiv în unitatea dintâi, adică în unitatea constantă a realităţii, pe când altele sunt împinse exclusiv în unitatea de a doua, adică în aceea a libertăţii. Deşi faptul cel mai elementar al materiei, studiat de un fizician, este şi el, din punctul de vedere al entropiei, un fapt istoric pentru evoluţia totală a universului, totuşi fizica nu reţine despre el decât legea ce-l

caracterizează, întrucât faptul este considerat ca unul care se repetă în veci acelaşi, pe când un alt fapt elementar, dar acela luat din conţinutul conştiinţei omeneşti, se studiază cu desăvârşire din alt punct de vedere. Acest de al doilea fapt se studiază de ştiinţa sufletului şi de ştiinţele istorice, întrucât el corespunde unei adaptări sufleteşti şi unei finalităţi.[639] Monismul trebuie să arate că toate aceste deosebiri nu împiedică totuşi unitatea fundamentală a realităţii, şi că sub cele două aspecte se ascunde aceeaşi Una şi singură realitate. Peste cele două unităţi constatate de ştiinţă, este o unitate şi mai mare, care le explică pe amândouă. Dar cum şi unde să descoperim această realitate care se ascunde minţii noastre şi care dă unitatea cea superioară? Să o căutăm *în afară* de univèrsul cunoscut, sau *înăuntrul* acestui univers? Monismul cel vechi a înclinat să caute* această realitate în afară, iar monismul cel nou înclină să o caute înăuntru.

---

639 Pe această deosebire se fundează clasificarea dintre ştiinţele naturale si ştiinţele istorice sau culturale. Ştiinţele naturale sunt ştiinţe care constată legile de repetiţie ale fenomenelor, – fenomenele fiind luate aci ca fenomene tipice, pe cînd ştiinţele istorice şi culturale se ocupă de valoarea pe care o reprezintă fenomenele din punctul de vedere al unei finalităţi, şi aci fenomenele sunt luate ca fenomene individuale. Comp. : W. Windelband, Präludien (1883), Naturwissenschaft und Geschichte (1894) ; W. Wundt, Logik der Geisteswissenschaften (2. Aufl., 1895) ; H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896 – 1902), Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899) ; A. D. Xenopoi, Les principes fondamentaux de Vhistoire (1899).

Monismul cel vechi are de partea sa un argument scos prin analogie din experienţa practică. În experienţa practică, nepotrivirile care se constată între aspectele unui lucru se explică prin prezenţa unui al doilea lucru din afară. Aşa se explică aspectele de lumină şi întunerec pe care le prezintă un lucru prin prezenţa unui al doilea lucru luminos, care stă în afară. De partea monismului vechi s-ar putea aduce apoi şi alte argumente, scoase din istoria ştiinţei. Aşa, bunăoară, ar fi cel următor, care îi poate servi în chip admirabil. Înainte de descoperirea lui Copernic, fenomenele de mişcare după suprafaţa pământului se studiau fără să fie puse în relaţie cu soarele. Să ne închipuim că descoperirea lui Copernic ar fi întârziat cu câteva secole; ce s-ar fi întâmplat atunci? Oamenii de ştiinţă ar fi continuat să studieze fenomenele de mişcare fără să bănuiască deloc legea gravitaţii! spre soare. Mecanica lui Newton ar fi fost o mecanică geocentrică, adică o mecanică în care centrul pământului ar fi fost centrul gravitaţiunii. În aceste condiţii, fenomenele de mişcare ar fi apărut oamenilor de ştiinţă sub două aspecte. Un aspect uniform şi regulat, acela care ar fi rezultat din influenţa gravitaţiunii exercitat. e de centrul pământului, şi un al doilea aspect, care ar fi părut foarte curios. Oamenii de ştiinţă ar fi constatat că toate fenomenele de mişcare după suprafaţa pământului manifestă, pe lângă repetiţiunea lor, o anumită tendinţă, adică o anumită direcţie. Cicloanele, spre pildă, nu se întorc indiferent în orice direcţie, ci numai într-o direcţie; apoi

oscilaţiile pendulului nu păstrează acelaşi plan, ci planul lor se învârteşte totdeauna în aceeaşi direcţie etc. Oamenii de ştiinţă, cu cât ar fi făcut mai numeroase măsurători, cu atât ar fi constatat că această abatere de la regularitate este comună tuturor fenomenelor. Ce ar fi rezultat atunci, dacă descoperirea lui Copernic ar fi întârziat încă mult timp? Ar fi rezultat introducerea în ştiinţa mecanicei a doua puncte de vedere deosebite. Un punct de vedere ar fi fost acela al gravitaţiunii terestre, şi al doilea punct, acela al adaptării fenomenelor la ceva necunoscut. Descoperirea lui Copernic a venit însă la timp, şi cu ea a dispărut deosebirea dintre cele două aspecte. Copernic, demonstrând că pământul se învârteşte împrejurul soarelui, a făcut posibilă o mecanică unitară. În locul pământului s-a aşezat soarele drept centru al gravitaţiunii, şi atunci toate fenomenele de mişcare au apărut deopotrivă de regulate şi de uniforme.[640]

De ce n-ar fi tot astfel cu cele două aspecte: fizic şi psihic? Aceea ce ne apare nouă, în fenomenele vieţii şi în fenomenele sufleteşti, ca fiind o tendinţă spre adaptare, sau ca fiind o tendinţă finalistă, de ce nu s-ar explica oare prin prezenţa unui ceva, necunoscut încă, dar existent în afară de univers? Un corp *Alfa*, să zicem, ar influenţa asupra tuturor fenomenelor cunoscute şi ar produce perturbaţia care nouă ne apare ca o finalitate. Întocmai cum existenţa soarelui explică

640 Comp. H. Poincaré, La science et l’hypothèse, p. 139 – 140.

direcţia fenomenelor de gravitaţiune care se petrec pe suprafaţa pământului, tot de asemenea existenţa unui corp *Alfa* ar explica entropia totalităţii fenomenelor din universul care ne este cunoscut. Şi în loc de corpul *Alfa*, de ce n-am zice *Dumnezeu*? Acest *Dumnezeu*, de dincolo de univers, prin influenţa sa, ar da fenomenelor naturii un curs şi un scop. Cum întronarea soarelui în centrul gravitaţiunii fenomenelor de mişcare a dat acestor fenomene o unitate ştiinţifică, tot astfel ar fi cu întronarea lui *Dumnezeu*. *Dumnezeii* ar da unitatea supremă înlătintrul căreia s-ar putea stabili o corelaţie între fizic şi psihic, între circuitul cauzalităţi mecanice şi evoluţia finalistă. Dar pe *Dumnezeu* nu-l vedem, pe când pe soarele îl vedem! Aceasta nu este o obiecţiune! Nici soarele nu era văzut, prin prisma ştiinţei, înainte de Copernic. Şi soarele era inexistent pentru mecanică, înainte de timpurile noastre! De ce n-ar fi astfel şi cu *Dumnezeu*? Probabil că el există, dar noi nu-l vedem. El este prea luminos ca să-l putem vedea direct, şi de aceea vedem numai aspectele care se produc prin lumina lui: vedem un aspect mai luminos şi un aspect mai întunecos al lucrurilor, pe care le numim apoi aspectul psihic şi aspectul fizic!

9. – Alături de monismul care înclină să explice unitatea fenomenelor prin existenţa unui ceva în afară de universul cunoscut, este monismul care încearcă această explicare prin mijlocirea cauzelor care se găsesc înăuntrul fenomenelor cunoscute minţii omeneşti. Acest de

al doilea monism, adâncind gândirea în înfăţişările fenomenale, vrea să obţină secretul realităţii, pe care celălalt monism vrea să-l obţină lărgind orizontul de gândire dincolo de hotarele universului cunoscut, în sistemul monismului precedent, unitatea fenomenelor este mijlocită prin ipoteza unui ceva în afară de univers. Acest ceva din afară – *Dumnezeu* sau corpul *Alfa* – este punctul fix din înălţimea căruia mintea omenească îmbrăţişează într-o singură unitate cele două aspecte ale fenomenelor. Ipoteza acestui ceva care se găseşte [în afară este desigur de mare ajutor pentru înlesnirea soluţiei moniste; dar este ea şi legitimă? Un ceva în afară de univers cum să ni-l închipuim? Care este raportul dintre realitatea acestui ceva şi realitatea universului nostru? Din nou, aşadar, o altă problemă, întru nimic mai uşoară ca problema dualismului din fenomenele universului cunoscut. Ca să izolvim această nouă problemă, trebuie să recurgem din nou la găsirea unui alt punct fix, şi mai îndepărtat. Dar până unde [soţ poate merge cu această operaţie? Să nu fie oare fixitatea aceasta, după care gonim dincolo de hotarele universului, o simplă *fata morgana* a minţii noastre, o iluzie înfăptuită prin analogie după o experienţă discutabilă? Desigur. Orişicât ne înălţăm gândul, peste univers, la ceva fix totuşi nu ajungem. Dincolo şi iarăşi dincolo are să rămână în veci ceva de descoperit.

Unitatea pe care o căutăm nu, poate veni decât din constituţia lăuntrică a universului. Dumnezeul despre care vorbeam mai sus, dacă există, trebuie să existe în univers, şi nu în afară

de univers; căci, în afară de univers, nimic nu este definit şi stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existând dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativităţii după pământ. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creaţie a minţii; căci, după corpul *Alfa*, tot un ochi omenesc priveşte spre universul cunoscut, precum şi în puterea lui Dumnezeu tot logică omenească se manifestă. Nu este în afară de universul cunoscut, ci înăuntrul acestui univers ultima raţiune a celor două aspecte ale fenomenelor. Dar şi aci, o altă greutate. Înăuntrul universului cunoscut, totul este într-o continuă desfăşurare! în virtutea principiului entropiei, universul cunoscut nu trece de două ori prin aceeaşi poziţie; toate fenomenele lui sunt îndreptate într-o direcţie; cum dar se va găsi aci fixitatea de care are nevoie ştiinţa unităţii fenomenelor? Există în această desfăşurare a universului un ceva fix, un substrat real care să unifice fenomenele fizice cu fenomenele psihice? Un singur răspuns pot avea toate aceste întrebări, şi anume: răspunsul sugerat de filosof ia lui Kant. Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decât în conştiinţa noastră. Prin fixitatea acestei conştiinţe, universul întreg are o dreaptă şi o stingă, un sus şi un jos; această conştiinţă dă coordinated fixe ale fenomenelor. Această conştiinţă este condiţia necesară a tuturor fenomenelor, căci întreg cuprinsul universului este în acelaşi timp şi cuprinsul conştiinţei; tot ce există, există pentru noi ca un produs al

conştiinţei. Cu acest răspuns nu revenim însă din nou la filosofia lui Kant şi la soluţia idealistă, a cărei insuficienţă a fost recunoscută? Într-un singur caz nu: întrucât evităm să definim conştiinţa în modul în care o defineşte Kant, şi după el şi monismul idealist. Kant şi idealiştii de după dânsul au meritul de a fi indicat conştiinţa ca principala lături a problemei, dar ei n-au dat o soluţie definitivă, fiindcă asupra conştiinţei însăşi aveau numai o ştiinţă superficială. Atât Kant cât şi idealiştii de după el n-au cunoscut conştiinţa reală, ci numai o conştiinţă redusă la câteva funcţiuni formale. Ei au făcut chiar greşeala – Kant în primul rând – să opună aceste funcţiuni formale celorlalte funcţiuni ale conştiinţei, şi astfel să-şi închidă cu desăvârşire drumul spre o soluţie. Ştiinţa conştiinţei reale i-ar fi ajutat să găsească o asemenea soluţie satisfăcătoare şi le-ar fi completat opera pe care tot ei o indicaseră prin intuiţii geniale.

Conştiinţa omenească – aşa cum o înţelegem noi astăzi – nu este o oglindă pasivă, nicio conştiinţă transcendentală; nu este apoi un epifenomen, care se adaugă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci este rezultatul sintetic al evoluţiei prin care a trecut întreaga energie universală: ciste aceea ce numim personalitatea. Conştiinţa actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanţul acestei evoluţii universale! Ea, ultima verigă, a fost cu putinţă numai după ce lanţul evoluţiei întregi se împlinise până la dânsa. În clipa de timp în care ne găsim noi, conştiinţa omenească este

constituită dintr-o zonă luminoasă, în care se asociază şi se unifică funcţiunile neuronilor care se găsesc în centrii corticali ai creierului mare, şi dintr-o zonă întunecată, în care se asociază şi se unifică funcţiunile multor alţi neuroni care se găsesc în diferiţi centri subcorticali şi medulari. Zona cea întunecată nu este zona funcţiunilor inferioare, ci este zona funcţiunilor automate, adică a funcţiunilor care s-au adaptat în chip perfect la scopul lor. Odinioară, pe când nu existau centri corticali, ea era zona cea luminoasă. Când şi când, funcţiunile din zona întunecată ajung să mai pătrundă în zona luminoasă, dar numai atunci când funcţiunile acestea sunt împiedicate în automatismul lor, adică în cazurile patologice. Zona cea întunecată este zona cea adâncă, în care nu se mai poate distinge ce este şi ce nu este, dar care, nu mai puţin, există şi formează condiţia necesară a celeilalte zone, venită în urmă. Viaţa vegetativă, cu multiplele ei funcţiuni, precum şi dispoziţiile reflexe şi emoţionale, toate funcţiunile organice de adaptare ale individului la mediu, sunt coordonate şi executate prin mijlocirea centrilor subcorticali şi medulari, care se găsesc în zona întunecată. Dacă nu ar fi activitatea permanentă a acestor centri, nu ar fi cu putinţă nici activitatea centrilor corticali; iar zona luminoasă s-ar scoborî atunci spre funcţiunile automate. Cu zona întunecată nu s-a sfârşit însă lanţul de condiţionare al conştiinţei. Înaintea funcţiunilor automate din centri subcorticali şi me. dulari a trebuit să fie funcţiunea de asimilare a materiei organice; sub zona întunecată a activităţii

automatice nervoase se întinde zona şi mai întunecată a fenomenelor chimiei organice. Şi nici cu aceasta nu s-a terminat. Sub funcţiunea de asimilare stă funcţiunea şi mai elementară a gravitaţiunii şi a asocierii dintre elemente. Unde sfârşeşte, în definitiv, lanţul de condiţionare a conştiinţei personale? Nicăiri; căci oriunde s-ar pune începutul, totdeauna se va găsi că peste începutul ales a trebuit să mai fie un alt început. Cu cât ne ducem apoi spre început, cu atât lanţul condiţionării conştiinţei omeneşti se continuă în lanţul de condiţionare al fenomenelor energiei universale. Cu toate acestea, conştiinţa există ca un ceva deosebit de energia universală, dacă nu chiar ca un ceva opus energiei universale? De unde vine acest ceva? Dacă reluăm evoluţia în direcţia indicată mai sus, ce se adaugă în plus la fiecare verigă a lanţului de condiţionare a fenomenelor pentru formarea verigei următoare? Ce se adaugă în plus la zonele cele întunecate, pentru a se ajunge, în sfârşit, la zona cea luminoasă? Acest ceva în plus nu este el de o esenţă diferită şi astfel nu face el dovada dualismului dintre cotiştient şi inconştient, dintre psihic şi fizic?

Plusul care se adaugă nu este decât faptul însuşi al exercitării evoluţiei. Din suma totală a realităţii nimic nu se piéride, prin urmare nu se pierde nici faptul că evoluţia se exercită. Faptul că realitatea evoluează într-o direcţie, lasă în constituţia acestei realităţi o dispoziţie imponderabilă de impulsiune înspre această direcţie. Această dispoziţie constituie o adaptare

şi apare ca un plus faţă de adaptarea din trecut. Viaţa în natură nu consistă decât în acest plus de adaptare. Conştiinţa, de asemeni. Între fenomenele fizice şi fenomenele vieţii nu există nicio diferenţă esenţială în ceea ce priveşte formarea acestor dispoziţii imponderabile. Toate fenomenele realităţii merg înspre un plus de adaptare, şi tocmai fiindcă ele merg înspre un plus de adaptare, nu revin niciodată înapoi pentru a se repeta în mod absolut identic. Evoluţia aduce după dânsa adaptarea, iar adaptarea crescândă aduce după dânsa direcţia singulară a evoluţiei. Evoluţia fenomenelor este ireversibilă, fiindcă actul ei rămâne prins în realitate; aceea ce a fost odată rămâne pentru eternitate.

Adaptarea stabileşte o asociere, sau mai bine zis o corelaţie din ce în ce mai strânsă între fenomene. Înainte de evoluţie, cât timp fenonienele universului nu aveau o direcţie, puteam să ne închipuim uniprodusă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativităţii după pământ. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creaţie a minţii; căci, după corpul *Alfa*, tot un ochi omenesc priveşte spre universul cunoscut, precum şi în puterea lui Dumnezeu tot logică omenească se manifestă. Nu este în afară de universul cunoscut, ci înăuntrul acestui univers ultima raţiune a celor două aspecte ale fenomenelor. Dar şi aci, o altă greutate. Înăuntrul universului cunoscut, totul este într-o continuă desfăşurare! în virtutea principiului entropiei, universul cunoscut nu trece de două ori prin aceeaşi poziţie; toate fenomenele

lui sunt îndreptate într-o direcţie; cum dar se va găsi aci fixitatea de care are nevoie ştiinţa unităţii fenomenelor? Există în această desfăşurare a universului un ceva fix, un substrat real care să unifice fenomenele fizice cu fenomenele psihice? Un singur răspuns pot avea toate aceste întrebări, şi anume: răspunsul sugerat de filosofia lui Kant. Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decât în conştiinţa noastră. Prin fixitatea acestei conştiinţe, universul întreg are o dreaptă şi o stingă, un sus şi un jos; această conştiinţă dă coordinated fixe ale fenomenelor. Această conştiinţă este condiţia necesară a tuturor fenomenelor, căci întreg cuprinsul universului este în acelaşi timp şi cuprinsul conştiinţei; tot ce există, există pentru noi ca un produs al conştiinţei. Cu acest răspuns nu revenim însă din nou la filosofia lui Kant şi la soluţia idealistă, a cărei insuficienţă a fost recunoscută? Într-un singur caz nu: întrucât evităm să definim conştiinţa în modul în care o defineşte Kant, şi după el şi monismul idealist. Kant şi idealiştii de după dânsul au meritul de a fi indicat conştiinţa ca principala lăture a problemei, dar ei n-au dat o soluţie definitivă, fiindcă asupra conştiinţei însăşi aveau numai o ştiinţă superficială. Atât Kant cât şi idealiştii de după el n-au cunoscut conştiinţa reală, ci numai o conştiinţă redusă la câteva funcţiuni formale. Ei au făcut chiar greşeala – Kant în primul rând – să opună aceste funcţiuni formale celorlalte funcţiuni ale conştiinţei, şi astfel să-şi închidă cu desăvârşire drumul spre o soluţie. Ştiinţa conştiinţei reale i-ar fi ajutat să găsească o

asemenea soluţie satisfăcătoare şi le-ar fi completat opera pe care tot ei o indicaseră prin intuiţii geniale.

Conştiinţa omenească – aşa cum o înţelegem noi astăzi – nu este o oglindă pasivă, nicio conştiinţă transcendentală; nu este apoi un epifenomen, care se adaugă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci este rezultatul sintetic al evoluţiei prin care a trecut întreaga energie universală: este aceea ce numim personalitatea. Conştiinţa actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanţul acestei evoluţii universale! Ea, ultima verigă, a fost cu putinţă numai după ce lanţul evoluţiei întregi se împlinise până la dânsa. În clipa de timp în care ne găsim noi, conştiinţa omenească este constituită dintr-o zonă luminoasă, în care se asociază şi se unifică funcţiunile neuronilor care se găsesc în centrii corticali ai creierului mare, şi dintr-o zonă întunecată, în care se asociază şi se unifică funcţiunile multor alţi neuroni care se găsesc în diferiţi centri subcortical! şi medulari. Zona cea întunecată nu este zona funcţiunilor inferioare, ci este zona funcţiunilor automate, adică a funcţiunilor care s-au adaptat în chip perfect la scopul lor. Odinioară, pe când nu existau centri corticali, ea era zona cea luminoasă. Când şi când, funcţiunile din zona întunecată ajung să mai pătrundă în zona luminoasă, dar numai atunci când funcţiunile acestea sunt împiedicate în automatismul lor, adică în cazurile patologice. Zona cea întunecată este zona cea adâncă, în care nu se mai poate distinge ce este şi ce nu este, dar

care, nu mai puţin, există şi formează condiţia necesară a celeilalte zone, venită în urmă. Viaţa vegetativă, cu multiplele ei funcţiuni, precum şi dispoziţiile reflexe şi emoţionale, toate funcţiunile organice de adaptare ale individului la mediu, sunt coordonate şi executate prin mijlocirea centrilor subcorticali şi medulari, care se găsesc în zona întunecată. Dacă nu ar fi activitatea permanentă a acestor centri, nu ar fi cu putinţă nici activitatea centrilor corticali; iar zona luminoasă s-ar scoborî atunci spre funcţiunile automate. Cu zona întunecată nu s-a sfârşit însă lanţul de condiţionare al conştiinţei. Înaintea funcţiunilor automate din centri subcorticali şi medulari a trebuit să fie funcţiunea de asimilare a materiei organice; sub zona întunecată a activităţii automatice nervoase se întinde zona şi mai întunecată a fenomenelor chimiei organice. Şi nici cu aceasta nu s-a terminat. Sub funcţiunea de asimilare stă funcţiunea şi mai elementară a gravitaţiunii şi a asocierii dintre elemente. Unde sfârşeşte, în definitiv, lanţul de condiţionare a conştiinţei personale? Nicăiri; căci oriunde s-ar pune începutul, totdeauna se va găsi că peste începùtul ales a trebuit să mai fie un alt început. Cu cât ne ducem apoi spre început, cu atât lanţul condiţionării conştiinţei omeneşti se continuă în lanţul de condiţionare al fenomenelor energiei universale. Cu toate acestea, conştiinţa există ca un ceva deosebit de energia universală, dacă nu chiar ca un ceva opus energiei universale? De unde vine acest ceva? Dacă reluăm evoluţia în direcţia indicată mai sus, ce se adaugă în plus la

fiecare verigă a lanţului de condiţionare a fenomenelor pentru formarea verigei următoare? Ce se adaugă în plus la zonele cele întunecate, pentru a se ajunge, în sfârşit, la zona cea luminoasă? Acest ceva în plus nu este el de o esenţă diferită şi astfel nu face el dovada dualismului dintre conştient şi inconştient, dintre psihic şi fizic?

Plusul care se adaugă nu este decât faptul însuşi al exercitării evoluţiei. Din suma totală a realităţii nimic nu se piéride, prin urmare nu se pierde nici faptul că evoluţia se exercită. Faptul că realitatea poluează într-o direcţie, lasă în constituţia acestei realităţi o dispoziţie imponderabilă de impulsiune înspre această direcţie. Această dispoziţie constituie o adaptare şi apare ca un plus faţă de adaptarea din trecut. Viaţa în natură nu consistă decât în acest plus de adaptare. Conştiinţa, de asemeni. Între fenomenele fizice şi fenomenele vieţii nu există nicio diferenţă esenţială în ceea ce priveşte formarea acestor dispoziţii imponderabile. Toate fenomenele realităţii merg înspre un plus de adaptare, şi tocmai fiindcă ele merg înspre un plus de adaptare, nu revin niciodată înapoi pentru a se repeta în mod absolut identic. Evoluţia aduce după dânsa adaptarea, iar adaptarea crescândă aduce după dânsa diredţia singulară a evoluţiei. Evoluţia fenomenelor este ireversibilă, fiindcă actul ei rămâne prins în realitate; aceea ce a fost odată rămâne pentru eternitate.

Adaptarea stabileşte o asociere, sau mai bine zis o corelaţie din ce în ce mai strânsă între

fenomene. Înainte de evoluţie, cât timp fenonlenele universului nu aveau o direcţie, puteam să ne închipuim universul ca un haos în care nu există vreo corelaţie între fenomenele lui; dar, după evoluţie, această închipuire nu mai este cu putinţă. Aceea ce merge în aceeaşi direcţie, trebuie să se adapteze laolaltă şi să formeze o unitate. Fiecare fenomen al universului, văzut sub punctul de vedere al evoluţiei, apare ca un factor al totalităţii: evoluează în raport cu restul fenomenelor, iar restul fenomenelor evoluează de asemeni în raport cu el. Între toate elementele universului se stabileşte o reciprocitate. Poziţia unui element se stabileşte din poziţia restului de elemente; evoluţia uniiia se determină prin evoluţia totalităţii. Întrucât totalitatea realităţii este în evoluţie, nu mai este cu putinţă să se despartă partea de tot, fiindcă partea şi totul sunt adaptate între ele şi formează o unitate. În desfăşurarea celui mai elementar fenomen, dacă ai putea să descifrezi urmele pe care le-a lăsat adaptarea lui trecută, ai putea citi evoluţia universului întreg, căci desfăşurarea fenomenului de astăzi nu este decât aşa cum a fost determinată de evoluţia totalităţii universului.

Adaptarea mai stabileşte treptat, în mijlocul corelaţiei generale a fenomenelor, corelaţii speciale între anumite grupări de fenomene. Aceste corelaţii speciale sunt unităţi noi în mijlocul unităţii celei totale, pe care o reprezintă universul întreg. Unităţile cele speciale sunt, la rândul lor, unităţi totale pentru alte unităţi şi mai speciale. Adaptarea produce astfel, dimpreună cu

corelaţia, şi o diferenţiere între fenomene. Unităţile cele noi se diferenţiază de restul fenomenelor şi dau ocazie, înăuntrul lor, la alte diferenţieri: cu cât sporesc dispoziţiile imponderabile spre adaptare, cu atât vedem această adaptare diferenţiindu-se. Fiinţele vii, pe care le vedem pe suprafaţa pământului şi care reprezintă unităţi de corelaţii în mijlocul corelaţiei totale a universului, cu cât evoluează, cu atât se diferenţiază, cu cât adaptarea lor la unitatea totală a universului creşte, cu atât ele produc înăuntru lor sisteme noi de corelaţie. Universul întreg devine mai unitar prin evoluţie, şi în acelaşi timp, sub influenţa acestei evoluţii, corelaţiile dintre fenomene intră şi ele în sisteme din ce în ce mai pronunţate. De unde vine această diferenţiere? De unde vine acel ceva care pune o distanţă între variatele sisteme de corelaţie care se formează în unitatea universului sub influenţa evoluţiei? Din însăşi proprietăţile inerente ale elementelor realităţii care intră în aceste sisteme de corelaţie? Nu. Aceleaşi elemente le găsim în sistemele cele mai diferite. Cele mai deosebite unităţi organice cuprind aproape aceleaşi elemente. Între om şi vierme; între vierme şi plantă; între plantă şi pământ, tranziţia este nesimţită. Diferenţierea nu provine din elemente. Este ceva deasupra elementelor, care face să nu se asemene prea mult între ele diferitele unităţi de corelaţie. Să numim, acest ceva puterea de individualizare, aşa cum au numit-o mulţi filosofi. Adaptarea fenomenelor universului aduce după sine individualizarea fenomenelor. Dar întrebarea

cea mare, care se pune acum, este aceea relativă la procesul acestei individualizări. Ideea adaptării nu implică o preferinţă pentru anumite sisteme de corelaţie. Dimpotrivă, ideea adaptării, întrucât este dedusă din ideea evoluţiei, implică mai curând lipsa de orişice preferinţă pentru sistemele de corelaţie; în tot cazul, ipoteza cea mai naturală care se prezintă în ceea ce priveşte procesul individualizării ar fi ipoteza că procesul acesta merge fără a fi supus unei direcţii constante. Căci, dacă evoluţia nu este influenţată de ceva în afară de univers, şi dacă adaptarea, care se produce prin evoluţie, se face treptat, atunci şi individualizările trebuie să se constituie fără preferinţa unor înumite sisteme. (Fiecare spor de adaptare ar fi să aducă cu sine o nouă corelaţie, şi deci, la infinit, o nouă individualizare. Cu toate acestea, experienţa nu confirmă această ipoteză. Procesul individualizării nu urmează la infinit procesul adaptării, ci are preferinţe pentru anumite sisteme. Lumea vieţuitoarelor care populează pământul pare a fi prinsă în anumite unităţi care se transmit prin ereditate, şi numai cu greu urmează continuitatea seriei, aşa cum ar trebui să se întâmple după ipoteza noastră. Adaptarea desface cu greu corelaţiile stabilite, căci acestea luptă să se menţină. De unde vine această luptă a creatului contra creatorului; a unităţii organice create, contra evoluţiei, care este creatoarea ei? De unde îşi împrumută unitatea organică puterea ei de rezistenţă, puterea de a se imobiliza în cursul evoluţiei? De la o putere supranaturală, care stă deasupra universului

cunoscut nouă? Dar o asemenea putere nu poate influenţa numai o parte a universului, adică unităţile organice, ci ea, dacă este în afară, trebuie să influenţeze universul întreg; iar dacă influenţează universul întreg, atunci efectele ei sunt pentru universul întreg", şi nu numai pentru o parte a acestuia. Puterea supranaturală este dar o ipoteză care nu explică nimic. Rămâne să ne explicăm rezistenţa unităţii organice din însăşi faptul evoluţiei. Dar cum? Evoluţia produce ea însăşi negarea sa? Cum să înţelegem crearea corelaţiilor persistente, în mijlocul evoluţiei perpetue pe care o prezintă universul?

Un singur răspuns mulţumitor poate fi dat la asemenea întrebări. El se bazează pe ipoteza că direcţia evoluţiei prin care trece universul consistă în pregătirea unor anumite corelaţii persistente, sau – cum corelaţiile cele mai din urmă produse sunt cele sufleteşti, cu caracterul de personalitate – că direcţia evoluţiei prin care trece universul consistă în însăşi producerea corelaţiilor de personalitate. Această ipoteză elimineză cu desăvârşire hazardul din producerea corelaţiilor organice. Nu orişice vieţuitoare şi nu orişice structură sufletească sunt posibile pe suprafaţa pământului, ci numai anumite vieţuitoare şi anumite structuri, care corespund realităţii totale. În suma totală a energiei – dacă prin energie voim să înţelegem realitatea – nu sunt posibile, pentru evoluţie, decât anumite corelaţii, şi între acestea, un singur tip de structură sufletească: personalitatea, care indică direcţia totală a evoluţiei. Realitatea, întrucât se concepe ca o

energie care evoluează, îşi confundă evoluţia sa cu procesul de formaţiune al personalităţii, în care se rezumă toate corelaţiile organice: realitatea este un personalism energetic. În tradiţia biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa; în ipoteza noastră, evoluţia face pe om după chipul şi asemănarea realităţii totale. În tradiţia biblică, personalitatea omenească era socotită ca o copie după o personalitate supranaturală, pe când în ipoteza noastră, personalitatea omenească este produsul necesar al evoluţiei realităţii.

În lumina ipotezei noastre, unitatea conştiinţei dobândeşte o deosebită importanţă pentru explicarea fundamentului ştiinţei. În unitatea conştiinţei se rezumă lungul proces de adaptare care întovărăşeşte evoluţia realităţii! Corelaţiile funcţionale, pe care indivizii le reprezintă, sunt treptele pe care se ridică procesul de formaţiune al unei personalităţi ultime, sunt treptele personalismului imanent în suma fenomenelor universului.[641]

---

641 Oamenii de ştiinţă special evitau, pînă foarte de curînd, să vorbească de finalitatea fenomenelor naturii. Ei aveau în bună parte dreptate, fiindcă finalismul se confundă adesea cu antropomorfismul. în timpul din urmă însă, oroarea de finalism a început să dispară. Iată ce chim, în adevăr, în concluziile unui cunoscut om de ştiinţă : „Se pare, în definitiv, ca problema constituţiunii atomului să fie intim legată de problema evoluţiunii sale. Atomul apare, în adevăr, considerat sub anumite puncte de vedere, ca o individualitate esenţialmente variabilă şi supusă la deosebite influenţe, care, afectînd totalitatea materiei, determină şi evoluţia sa naturală. Sensul general al acestei

Aceste corelaţii nu sunt întâmplătoare, ci ele decurg din ordinea realităţii; sunt sintezele acestei ordine. Ele sunt – în termenii biologiei de astăzi – corelaţii adaptate mediului; dar cum şi mediul este, la rândul său, o corelaţie ieşită din evoluţie, ele sunt, în fond, corelaţii adaptate la totalitatea universului. Cea mai elementară ca şi cea mai complexă formă de viaţă; firul de iarbă ca şi conştiinţa unui geniu; tot ce se întrupează într-o unitate organică este o corelaţie de funcţiuni adaptată unităţii universului întreg. Din ordinea de generaţie a fiecărei unităţi organice se poate citi procesul evoluţiei universale. Istoria universului stă scrisă în formele vieţii. Cea mai înaltă corelaţie pe care evoluţia o va putea produce vreodată va fi aceea a unei personalităţi perfect adaptate la unitatea universului şi a cărei înţelegere se va confunda cu înţelegerea

---

evoluţii este, de altmintreli, uşor de prins ; materia evoluează socializîndu-se ; ea devine o societate din ce în ce mai perfectă, pe măsură ce energia sa descreşte, cu deosebire cînd descreşte de la starea gazoasă la starea solidă. Atomul, care este elementul cel mai bine definit şi cel mai bine individualizat al acestei societăţi, evoluează şi el întocmai ca o fiinţă socială. El devine din ce în ce mai apt ca să se unească cu alţi atomi, direct, printr-un fel de continuitate de substanţă, şi indirect, prin mijlocirea energiei radiante. Această facultate de a emite şi de a absorbi radiaţiuni pare a fi una din funcţiunile cele mai esenţiale ale atomului. Aceasta este, la urma urmelor, forma elementară a unei funcţiuni generale, comună la toată natura, şi anume, funcţiunea de relaţiune : fiecare individ este în comunicaţiune constantă cu semenii săi." J. de Boissondy, Le problème de la constitution de Vatome. (Scientia, 1, X, 1811.)

universului întreg. Dar când această personalitate perfectă se va produce, atunci va înceta şi evoluţia, căci direcţia acesteia stă tocmai în procesul de formaţiune al unei asemenea personalităţi. Conştiinţa omului de astăzi este însă, pentru evoluţia de până acum a universului, aceea ce este personalitatea fiinţei ideale pentru totalitatea evoluţiei. xătâtea câte s-au petrecut, ca schimbări, în universul care ne cuprinde, stă scris în conştiinţa fiecăruia dintre noi. Nu putem pătrunde cu ajutorul conştiinţei noastre în fazele de evoluţie prin care universul nu a străbătut încă, dar prin fazele străbătute până acum, putem pătrunde. Cunoştinţele noastre sunt, de fapt, re-cunoştinţe; sunt integrarea schimbărilor petrecute înăuntrul realităţii. Formele de intuiţie şi postulatele raţionamentului sunt nişte corelaţii tipice, formate prin adaptarea conştiinţei noastre la universul întreg; sunt dispoziţiile imponderabile rămase din evoluţia trecută în actele actuale de convingere nu facem decât să continuăm ordinea fostelor adaptări.

Ipoteza personalismului energetic înlătură astfel metafizica pesimistă a buddhismului. Constituţia pe care o are personalitatea omenească nu este o împreunare trecătoare, ci este o sinteză produsă de ordinea însăşi a realităţii. Întrucât evoluţia este inerentă realităţii, întru atât este şi personalitatea omului inerentă realităţii. O realitate indiferentă la crearea personalităţii – Nirvana – este o realitate din care este exclusă viaţa şi, prin urmare, din care este exclusă şi conştiinţa omenească. A lega de o

asemenea realitate noţiunea de fericire este dar un *non sens*. În Nirvana nu poate fi nici fericire şi nici durere, fiindcă în ea evoluţia n-a produs o corelaţie de funcţiuni organice în care să fie puse în contrast fericirea cu durerea; şi fără acest contrast nu există nici fericirea, nici durerea! Ipoteza personalismului energetic înlătură însă şi metafizica antropomorfismului naiv. Omul nu reprezintă un factor opus universului. În personalitatea omului nu stă o cauză care să întrerupă determinismul naturii, ci o verigă necesară acestui determinism; persoana omenească indică însăşi direcţia evoluţiei înspre care merg diferitele energii ale universului. Conştiinţa omenească este dar ca o carte deschisă, în care se poate citi evoluţia realităţii, o carte însă în care nimeni n-are posibilitatea să scrie un rând mai mult peste cele scrise de această evoluţie a realităţii! Rândurile scrise în cartea conştiinţei istorisesc adaptarea fenomenelor universului la generaţia personalităţii omeneşti. Întrucât se face abstracţie de evoluţia totală a universului, fenomenele acestuia apar ca fenomene fizice guvernate de principiul conservării energiei, iar întrucât fenomenele universului sunt luate ca factori ai unei realităţi evolutive, aceste fenomene apar ca îndreptate spre cucerirea unor corelaţii diferenţiate şi persistente. Ultima corelaţie – ţinta tuturor celorlalte – este corelaţia elementelor din personalitatea omenească.

Precum din haosul nebuloaselor primitive au ieşit corpurile pe care le vedem pe cer, corpuri a

căror mişcare se identifică cu cele mai perfecte linii geometrice – ca şi cum creatorul lor ar fi fost un geometru, după cum zicea Platon –, tot astfel din veşnicele transformări organice, pe care le vedem pe pământ, vor ieşi la urmă fiinţe dotate cu caracterele unor personalităţi armonice. Din jocul forţelor mecanice, din atracţia şi repulsia centrilor de energie se explică astăzi splendoarea cerului; din jocul forţelor elementare ale evoluţiei organismelor se va explica odată, în viitor, splendoarea sufletului omenesc. Să nu ne mirăm dacă această din urmă splendoare va veni mai târziu. Înfăptuirea cosmogonică a avut nevoie de mii şi milioane de ani ca să ajungă unde este, şi ea tot nu este terminată! Astrele se formează încă sub ochii noştri! De ce înfăptuirea personalităţii s-ar produce mai curând?

CAPITOLUL III Vocaţia

1. – Personalismul energetic şi supraomul lui Fr. Nietzsche. 2. – Legea exerciţiului. Atenţia. 3. – Deosebirea dintre conştiinţa animalelor şi conştiinţa omenească. Rolul conştiinţei în organism. 4. – Idealul. 5. – Optimismul. 6. – Vocaţia.

1. – În stilul său colorat, Nietzsche, vorbind de om, zice următoarele: „Omul este o funie întinsă între animal şi supraom – este, o funie peste o prăpastie: o primejdioasă privire dincolo, o primejdioasă privire pe drum, o primejdioasă privire înapoi! Un fior de spaimă şi o stare pe loc!

Aceea ce este măreţ în om este că el este o punte spre un scop, şi nu este scopul însuşi: aceea ce-l face pe om iubit, este că el este un suiş şi uh coborâş! u 41

Cu aceste cuvinte Nietzsche n-a definit numai omul, ci el a definit viaţa organică în genere, căci, la fel cu omul, toate vieţuitoarele formează o punte de trecere spre viitor. Nietzsche are dreptate când zice că j, omul este ceva care trebuie întrecut!". Dar el nu are dreptate când crede că puterea de a se întrece stă în voinţa omului! „Ce-aţi făcut voi pentru a întrece pe om?" – întreabă Nietzsche. „Toate vieţuitoarele de până acum au creat ceva peste ele! Numai voi nu voiţi să treceţi peste nivelul acestei unde de viaţă, şi voiţi mai curând să vă întoarceţi la animal, decât să întreceţi pe om? Ce este maimuţa pentru om? Un lucru de râs ori o ruşine dureroasă! Tot aşa trebuie să fie şi omul pentru supraom: un lucru de râs ori o ruşine dureroasă!" Puterea de a se întrece pe sine nu stă în mâna omului; ea vine din evoluţia realităţii totale. Întocmai cum, nu stă în puterea noastră să dăm unei forme geometrice alte proprietăţi decât acelea care rezultă din definiţia ei, tot astfel nu putem introduce în sufletul omului alte însuşiri în afară de acelea care rezultă din unitatea organică a acestuia. Fiecare corelaţie organică este aşa cum o fixează momentul evoluţiei totale. În diagrama acestei evoluţii, fiecare vieţuitoare îşi are poziţia sa fixă, întocmai cum, pentru a continua comparaţia de mai sus, fiecare coardă a unui cerc îşi are mărimea sa fixată de mai nainte prin mărimea

cercului. Individul omenesc este un tot constituit din variate corelaţii organice; corelaţii produse în mod succesiv, dar strict condiţionate, atât între ele, cât şi cu toate împreună, de evoluţia totală. Mai greşeşte apoi Nietzsche când zice că, faţă de celelalte făpturi, omul este staţionar la acelaşi nivel al undei de viaţă. Omul, ca şi celelalte făpturi, nu rămâne staţionar. În tot timpul duratei sale, el serveşte drept punte pentru diferitele corelaţii organice care se formează înăuntrul său, deşi individualitatea sa pare în aparenţă neschimbată. În structura individualităţii sale se reproduc, pe de o parte, toate corelaţiile stabile prin care specia omului a trecut în decursul timpului, iar pe de altă parte, aceeaşi structură este veşnic teatrul unor încercări de noi corelaţii pentru viitor. Acestea din urmă sunt cu mult mai neînsemnate, şi ca număr şi ca importanţă, faţă de cele dintâi. Corelaţiile vechi sunt acelea care determină, în primul rând, viaţa individului şi care dau o direcţie celor venite în urmă. Dar şi acestea, care sunt venite în urmă, îşi au importanţa lor. Ele, ca venite în urmă, se găsesc mai apropiate de zona luminoasă a conştiinţei şi sunt, prin aceasta, în actualitatea vieţii individului. Ele sunt cele mai superficiale – cea mai mică tulburare a organismului le poate face chiar să dispară –, dar totuşi ele sunt fascinătoare pentru activitatea individului; ele atrag, fiindcă în ele se ascunde neprevăzutul. Greşeala lui Nietzsche se explică prin faptul că el concepe Supraomul ca pe o operă de artă, care trebuie văzută, dacă nu chiar executată, ca un tot de-a gata; Nietzsche vede în

supraom d armonie care contrastează cu mediul ce-l înconjoară; pe când supraomul pe care îl aduce evoluţia organică este o operă veşnic în curs de realizare; este o operă începută chiar, dar pe care noi nu o putem distinge încă, fiindcă ea se realizează dimpreună cu mediul care o înconjoară, iar nu în contrast cu mediul. Supraomul postulat de personalismul energetic există de pe acum în condiţiile evoluţiei; el aşteaptă numai momentul de timp când va fi să se completeze, nu prin dorinţa omului, ci prin determinarea realităţii totale, pe când supraomul postulat de filosofia lui Nietzsche este o frumoasă imagine poetică, o antiteză care simbolizează gestul de ironie al unui temperament de artist. În supraomul lui Nietzsche, personalismul energetic poate găsi o comparaţie, dar în niciun caz o definiţie.

2. – înăuntrul organismului omenesc, ce rol are însă conştiinţa? Iată întrebarea pe care trebuie să ne-o punem, acum „la sfârşit, pentru a completa, prin răspunsul ce se va da ei, téoriile metafizice expuse până aci. În ce consistă, mai întâi, conştiinţa? în asocierea diferitelor funcţiuni; şi mai ales în asocierea dispoziţiilor imponderabile produse prin continua adaptare a fenomenelor realităţii. În fiecare act de conştiinţă se regăseşte faptul asocierii, şi mai ales se găsesc urmele adaptării: conştiinţa este o asociere care se operează pe baza dispoziţiilor din memorie; ea este o recapitulare sintetică a lungului şir de adaptări produse prin evoluţia organismului. Dar în ce stare de nestabilitate se găsesc în fapt toate

aceste asocieri! Când examinezi conştiinţa unui individ omenesc, nu afli în ea decât o goană fără repaus între actele şi imaginile care îi constituie conţinutul. Singure numai intuiţiile simţurilor aduc o oarecare ordine în succesiunea actelor sale, dar şi aceasta numai într-o oarecare măsură; altfel, în starea ei obişnuită internă, conştiinţa se prezintă într-o veşnică transformare. Asocierile sufleteşti cele mai repetate vin adeseori întretăiate şi împletite cu asocieri bizare. Conştiinţa se prezintă, din punctul de vedere al observaţiei interne, într-o veşnică curgere. Dacă cel puţin hotarele conţinutului său ar fi bine fixate, s-ar putea atunci stabili o oarecare prevedere în curgerea ei! Dar nici. aşa ceva nu este cu putinţă. Hotarele conştiinţei sunt totdeauna mişcătoare. Zona luminoasă este veşnic deviată, când spre conţinutul care intră de obicei în zona întunecată, când înspre conţinuturi noi; iar zona întunecată nimeni nu o poate preciza până unde merge. A limita conştiinţa numai la zona luminoasă, ar fi o eroare, după cum am văzut, căci ar fi atunci să scoatem afară din conştiinţă cea mai mare parte din memorie. Nici conţinut stabil, nici hotare stabile. Şi cu toate acestea, în mijlocul acestui conţinut schimbător, îngrădit cu nişte hotare aşa de nestabile, apare unitatea gândirii. Pe unitatea gândirii apoi, convingerea. Conştiinţa omenească plămădeşte din conţinutul ei un act nou, care se caracterizează tocmai prin aceea ce lipseşte conştiinţei: actul convingerii este stabil şi constituie fundamentul adevărului universal şi necesar. Din ce provine această sinteză nouă? Din

funcţia atenţiei, răspund psihologii. Atenţia restrânge câmpul conştiinţei la un centru luminos, şi prin mijlocirea acestui centru luminos se stabileşte apercepţia, care este o funcţie unificătoare. Prin atenţie este posibilă apercepţia, fiindcă atenţia, încă o dată, aduce concentrarea şi selectarea stărilor sufleteşti. Acest răspuns al psihologilor nu se poate contrazice, negreşit. Evident, unitatea apercepţiei este mijlocită prin atenţie. Dar ce este ea oare atenţia? Este ea o funcţie în afară de conştiinţă? Nu.

Prin urmare, întrebarea de mai sus rămâne tot nelămurită, şi n-am făcut decât să-i schimbăm formularea. Dacă dintre funcţiunile cuprinse în conştiinţă atenţia este aceea care mijloceşte unitatea, rămâne să vedem din ce provine atenţia. La această întrebare nouă, psihologii răspund: atenţia izvorăşte din fondul cel mai intim al individualităţii; ea este o formă a voinţei; o tendinţă cu care venim noi, oamenii, pe lume. Fiecare individ se naşte cu anumite dispoziţii, din care rezultă un anumit interes în desfăşurarea conştiinţei şi o îndrumare a acesteia într-o anumită direcţie… Cu un cuvânt, originea atenţiei trebuie căutată în adâncimea sufletului. Să urmărim cercetările ştiinţifice făcute spre adâncimea sufletului. Să vedem care sunt principiile generale ale funcţiilor nervoase centrale, adică a funcţiilor pe care le prezintă aspectul fiziologic al conştiinţei, şi de care poate fi legată atenţia. Funcţiile nervoase centrale, după W. Wundt, sunt guvernate de următoarele principii: *a*) asocierea elementelor, *b*) indiferenţa

primitivă a elementelor, c) exerciţiul şi adaptarea, *d*) înlocuirea unei funcţii prin altav *e*) localizarea relativă a funcţiilor.[642] Aceste principii se pot rezuma în următoarea lege fundamentală a exerciţiului: prin exerciţiu, funcţiile nervoase produc asocieri între elemente nervoase deosebite şi, în acelaşi timp, între ele se diferenţiază. Din legea exerciţiului rezultă legea adaptării. Funcţiile nervoase devin mai adaptate scopului lor, pe măsură ce ele au fost exercitate. Elementele nervoase sunt, la început, indiferente unele altora; prin exerciţiul funcţiilor însă, între ele se produc legături; exerciţiul scoate aceste elemente din indiferenţa lor primitivă; le aduce să se suplinească unele pe altele şi, în urmă, să se diferenţieze în organe deosebite, şi, prin acestea, să servească unei adaptări din ce în ce mai perfecte. Diferenţierea şi adaptarea sunt, aşadar, produse prin exerciţiu. Un număr de elemente, indiferente la început, sunt dispuse în corelaţii deosebite, întrucât ele sunt părtaşe la exerciţiul unei funcţii. Această funcţiune însă în ce consistă ea? Cu punerea acestei întrebări ieşim din sfera ştiinţei speciale a psihologiei. Omul de ştiinţă specială, presupune funcţiunea de care se ocupă el ca dată. În cazul de faţă, Wundt presupune ca dată o funcţiune primitivă, aceea de iritabilitate nervoasă, şi deci nu o discută. Vom vedea, mai în urmă, că metafizica duce la generalizări mai largi, tocmai prin aceea că pune în discuţie datele

642 Expuse pentru prima oară in chip lămurit de W. Wundt [in] Grundzügeder physiologischen Psychologie, Ediţia [a] V-a, I, p„ 327 şi urm.

fundamentale ale ştiinţei speciale. Prin urmare, funcţiunea nervoasă este dată. Să restrângem conştiinţa la această funcţiune primitivă a iritabilităţii şi să urmărim ce se întâmplă cu ea. Ea, prin legea exerciţiului, ajunge la o diferenţiere şi la o adaptare din ce în ce mai mare. Între elementele nervoase din cuprinsul ei se stabilesc asocieri şi înlocuiri, şi în acelaşi timp şi diferenţieri din ce în ce mai mari. Funcţiunea primitivă de iritaţiune, prin exerciţiu, ajunge să-şi creeze organe diferenţiate, şi prin acestea să realizeze o adaptare progresivă. Ea ajunge să fie, în cele din urmă, conştiinţa individului omenesc, aşa precum o cunoaştem. În ce moment s-a produs, într-o asemenea conştiinţă, atenţia? Când a început să se resimtă individul de interesul pe care îl imprimă dispoziţiile cu care el se naşte? Când au început stările lui sufleteşti să se concentreze şi să se selecteze după o anumită impulsiune a voinţei lui? Negreşit, de la primele efecte ale exerciţiului.

În momentul când primitiva funcţiune a iritaţiunei nervoase a avut să aleagă între variatele asocieri de elemente pe care ea le putea produce şi a ales tocmai pe aceea care era cerută de asocierile trecute, în momentul acela funcţiunea primitivă nervoasă a făcut un act de atenţie, care a fost apoi repetat în urmă. Când funcţiunea a ajuns un complex de funcţiuni, atenţia a rămas aceeaşi, deşi mecanismul acestei atenţii a devenit mai complicat. Un animal inferior, cu o conştiinţă puţin diferenţiată, are o atenţie elementară pasivă, pe când animalul superior,

omul, are o atenţie cu mult mai complexă, dar, în fond, şi la unul şi la altul, atenţia izvorăşte din viaţa organismului; ea se impune ca un interes al speciei spre îndrumarea conştiinţei individuale. În funcţia atenţiei regăsim dar o funcţie foarte elementară, şi anume, aceea care face ca diferenţierile viitoare să depindă de asocierile trecutului; adică, găsim din nou legea exerciţiului, cum reiese din principiile stabilite de W. Wundt. Funcţiunea primitivă nervoasă, prin faptul exercitării sale, nu se diferenţiază la întâmplare, ci urmează o ordine. Diferenţierile care se prezintă potrivite acestei ordine sunt selectate înaintea altora şi sunt obiectul atenţiei şi al apercepţiei.

Atenţia mijloceşte, după cum ne spun psihologii, unitatea conştiinţei. Atenţia face cu putinţă convingerea, şi prin convingere adevărul. Dar atenţia, în definitiv, se bazează şi ea, după cum vedem, pe legea exerciţiului funcţiei nervoase! Această funcţie nervoasă a fost considerată de la început ca dată, fără discuţie. Din această funcţiune nervoasă au provenit diferenţierile, şi cu acestea, actul atenţiunii. Atenţia, în consecinţă, mijloceşte unitatea diferenţierilor produse de exercitarea funcţiunii nervoase primitive, şi nu unitatea funcţiunii primitive însăşi. Ce va fi ea în sine această funcţie înainte de a se exercita, adică înainte de a produce asocieri şi diferenţieri prin atenţie, nu se va putea şti niciodată; căci, încă o dată, atenţia este venită în urmă, după ce funcţia primitivă este dată. Prin urmare, concluzia la care ne îndreptăţeşte psihologia este că unitatea

conştiinţei, care este mijlocită prin atenţie, poate servi ca bază pentru cunoaşterea raportului dintre fenomenele conştiinţei, adică dintre diferitele diferenţieri ale conştiinţei, dar nu pentru cunoaşterea funcţiei fundamentale a conştiinţei, aceea pe care psihologii o denumesc ca o funcţie primitivă de iritaţiune nervoasă. Ce va fi această funcţie în sine nu putem şti, după ştiinţa psihologiei. Ea este dată şi este capabilă de a se exercita; atâta tot. Noi "cunoaştem numai efectele pe care le produce exercitarea ei.

Aceea ce nu găsim însă în ştiinţa specială a psihologiei se găseşte în ştiinţa metafizicii. Funcţia primitivă a conştiinţei nu este ea oare faptul fundamental al evoluţiei, pe care am văzut că-l presupune orişice filosofie monistă? Legea exerciţiului funcţiei nervoase coincide în totul cu desfăşurarea personalismului energetic, căci din acelaşi fapt al evoluţiei ne explicăm individualizările vieţii, de o parte, şi unităţile produse de atenţie în conştiinţă, de altă parte? Aceeaşi realitate, X, postulată la început, produce, prin evoluţia sa, asocieri şi adaptări de fenomene, asocieri şi adaptări care în intuiţia externă ne apar ca guvernate de legea entropiei, iar în intuiţia internă aceeaşi realitate ne apare ca o desfăşurare de stări guvernată de legea unităţii de apercepţie. În fond, atât realitatea, cât şi legea evoluţiei rămân aceleaşi sub ambele aspecte. În conştiinţa lui, individul omenesc trăieşte viaţa întregii naturi. O separare între conştiinţă şi natură, din această cauză, este şi cu neputinţă.

3. – Să reluăm acum întrebarea asupra rolului pe care îl are conştiinţa în organismul omenesc. Ca funcţiune primtivă, adică întrucât o considerăm ca existentă înainte de efectele produse de legea exerciţiului, conştiinţa nu se deosebeşte întru nimic de celelalte funcţiuni fiziologice ale organismului, şi ea nu se deosebeşte nici de faptul evoluţiei în genere. Ca funcţie primitivă, conştiinţa este echivalentă cu posibilitatea evoluţiei. De aceea, din punctul acesta de vedere general, nu este nicio greşeală de a atribui o conştiinţă fiecărei unităţi organice, şi chiar fiecărui element material. Toate câte pot intra în ciclul unei evoluţii pot fi socotite ca având o conştiinţă, fiindcă simplul fapt al evoluţiei lor coincide cu existenţa conştiinţei. Universul întreg, întrucât se desfăşură evolutiv, are şi el o conştiinţă.

Dar această conştiinţă, cum ştim prea bine, nu este aceea care se înţelege când se vorbeşte de organismul omenesc. Prin conştiinţă omenească se înţelege de obicei o funcţiune specială, opusă sau, în tot cazul, deosebită de celelalte funcţiuni organice; o funcţiune diferenţiată chiar de conştiinţa pe care o au animalele celelalte în afară de om. În ce consistă şi ce rol are această conştiinţă diferenţiată a omului?

Răspunsul la această întrebare nu face oamenilor de ştiinţă vreo dificultate. Unanim ei răspund că aceea ce este propriu conştiinţei omului este „conştiinţa de sine” sau reflexiunea. Animalul simte şi memorează, dar nu reflectează asupra celor ce simte şi memorează; în tot cazul,

el nu desparte din actualitatea conştiinţei sale anumite momente, pe care apoi să le supună reflecţiunii şi să uzeze de ele în mod deosebit. Animalul trăieşte într-o veşnică pace cu prezentul; pe când omul îşi croieşte planuri pentru viitor; este torturat de remuşcări pentru cele făptuite în trecut; lucrează astăzi sub înrâurirea celor prevăzute pe mâine şi celor întâmplate ieri; este, cu un cuvânt, într-o veşnică agitaţie. Din această cauză s-au şi găsit oameni de ştiinţă care să regrete diferenţierea omului de animal prin mijlocirea unei asemeni conştiinţe! Plinius cel Bătrân, înaintea şi poate mai bine decât mulţi din urma lui, zice, în adevăr: „Celelalte animale urmează instinctelor lor naturale; unele aleargă, altele zboară, altele înoată, fără să fi fost învăţate de cineva. Numai omul, fără să-l înveţe cineva, nu poate nici să vorbească, nici să meargă, nici să mănânce; el nu poate, fără învăţătură, decât să plângă... Numai omului, dintre toate făpturile, îi sunt osârduite: durerea, luxul, ambiţia, avariţia, iubirea nemăsurată pentru viaţă, superstiţia, grija de înmormântare şi chiar grija pentru aceea ce i se va întâmpla după moarte! Nicio altă făptură nu are o viaţă aşa de ameninţată, şi totuşi, în acelaşi timp, o dorinţă mai neastâmpărată de avere şi o violenţă mai puternică...”.43 De unde vin toate aceste deosebiri între om şi animal? Dacă le examinăm de aproape, ele se reduc cu toate la o singură deosebire fundamentală, şi anume: conştiinţa animalului urmează în mod pasiv instinctelor de adaptare la mediul înconjurător, fiindcă organismul animal posedă un număr

îndestulător de instincte, pe când conştiinţa omului nu poate păstra aceeaşi pasivitate.

48 Citat după M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*, I, p. 450.

din cauză că adaptarea organismului omenesc la mediu este, în aceea ce priveşte numărul instinctelor, atât de insuficientă, încât conflictele cu mediul se produc la fiece moment. Animalul nu reflectează şi nu are un eu, fiindcă reflecţiunea şi eul îi sunt inutile; el se mulţumeşte cu reacţiunile tipice, adică cu reacţiunile neschimbate pe care le produce organismul său ca răspuns la impresiunile lumii externe. Omul însă se găseşte cu desăvârşire într-o altă situaţie: el trebuie să răspundă cu reacţiuni mai complicate, şi pentru aceasta are nevoie de reflectare. Pentru animal este îndeajuns atenţia pasivă, pe când omul are nevoie de o atenţiune activă. Omul trebuie să-şi elaboreze el singur prevederea prin mijlocirea inteligenţei, pe când animalul îşi are prevederea de care are nevoie înmagazinată în instinctele sale. Din această cauză animalul ne apare exact ca o maşină în activitatea sa, pe când omul ne apare ca o fiinţă dotată de anticipaţiuni spontane.

Deosebirea aceasta se poate exprima încă şi mai bine în termeni de biologie, şi astfel, cu un om de ştiinţă de astăzi, să zicem i[643] conştiinţa omenească este un organ produs de nevoie,

643 M. Hoernes, Natur und Urgeschichte des Menschen, I, p. 436.

întocmai cum sunt şi organele de secretare a sudoarei pe care le au mamiferele în scopul de a se răcori. Fiindcă omul a alunecat într-o prea mare complicaţiune de viaţă, de aceea s-a produs nevoia, în organismul lui, ca să se dezvolte creierul, şi cu acest creier să se lege apoi o funcţiune foarte complicată de conştiinţă. Pe măsură ce viaţa omului a fost mai grea, s-au înmulţit neuronii şi asocierile neuronilor din creier, şi actele sale sufleteşti au devenit mai complicate. În cele din urmă, omul s-a înteţit, prin obişnuinţă, la o conştiinţă din ce în ce mai inventivă, aşa precum se întâmplă şi la unii nomazi, care, fără să aibă nevoie, pleacă în călătorie numai prin obişnuinţă.

Iată, prin urmare, rolul conştiinţei în organismul omenesc. Ea are să mijlocească adaptarea organismului la mediu, adaptare pe care organismul nu o găseşte îndeajuns de formată în deprinderile şi instinctele câştigate prin viaţa speciei în trecut. Conştiinţa este un instrument de apărare pentru organism; un instrument care are miraculoasa proprietate de a se dezvolta şi de a se face din ce în ce mai perfect prin întrebuinţare! Din punctul de vedere al biologiei apoi, aceste consideraţiuni pot fi întinse mai departe. Ajutându-ne cu noţiunea de „mneme”[644], adică cu ştiinţa ce avem despre proprietatea substanţei nervoase de a păstra în structura sa, ca dispoziţii, impresiunile pe care ea

644 Foarte răspîndită astăzi, graţie publicaţiunilor lui R. Sçmon. Comp. de acesta : Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des ^organischen Geschehens.

le-a primit odată, putem ajunge să ne explicăm deosebirea nu numai între inteligenţa omului şi a animalului, dar şi deosebirea dintre gradele de inteligenţă pe care le prezintă diferiţi oameni. Prin „mneme” putem înţelege pentru ce sălbaticul este precoce şi de ce el, odată format, se opreşte în dezvoltarea sa sufletească, pe când omul raselor culte se dezvoltă mai încet, dar are o dezvoltare mai prelungită. După plămădirea pe care o au „mnemele” în organism, un om este mai educabil, iar altul mai puţin educabil; un om este capabil să înveţe şi să se perfecţioneze prin experienţă, pe când altul nu. Biologia ne poate da o mulţime de alte explicări de acestea foarte interesante. Este un fapt însă înaintea căruia explicările biologiei se opresc, şi tocmai un fapt care se întâmplă a fi de cea mai mare importanţă pentru înţelegerea conştiinţei omeneşti. Acest fapt ni se va lămuri de îndată prin următoarele consideraţiuni:

Organismul animal, trăind într-un mediu de viaţă puţin complicat, n-are nevoie de o conştiinţă prea complicată, căci instinctele şi deprinderile automate îi sunt îndeajuns; el răspunde la invitaţiunile lumii externe prin reacţiuni tipice, întocmai ca şi toţi indivizii speciei sale. Omul, dimpotrivă, trăind într-un mediu complicat, are nevoie de o conştiinţă complicată; reacţiunile sale nu sunt tipice, ci sunt elaborate, cu ajutorul conştiinţei, în mod deosebit pentru fiecare caz special. Omul reflectează, şi de aceea selectează reacţiunile sufletului său, pe când animalul nu reflectează şi deci nu selectează. Acum, o întrebare: reacţiunile pe care le produce

conştiinţa omenească, deoarece nu mai sunt prinse într-un automatism tipic, precum sunt reacţiunile animalului, sunt libere să varieze indefinit, după cum este complicaţiunea mediului de viaţă în care se găseşte omul? Răspunsul ar urma să fie afirmativ. Dacă organismul omenesc găseşte în conştiinţă un instrument de adaptare, atunci acel instrument ar urma să fie cu atât mai perfect cu cât el este mai maleabil, adică cu cât se supune mai servil scopului pentru care a fost creat. Conştiinţa omenească ar urma să se dezvolte treptat, acumulând continuu la dispoziţii de adaptare, întocmai ca şi o mănuşe care, cu cât este mai îndelung purtată, cu atât se adaptează mai bine la forma mâinii. Noi ştim însă că acest fapt nu se întâmplă Reacţiunile conştiinţei omeneşti nu sunt nici aşa de tipice precum sunt reacţiunile animalului, dar nu sunt nici aşa de adaptate la mediu precum sunt îndoiturile mănuşei la forma mâinii; conştiinţa omenească nu se dezvoltă cantitativ, prin acumularea dispoziţiilor de adaptare, ci ea are un plan al ei propriu după care se dezvoltă. Acest plan propriu prezintă explicării ştiinţifice multe greutăţi. O parte din aceste greutăţi le-a înlăturat tot biologia, este adevărat; dar numai o parte. Biologia, prin noile sale teorii despre transformarea organismelor, sugerează ipoteza că legea naturală a dezvoltării conştiinţei omeneşti nu poate fi aceea a creşterii continue prin acumulare, ci aceea a creşterii discontinue prin tranziţii bruşte, cum se întâmplă şi transformarea organismelor, şi, pentru a întări această ipoteză, biologia are destule

argumente. Faptul însă pe care îl găsim în dezvoltarea conştiinţei omeneşti este cu mult mai complicat şi nu se explică îndeajuns prin aceste teorii. Discontinuitatea din adaptările conştiinţei omeneşti nu explică convergenţa acestor adaptări spre o anumită ţintă. Aci zace inexplicabilul pentru ştiinţa specială. Conştiinţa omenească se depărtează de mecanismul automat al conştiinţei animalului, dar nu pentru a se pierde într-o variabilitate indefinită – variabilitate continuă sau discontinuă, indiferent –, ci pentru a se apropia de un nou mecanism: acesta nu automat, cum este acela al animalului, ci conştient, şi totuşi tipic. Conştiinţa omenească se depărtează de automatismul animal pentru a cuceri în reacţiunile sale o adaptare ideală. Această convergenţă spre o adaptare ideală, adaptare care nu rezultă deloc din interesele actuale ale conştiinţei, este faptul care nu poate fi explicat de ştiinţele speciale. Conştiinţa omenească, graţie acestui fapt, este legată de frica de necunoscut şi neprevăzut, de durerea morală, de grija morţii şi de toate amărăciunile pomenite de Pliniu cel Bătrân. – Dacă nu ar fi faptul că omul să-şi poată închipui idealul, o adaptare cu totul alta decât aceea pe care el o găseşte în actualitatea sa sufletească, nu ar fi multe din deosebirile pe care le-am văzut că sunt între conştiinţa omenească şi cea animală. Din faptul însă că omul este un animal cu aspiraţiuni spre un ideal vine rolul deosebit pe care conştiinţa sa îl are.

4. – Nicio experienţă pe pământ nu

îndreptăţeşte idealul nemuririi, şi totuşi acest ideal pare mai obişnuit conştiinţei omeneşti decât multe alte cunoştinţe pe care le sugerează experienţa. Dacă este o convingere cu care omul ar trebui să fie mai obişnuit, aceasta este convingerea în deşertăciunea vieţii sale, fiindcă această viaţă este expusă în fiecare moment la tot felul de boli. Această convingere rezultă apoi din toate decepţiile şi din toate durerile pe care le produce veşnica străduinţă a omului de a se adapta la mediu! Şi cu toate acestea, nu este convingere care să deştepte mai multă mirare decât tocmai gândul deşertăciunii. În filosof iile cele mai pesimiste*, cum este, spre pildă, în filosofia buddhistă, gândul deşertăciunii omeneşti este gândul care are nevoie de cele mai multe argumente; atât de surprinzătoare pare afirmarea ca omul să nu fie legat de nemurire.

Tot asemenea şi cu idealul adevărului – cel unul şi singur; – şi cu idealul frumosului; precum şi cu idealul moral! Toate aceste idealuri nu sunt câtuşi de puţin adaptări la lumea cea cunoscută conştiinţei, ci sunt adaptări la o lume ideală şi necunoscută, şi cu toate acestea spre ele a fost atrasă conştiinţa omului în tot cursul dezvoltării sale. Straniu pare, în adevăr, acest instrument de adaptare pe care organismul omenesc îl găseşte în conştiinţa sa! Un instrument care nesocoteşte bunurile cele mai apropiate, pentru a se pierde în abisulnecunoscutului. Când foamea şi mizeria ameninţă organismul, ea, conştiinţa – instrumentul de adaptare! – se pierde în contemplarea cerului înstelat şi imploră zeităţile nebuloase. Când

primejdia este apropiată, în loc de a o preîntâmpina cu o adaptare grabnică, ea, conştiinţa, aleargă şi ocoleşte toate văzduhurile, până ce nimereşte adaptarea trebuincioasă. Conştiinţa omenească, zice în mod glumeţ, dar foarte profund, un proverb popular, explică mai întâi durerile iadului, până ce ajunge să-ţi explice durerea de dinţi.

De unde vine această putere de atracţie a idealului? Din farmecul pe care îl exercită orişice iluzie asupra conştiinţei? Dar iluziile exercită un farmec numai atunci când ele sunt noi; pe când idealurile omeneşti stau, dimpotrivă, timp de secole aceleaşi.

Ştiinţa, care va avea să ne explice puterea de atracţie a idealului, este astăzi numai la început. Explicările ei mijesc timid prin sistemele sociologiei şi ale psihologiei popoarelor. Un lucru totuşi este cert. Cu cât cineva cercetează mai de-aproape formele pe care le ia idealul în manifestările sufleteşti ale unui individ, cu atât se convinge că, între forma idealului şi între trecutul individului, ocupaţiunile acestuia şi mediul cosmic în care individul trăieşte, există o corelaţie perfectă. Idealul nu vine la întâmplare, ci totdeauna ca o completare la viaţa organică a individului. Această completare rămâne însă necunoscută observaţiei interne, fiindcă ea se petrece dincolo de zona luminoasă a conştiinţei. Individul nu-şi alege idealul, fiindcă nu este dat nimănui să-şi aleagă organismul pe care îl are, şi idealul vine, dimpreună cu organismul, din adâncimea realităţii. Conştiinţei nu-i rămâne decât

rolul să constate nevoia idealului, după cum îi este dat să constate şi foamea, când corpul în care se află este lipsit de alimente.

Cum idealul nu poate fi ales, el nu poate fi nici impus, şi nici răpus. El este o forţă care ne vine din evoluţia realităţii totale pentru a constitui viitoarele personalităţi omeneşti. Arătarea lui este ca şi aurora înaintea soarelui. Nimeni nu poate împiedica personalitatea pe care el o anunţă. Căci toate idealurile, în definitiv, sub orişice formă sunt concepute ele, fie ca însuşiri, sau fie ca fapte, sunt veşnic însuşirile sau faptele unei personalităţi. Personalitatea este soarele; ele, idealurile, nu sunt decât razele.

5. – într-o cuvântare publicată acum câţiva ani, profesorul G. Heymans vorbeşte cu mult entuziasm de schimbările sociale pe care le vor realiza progresele psihologiei din secolul viitor, pe care el îl şi numeşte secolul psihologiei, progresele mai ales privitoare la cunoştinţa personalităţii. Din momentul ce psihologia va fi o ştiinţă completă, zice Heymans, din momentul acela „forţele oarbe şi împrăştiate, care au condus până acum omenirea pe calea propăşirii, vor intra sub conducerea unei conştiinţe clare; conştiinţe care va cunoaşte nu numai scopul, ci şi mijloacele cele mai bune pentru a ajunge la scop. Atunci se va vedea cât este de covârşitor impulsul spre bine care stăpâneşte lumea. Atunci se va adeveri vechiul optimism al tuturor celor buni şi înţelepţi, optimismul tuturor acelora care credeau în viitorul omenirii fiindcă simţeau idealurile acestei omeniri

ca o forţă vie ce se dezvăluia în sufletul lor". 46 Heymans nu se îndoieşte că din cunoaşterea personalităţii omeneşti vor rezulta între oameni raporturi mai bune şi mai sincere; că disputele şi neînţelegerile, provenite astăzi din ignoranţă şi orbire pătimaşe, vor face loc în viitor concordiei şi înţelegerii!

Fără îndoială, toate aceste speranţe sunt legitime şi, de bună seamă, mare parte din ele se vor realiza. Pe măsură ce ştiinţa specială a psihologiei va răspândi cunoştinţa sufletului, arătând în ce consistă realitatea acestuia, vom fi feriţi, pe viitor, de greşelile pe care le comitem astăzi faţă de manifestările sufleteşti. De împăratul Xerxes râdem când citim că el a pedepsit marea, care îi înghiţise corăbiile, bătând-o cu fierul roşu, fiindcă ştim că legile elementelor naturii sunt inexorabile, şi niciun fier roşu nu le poate abate din cursul lor, dar de alţi Xerxes, care pedepsesc astăzi popoarele pentru că acestea nu adoptă idealurile lor, de aceştia nu râdem… fiindcă legile inexorabile ale idealului nu le cunoaştem încă! Va veni însă vremea când omenirea le va cunoaşte şi pe acestea, şi atunci multe din faptele care se petrec sub ochii noştri, astăzi, vor apare ridicole ca şi fapta lui Xerxes.

Dar o asemenea vreme este prea depărtată de noi. Multe secole vor trece, desigur, până ce conştiinţa omenească, aceea pe care o cunoaştem noi, va ajunge să fie înzestrată cu o perspectivă aşa de largă asupra faptelor sufleteşti. Până atunci, dezideratul psihologiei rămâne o frumoasă intuiţiune metafizică.

45 G. Heymans, *Das künftige Jahrhundert dèr Psychologie* (trad. Pol), Leipzig. 1911, p. 52.

6. – Alegerea idealului nu stă în puterea conştiinţei, dar a se recunoaşte pe sine ca aleasă pentru a realiza un ideal, aceasta stă în puterea conştiinţei; şi atunci când ea se recunoaşte astfel, conştiinţa se găseşte în rolul ei cel mai sublim: omul cu o asemenea conştiinţă simte în el o vocaţie.

Mulţumită oamenilor care au simţit în ei puterea vocaţiunii avem ştiinţa şi cultura de astăzi. Pârghia cea mare a progresului este vocaţia.

Omul care simte în el o vocaţie este un transformator de energie. El este profetul personalismului energetic, spre care evoluează realitatea întreagă.

În vocaţie se întrupează la un loc cele mai înalte însuşiri morale şi intelectuale ale sufletului. De aceea nu este deloc o coincidenţă că popoare [le] care au avut în sânul lor mai mulţi oameni de vocaţie, acelea au progresat mai mult.[645]

Vocaţia face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie aşa cum este, fiindcă altfel nici realitatea nu ar fi

645 Foarte instructiv este, în această privinţă, studiul lui Max Weber Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, [în] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1905, în care se arată legătura care există între sentimentul vocaţiei şi propăşirea economică a popoarelor care au adoptat biserica reformistă.

aşa cum este. Acel ce se simte cu o vocaţie, se simte cu o responsabilitate faţă de el însuşi.

În mijlocul atâtor interese vremelnice, care produc împrăştierea gândurilor şi zădărnicirea activităţilor rodnice; în mijlocul atâtor distracţii, în care se scurge viaţa societăţii moderne, vocaţiunea este singura care mai susţine, la cei puţini, concentrarea gândului şi continuitatea faptei. Prin ea se plămădeşte eroismul sufletesc de care ştiinţa are atâta nevoie.

Adevărurile metafizicii, ca şi idealurile cele mai înalte ale artei şi ale moralei – s-a zis adeseori – sunt izvorâte din intuiţie. Dar intuiţia aceasta nu este nici ea altceva decât scânteia scăpărată din conştiinţa omului care îşi caută realizarea vocaţiei sale. Ideile lui Platon; formele lui Aristotel; atomii lui Democrit; conceptele universale ale lui Thoma d'Aquino; mecanismul lui Descartes; monadele lui Leibniz; apriorismul lui Kant şi atâtea şi atâtea ipoteze metafizice, ce sunt ele oare, dacă nu realităţi care trebuiau să existe pentru ca un Platon, un Aristotel, un Democrit, un Thomas d'Aquino, un Descartes, un Leibniz, un Kant să-şi poată îndeplini vocaţia ce simţeau în ei: aceea de a spune, pentru eternitate, adevărul universal şi necesar!

Dacă este ca metafizica să aducă, în sprijinul său, şi dovezi experimentale, ea nu ar putea găsi aceste dovezi nicăieri mai bine ca în faptele şi în convingerile acelora pe care natura i-a înzestrat cu conştiinţa unei vocaţii.

PERSONALISMUL

ENERGETIC

PREFAŢĂ

În orişice ramură a ştiinţei, noutatea îşi are un public al său, gata s-o primească cu simpatie dacă nu cu entuziasm. Mulţi cititori nici nu concep ştiinţa decât sub perspectiva veşnicei înnoiri. Ultima carte cu noutăţi ştiinţifice, dacă nu este cea mai bună, este totuşi interesantă. În ramura jilosofiei, în aceea a sistematizării filosofice mai ales, situaţia este cu totul alta. În loc de un public primitor de noutăţi, găsim aici un public sceptic, căci istoria filosofiei stă, în amintirea celor mai mulţi cititori, într-o lumină nefavorabilă. Sistemele filosofice apar ca nişte construcţii de carton, care n-apucă să se ridice, şi se şi prăbuşesc. În munca oamenilor de ştiinţă se crede că există continuitate, pe când în acea a filosofilor, veşnica luare de-a capu'. Nimic mai greşit însă ca această părere, pe care numai o privire superficială asupra istoriei filosofiei a putut-o înrădăcina în mintea publicului cititor. În sistematizările filosofice există aceeaşi continuitate ca şi în cercetările ştiinţifice; cu deosebire numai că în cercetările ştiinţifice continuitatea este mai i izibilă decât în istoria sistemelor filosofice.

Rezultatele cercetărilor ştiinţifice se înşiră unele după altele la intervale scurte, aşa că prin ele ştiinţa creşte în mod vizibil, pe când sistemele filosofice nu se înşiră, ci se îmbină unele în altele, cele din urmă schimbând structura celor dinainte,

şi aceasta încă la intervale mari, aşa că filosof ia, pentru acela care nu ştie a privi în intimitatea alcătuirii sistemelor, nu creşte, ci se dărâmă pe măsură ce înaintează. De fapt şi filosofia creşte, nu însă în extensiune, ci în diferenţiere internă. În sistemele venite în urmă, ca şi în cele vechi, se găsesc aceleaşi probleme şi adeseori aceleaşi soluţii; structura numai a unora este cu totul deosebită de a. altora. Planul de construcţie se păstrează la toate aproape neschimbat; dar, în acelaşi plan, soliditatea construcţiei este diferită. Despre înţelesul lumii şi al vieţii omeneşti vorbesc toate sistemele filosofice, dar fiecare dintr-o altă perspectivă, adeseori şi cu o altă metodă de demonstrare. Şi tocmai în schimbarea de perspectivă şi de metodă stă continuitatea muncii filosofilor. Căci perspectivele şi metodele nu se aleg la întâmplare, ci se impune în fiecare secol, de gradul experienţa câştigate. Noutatea muncii filosofului consistă nu în găsirea unui obiect exotic de gândire, asupra căruia n-a mai gândit nimeni, ci în adâncirea celor gândite de mulţi alţii înainte, adâncire sprijinită pe utilizarea materialului nou de cunoştinţe. Toţi filosofii colaborează la o operă comună, şi istoria filosofiei se aseamănă întru totul cu istoria orişicărei ştiinţe.

Deosebirea semnalată mai sus îşi are cu toate acestea consecinţe importante. Dacă în fond istoria filosofiei se aseamănă cu istoria oricărei ştiinţe, în formă, eh nu se face totuşi după aceeaşi metodă. În istoria filosofiei, personalitatea filosofului ocupă un loc cu mult mai mare de cum îl ocupă personalitatea omului de ştiinţă în istoria

ştiinţei. Istoria unei ştiinţe se poate face chiar fără a se pomeni de numele descoperitorilor şi inventatorilor care au creat ştiinţa; în istoria filosofiei acest lucru este cu neputinţă. Cel puţin până acum, încercările făcute în această direcţie au dat rezultate puţin satisfăcătoare. Istoria filosofiei rămâne dar, în bună parte, şi o istorie a filosofilor. Din această cauză, noutatea în filosofie, ca să se afirme, are nevoie de un credit cu mult mai mare de cum are nevoie noutatea ştiinţifică. Aceasta din urmă interesează şi dacă este anonimă, pe când noutatea filosofică trebuie să aibă totdeauna o paternitate recunoscută. Cetitorul creditează cu uşurinţă pe inovatorul ştiinţific, fiindcă s-a obişnuit să privească ştiinţa ca mergând de la sine, independent de creatorii ei, pe când pe inovatorul filosofic, înainte de a-l credita, îl măsoară după faima înaintaşilor filosofi. El, care primeşte cu entuziasm cea mai mică descoperire ştiinţifică fără a lua seama la persoana descoperitorului, este pretenţios în ale filosofiei. Aici noutatea deşteaptă din primul moment bănuială.

Situaţia inovatorului filosofic devine şi mai nefavorabilă la noi, unde lipseşte o tradiţie filosofică. Aci nu există măcar scuza că discipolul calcă pe drumul bătut de magistru. Când, în rândul marilor filosofi ai omenirii, n-ai până astăzi niciunul ieşit din neamul tău românesc, este o îndrăzneală să ceri cititorului român favoarea de a-ţi citi un sistem de filosofie. El are atâtea altele de citit, înaintea filosofiei româneşti!

Aceste consideraţiuni au oprit desigur pe

mulţi dintre aceia care s-au ocupat la noi cu filosofia să se afirme prin publicaţii filosofice. Din bărbaţii generaţiei trecute, chiar acei care aveau darul scrisului publicau orişice altceva, afară de filosofie. Un Titu Maior eseu, profesor distins de filosofie, şi-a publicat toate discursurile parlamentare, dar nicio lecţie de filosofie. Tot aşa C. Dimitrescu-Iaşi, un alt profesor distins de filosofie, a tipărit foarte puţin în lunga sa carieră filosofică. Vasile Conta a avut operele tipărite de alţii şi în mod ocazional. Îndemn la publicitate filosofică n-a avut niciunul. Câteşitrei erau fără încredere în bunăvoinţa publicului cititor român. În timpul lor însă, specialiştii în ale ştiinţei pozitive şi istoricii, mai ales, nu pregetau să se afirme. Publicul românesc, de altminteri nu era ostil filosofiei; el citea multă filosofie, dar în limba străină.

Generaţia de profesori care urmează pe Titu Maiorescu şi C. Dimitrescu-Iaşi la catedrele de filosofie este mai curajoasă. Cărţile româneşti de filosofie se înmulţesc. Scriitorii filosofi au susţinut chiar trebuinţa unei publicaţii speciale periodice. De la 1923 apare Revista de filosofie, care continuă cele opt volume de Studii filosofice, tipărite în intervalul de la 1897 la 1923 de către scriitorul acestor pagini. Astăzi mişcarea filosofică este în curs. Încrederea începe să se înfiripeze. Revista de filosofie, prin cuvintele puse în fruntea primului său număr, afirmă că, „în direcţia sa generală, ea va tinde să dea la lumină contribuţii pentru formarea unei conştiinţe filosofice originale româneşti”. Prin urmare, să fim mulţumiţi. Ce ne

mai lipseşte?

Ne lipseşte încă esenţialul. O conştiinţă filosofică originală românească nu se formează pe singurul fapt că se scrie filosofie în limba românească. Dacă prin aceea ce se scrie nu se dezvăluie aptitudinile şi aspiraţiile sufletului românesc, în zadar filosofia care se scrie este în limba română, ea tot străină rămâne. Filosofia, pe lângă ştiinţă, este şi o reflectare asupra ştiinţei. Reflectarea implică însă conştiinţa unei personalităţi. De aceea este indispensabilă cunoştinţa personalităţii filosofului pentru a înţelege filosofia sa. Dar personalitatea filosofului nu se înţelege decât în legătură cu mediul din care ea este ieşită. În tot cazul, personalităţile puternice – din a căror reflexiune izvorăsc sistemele filosofice – sunt totdeauna înrădăcinate în substratul omenesc care le înconjoară. Numai conştiinţele tipice ale neamului posedă limpezimea de structură necesară reflexiunei filosofice, lmpestriţăturile produse prin incongruenţa originilor dau totdeauna construcţii fragile. Toate marile sisteme filosofice ale culturii omeneşti dezvăluiesc tipurile de personalitate ale neamurilor în care ele s-au creat. Fiecare neam îşi are o atitudine filosofică, în care pl. operă numai anumite şcoli filosofice.

Idealismul lui Plato şi a lui Aristotel nu s-ar putea înţelege fără atmosfera culturii eline; Descartes, fără spiritul inventiv al francezului din secolul al XVII-lea; Kant, fără rigorismul moral al lutheranismului german. În plămădeala fiecărui mare sistem filosofic răzbat la conştiinţa de sine –

luând o structură uimitor de limpede – lungi şiruri de re flexiuni chinuite şi aspiraţiuni înăbuşite, pe care din generaţie în generaţie le-a purtat în sinea sa sufletul neamului în care s-a născut filosoful.

Cum stăm noi din acest punct de vedere, ca să avem dreptul a ne declara mulţumiţi?

La formarea unei conştiinţe filosofice româneşti nu lucrează nici publiciştii filosofi, nici publicul, aşa după cum ar trebui; iar oficialitatea statului român stă deocamdată – în această privinţă – în indiferenţă. Publiciştii filosofi lucrează la întâmplare, după sugestiile date de mişcarea filosofică străină. Începutul făcut de unul nu se continuă de cei veniţi în urmă. Fiecare îşi caută originalitatea în ceea ce n-a mai fost spus de alţii. Şcoli filosofice nu se pot forma, fiindcă fiecare voieşte să fie de sine. În modul acesta nici măcar afinităţile dintre sufletul poporului nostru şi cunoscutele sistematizări filosofice străine nu sunt puse la încercare în mod serios. Filosofia lui Kant, care are o tradiţie destul de înrădăcinată la noi, este înlocuită când cu aceea a lui Herbert Spencer,[646] când cu aceea a lui Bergson. Publiciştilor le lipseşte criteriul conştiinţei româneşti în ale filosofiei. Vina lor este însă scuzabilă, dat fiind atitudinea publicului şi indiferenţa oficialităţii. Publicul, înţeleg pe cel mare, în ceea ce priveşte filosofia, este încă la moda nfranţuziteloru din comedia lui Făcea. El cere deocamdată cuvinte radicale, nu scrieri

646 Aluzie la opera, lui V. Conta şi la cea a lui P. P. Negulescu (n. ed.).

filosofice, şi cuvinte sonore pe cât se poate.

Cu adevărat vinovată este oficialitatea statului român. Pentru mâna de bărbaţi care conduce statul român filosofia este un lux. E drept că avem catedre de filosofie presărate prin şcolile secundare şi superioare, căci aşa cer legile şcolare, care sunt copiate după străinătate; dar catedrele acestea sunt în vânt, catedre pentru retorică, iar nu pentru „cunoaşterea de sinee (a sufletului românesc. Instituţii speciale de cercetări, cu aplicaţie la diferenţierile sufleteşti ale neamului nostru, nu au fiinţă pe lângă aceste catedre.

Indiferenţa oficialităţii statului nostru merge până acolo că ea n-a observat încă lipsa unei secţii de filosofie în înalta instituţie a Academiei Române. Această instituţie a avut de scop, înainte de întregirea naţiunii, să simbolizeze unitatea culturii româneşti. Pentru a afirma unitatea acestei culturi, statul român a protejat Academia. Bărbaţii de stat însă, care făceau din unitatea culturii o dogmă de guvernământ, nu s-au gândit că unitatea culturii se ridică pe conştiinţa de sine a neamului, şi că această conştiinţă de sine se dezvăluie prin reflexiunea filosofică, în primul rând. În alte ţări, orişice Academie începe cu secţia filosofiei; la noi, secţia de filosofie vine la sfârşit, şi încă rămâne de văzut dacă va veni aşa de curând.

Îndreptarea spre rostul natural al filosofiei româneşti nu poate începe decât de la publicişti. Nu înţelegem prin această îndreptare îmbrăţişarea numaidecât a naţionalismului.

Naţionalismul este un program politic, şi nu filosofie. Programul politic poate fi sprijinit pe o filosofie, dar niciodată nu se contopeşte ca aceasta. Îndreptarea pe care o dorim trece dincolo de hotarele politicei. Prin filosofie românească înţelegem: argumentarea sistematică prin care o conştiinţă formată în mediul poporului românesc ajunge să-şi împace, în mod sincer, adevărurile dovedite de ştiinţă cu credinţele tainice ale experienţa sale proprii; adică este reflectarea asupra celor ce se dau ca sigur ştiute, adusă la o gândire unitară cu conştiinţa de sine a omului produs de mediul românesc. Aceea ce este românesc în filosofia pe care o dorim nu este dar felul cunoştinţelor asupra cărora se reflectează – acestea sunt cele date de ştiinţă în genere –, ci atitudinea intimă a celui ce reflectează. Nu pietrile fac stilul unei clădiri, ci creaţia lăuntrică a celui ce clădeşte. Filosofi români, departe dar de a fi toţi aceia care scriu româneşte, sunt acei care, prin experienţa şi constituţia lor internă, ajung să unifice ştiinţa timpului lor cu credinţele tainice izvorâte din experienţa neamului românesc întreg.

În paginile următoare sunt completate şi sistematizate diferitele afirmări referitoare la personalitatea omenească, şi cu deosebire la rolul pe care îl are personalitatea omenească ca transformatoare a naturii, afirmări făcute de noi cu ocazia altor scrieri anterioare. Am intitulat volumul Personalismul energetic fiindcă am voit să indicăm faptul că soluţia spre care s-au îndreptat scrierile noastre anterioare o păstrăm şi astăzi. În vorbirea de toate zilele „personalist” înseamnă

preocuparea cuiva de persoana sa sau de interesele sale personale. Acest înţeles al personalismului nu intră în filosofie. În filosofie, prin personalism se înţelege tendinţa pe care o au unii cugetători de a face un de mai mare loc caracterelor personalităţii omeneşti în teoriile generale despre lume şi viaţă. O asemenea tendinţă s-a manifestat în istoria filosofiei la diferite epoci. O primă manifestare, bine cunoscută istoriceşte, este acea din epoca sofiştilor greci. Personalismul sofiştilor se rezumă de învăţătura lui Protagoras: omul este măsura tuturor lucrurilor. El se opune raţionalismului rigid al lui Parmenide, care nu lasă caracterelor personalităţii niciun loc în lumea realităţii şi a adevărului. Acestui personalism sofist a urmat, ca reacţiune, sistemul lui Plato. O altă manifestare o găsim în secqlul al XVII-lea, în cercetările empiriştilor englezi Locke, Berkeley şi David Hume.3 în sfârşit, în timpul nostru, personalismul se manifestă în scrierile filosofilor relativişti şi pragmatişti, care par să revină din nou la învăţătura vechilor sofişti, că măsura tuturor lucrurilor este omul.

Personalismul, chiar luat în cel mai larg înţeles filosofic, este cu totul altceva decât antropomorfismul. Antropomorfismul consistă şi el în extinderea rolului persoanei asupra naturii, dar această extindere se face fără logică şi este în deprinderile sufletelor primitive; pe când personalismul este sistematizarea unei gândiri logice, fără nicio legătură cu sufletele primitive.

Personalismul, fiind definitiv ca o tendinţă,

cuprinde în sine mai multe posibilităţi de realizare. Între aceste realizări diferenţele pot fi foarte mari. După cum persoana omenească este înţeleasă de fûo9 of, aşa este şi soluţia care se dă problemei personalismului. Este înţeleasă persoane ca o radiaţie a eului emotiv, atunci avem personalismul mistic, obişnuit în câteva şcoli de filosofie religioasă. Este înţeleasă versoana ca o entitate opusă naturii materiale, atunci avem personalismul dualist, care oferă mai multe soluţii, dar care, în toate aceste soluţii, nu izbuteşte a da persoanei un rol constructiv în viaţa naturii materiale. Mai toate sistemele de personalism cunoscute în istoria filosofiei aparţin acesteia a doua categorii. Mai toate au la baza lor dualismul: persoana opusă naturii materiale. În sfârşit, filosofii care clădesc pe unitatea persoanei cu natura materială sunt de regulă în afară de mişcarea personalismului. Soluţiile lor, şi când acordă un rol persoanei, scoboară acest rol la ceva cu totul secundar.

Soluţia indicată prin denumirea de personalism energetic este clădită pe unitatea persoanei cu natura materială, fără ca totuşi ea să aducă o scoborâre a rolului personalităţii omeneşti. Noi socotim că, înlănţuind energia personalităţii la celelalte energii ale naturii am găsit o bază mai sigură pentru înţelegerea atât a persoanei, cât şi a rolului persoanei… Avântul cel mare pe care l-au luat aplicaţiile ştiinţelor speciale despre natură, în timpul nostru, a venit după ce această natură a fost înţeleasă ca un lanţ unitar de energii transformabile una în alta, şi nu înainte

vreme, când fiecare energie a naturii era pusă pe seama unei entităţi speciale. Acelaşi avânt îl aşteptăm şi în domeniul aplicării ştiinţelor care se ocupă de persoana omenească. Cu cât manifestările omeneşti vor fi înţelese mai puţin ca întâmplări, şi mai mult ca necesităţi în mijlocul naturii, cu atât se vor extinde şi aplicaţiile ştiinţei 4 despre om. Educaţia şi guvernarea omului vor deveni atunci, din arte sprijinite pe tact şi ghicire, adevărate ştiinţe sprijinite pe adevăr şi prevedere.

Soluţia personalismului energetic este împărtăşită de noi în mai toate scrierile anterioare cu caracter filosofic. Semnalăm celor care se interesează de chestiune: Problemele psihologiei (1898), p. 71 şi urm.; Ştiinţă şi energie (1902) aproape în toate capitolele. Aceste două scrieri sunt retipărite în vol. I din Studii filosofice (1907). Apoi Puterea sufle[647] tească (1907 – 1908), unde problema personalităţii se pune de la primele pagini (Introducerea). Mai pe larg în partea [a] III-[al, [a] IV-[a/ şi [a] V-[al a acestei scrieri.[648] în Elemente de metafizică (1912) soluţia este formulată aproape în întregime în Partea [a] III-[-a], cap. 2 şi 3. În Curs de psihologie (1924), personalismul energetic stă la baza explicării inconştientului şi a caracterului.

Completând şi sistematizând într-un nou volum părerile exprimate, în curs de aproape treizeci de ani, asupra personalităţii, n-am voit

---

647 Definiţia sistemelor personaliste este extrem de largă. Motru construieşte un personalism avant la lettre (n. ed.).
648 Vezi, în ediţia de faţă, p. 113 – 117 ; 223 – 271 ; 272 – 327 ; 328 – 385 (n. G.P.).

numai să dăm o unitate muncii noastre filosofice, ci am dorit să fim şi de ajutor tinerilor care caută un îndreptar experienţa lor, în România viitoare. O convingere fixată asupra rolului personalităţii omeneşti este hotărâtoare pentru orişicare începător. Mai ales într-o ţară ca a noastră, unde nu sunt instituţii sociale cu tradiţii stabile şi, ca aiurea, moştenite de la mai multe generaţii. La noi, riscul pentru începător este mare. Aceasta s-a văzut de mult. Rar altundeva să fie înţeles mai greşit rolul personalităţii ca la noi. Cei de sus îşi atribuiesc un rol exagerat şi anarhic; cei de jos sunt fără credinţă în rolul lor. Între aceste extreme, toate posibilităţile. Fiecare tânăr, astăzi, puţin numai să fie ispitit de pilda celor de sus, să crede predestinat să reformeze ţara. Boala reformelor este generală. Sub ea se ascunde anarhia personalismului.

Şi totuşi, în firea românului, luat ca neam, nu a existat înainte această anarhie. La el găsim mai curând o credinţă statornică în legătura personalităţii de natură. În cântecele populare româneşti, gestul omenesc să împreună cu faptele pământului. Ciobănaşul moldovean din Mioriţa se confundă, la moarte, cu florile dmpului. Viteazul voievod Mircea, când este să i se arate credinţa neţărmurită în biruinţa pe care va avea-o asupra lui Baiazid[649], Eminescu nu-i pune în gură lăudăroşii personale, ci cuvinte simple, ca acestea:

„Eu? îmi apăr sărăcia şi nevoile şi neamul…

649 In ediţia originală (1927), un lapsus calami : Soliman (n. G.P.).

Şi de-aceea tot ce mişcă-n ţară asta, râul, ramul Mi-e prieten numai mie, iară ţie duşman este:

Duşmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste”.

(Scrisoarea III)

Este în firea românului să fie simplu în expresia personalităţii. În port, ca şi în gândire, el evită înzorzonările excentrice. În substratul adânc al sufletului românesc stă credinţa că omul este una cu pământul. Aceasta este în genere credinţa popoarelor agricole. Legaţi prin munca lor de pământ, agricultorii sunt în genere modeşti. Exaltarea personalităţii o găsim la orăşeni, care, trăind în mare parte din specularea muncii semenilor, au nevoie de o bună părere a altora despre ei. Poporul român, neam de ţărani, n-a avut niciodată lăudăroşenia în deprinderile sale. El are, ca şi popoarele vechi din Italia, credinţa în „geniile loculuia. Din această credinţă ţăranul român şi-a tras vitejia în apărarea moşiei strămoşeşti. Prin această credinţă, s-a mijlocit bisericii ortodoxe române transformarea ei într-o biserică naţională după ce, mai înainte, aceeaşi credinţă uşurase contopirea, în trupul românesc a tuturor seminţiilor de popoare rătăcitoare între Tisa, Prut şi Dunăre. Conştiinţa de patrie o confundă românul cu conştiinţa pământului pe care stă. De aceea la niciun alt popor conştiinţa autohtoniei nu este mai vie ca la el. Aşa, de altminteri, par să fi fost şi strămoşii lui, dacii. Toţi istoricii ne-au păstrat amintirea că dacii se credeau nedespărţiţi de pământul pe care locuiau.

Această credinţă este bine să fie adusă la cunoştinţa tinerei generaţii în momentul când să deschide poporului nostru perspective noi de viitor. Personalismul energetic este un vlăstar a unei vechi credinţe strămoşeşti; un vlăstar plăpând, care aşteaptă, pentru creştere, o atmosferă priincioasă.

Nădăjduim că această atmosferă vor aduce-o tinerii, la educaţia cărora noi am contribuit printr-o activitate publicistică de un sfert de veac.

11 august 1926
Butoi eşti, jud. Mehedinţi

PARTEA I

CAPITOLUL I
Metoda în studiul personalităţii

Introducere. 1. – Imposibilitatea studierii vieţii prin metodele de laborator…2. – Inacţiunea contra acestor metode. 3. – Generalizări pripite în domeniul filosofiei 4. – Metoda dialectică şi insuficienţa ei. 5. – Finalismul în ştiinţele biologice şi istorice. 6. – Metoda dialectică la baza filosofiei lui Hegel. 7. – Insuficienţa metodei dialectice în studiul personalităţii. 8. – Personalismul ca ştiinţă obiectivă a personalităţii. 9. – Introspecţia, experimentul şi observaţia. 10. – Metoda inductivă şi introspecţia. 11. – Intuiţia şi ipoteza. 12. – Metodele obiective ale ştiinţelor] biologice şi psihosociale valabile pentru studiul personalităţii.

13. – Recapitulare.

Cuvântul „persoană” are un înţeles mai restrâns sau mai larg, după preocuparea sau specialitatea aceluia care îl întrebuinţează. Moralistul, punând preţ pe motivarea faptelor de voinţă, va numi persoană pe omul care se determină, în mod liber, după normele morale. El vede în persoană o fiinţă cu autodeterminare morală. Juristul este mai puţin pretenţios. El acordă denumirea de persoană orişicărui individ capabil de a avea un rol juridic în viaţa societăţii: rol de părinte; rol de soţ; rol de creditor sau debitor; rol de mandant sau mandatar etc. El merge chiar mai departe. Întinzând, prin puterea legii, capacitatea de a avea un rol juridic şi la instituţii, nu numai la oameni, creează persoane morale, care sunt un fel de persoane fictive, alături de cele reale, omeneşti. Literatul vede în persoană un caracter unitar şi desăvârşit, din punctul de vedere al expresivităţii. Omul practic vede în denumirea de persoană o înnobilare acordată aceluia care lucrează cu sentimentul răspunderii. Vorbirea curentă, rezumând toate aceste preocupaţiuni, utilizează cuvântul persoană pentru a denumi pe omul ridicat deasupra animalităţii, la rolul de fiinţă raţională şi morală.[650] Câteodată ea denumeşte prin persoană numai o situaţie de ordin social. Om este orişicine. Persoana este omul din o clasă socială mai

650 In limba latină, cu cuvintul persona se denumea masca ce acoperea, pe scenă, capul actorului şi făcea ca vocea acestuia să fie auzită departe, per quam vox personabat. Mai tîrziu, persona era denumirea ce se da rolului jucat de actor.

ridicată. Personalitatea este omul în totul distins.

Un înţeles strict ştiinţific lipseşte cuvântului persoană, în toate aceste întrebuinţări ale lui: morale, juridice, artistice şi practice. În vorbirea zilnică, cuvântul persoană vine foarte des, totdeauna însă el este vag şi aservit preocupaţiunii aceluia care-l pronunţă: el este întocmai ca moneda, pe care lumea o oferă cu atât mai insistent, cu cât are o efigie mai ştearsă. Confundarea lui cu cuvinte” de un înţeles asemănător este un fapt tolerat în orişice ocazie. Moralistul pune caracter în loc de persoană, fără ca nimeni să observe. Caracter, individualitate, persoană şi personalitate sunt încă bine, dacă îşi mărginesc confuzia numai între ele. Dar câteodată lucrurile ajung mai rău. Caracterul se îmbină cu temperamentul; individualitatea, cu eul şi organismul unitar, şi atunci persoana zboară cu înţelesul ei din ce în ce mai departe în regiunea nebuloasă a arbitrarului.

Unde să găsim sfat şi apărare contra unei asemeni stări de lucruri? în ştiinţa specială a faptelor vieţii sufleteşti, în psihologie, unde persoana aparţine ca obiect de studiu? Dar aci ne aşteaptă o mare decepţie. Psihologii, ei cei dintâi, sunt cei mai nedumeriţi asupra naturii şi rostului persoanei. Unii consideră persoana ca o realitate pe care se bazează toate faptele sufleteşti ale omului, alţii, ca o îmbrăcăminte de paradă care se aşază, la sfârşit, peste grămada făcută gata de faptele sufleteşti; unii încep cu persoana, pe care o iau drept izvor, alţii sfârşesc cu persoana, pe care o iau drept formă trecătoare a vieţii

sufleteşti. Cu cine dintre ei este adevărul?

Din momentul ce ne punem această întrebare ieşim din domeniul psihologiei. Cearta dintre psihologi trebuie dusă înaintea unei instanţe superioare de judecată, în care să fie reprezentate toate ştiinţele, sau mai toate ştiinţele. Această instanţă nu poate fi decât filosofia. Iată de ce studiul persoanei (sau al personalităţii, fiindcă noi dăm ambelor denumiri acelaşi înţeles) nu poate fi decât un studiu filosofic. Studiul de faţă are de aceea (în completul său) titlul de *Personalism*.

Vorbim de persoană, şi nu de caracter, fiindcă termenul de caracter are un înţeles restrâns. Caracter este o persoană desăvârşită sub punctul de vedere moral. Pentru a ajunge ca omul să fie denumit caracter, trebuie ca mai înainte să fie o persoană. Persoana sau personalitatea este faptul fundamental pe care se pot ridica generalizările filosofiei.

Filosofia nu are metode proprii. Ea întrebuinţează aceleaşi metode ca şi ştiinţele speciale, cu singura deosebire numai, că utilizează comparativ aceste metode, în vederea unui scop superior; şi anume, prin comparaţia diferitelor metode din ştiinţele speciale, ea urmăreşte completarea şi verificarea rezultatelor fiecărei ştiinţe speciale în parte.

În studiul de faţă vor fi comparate metodele diferitelor ştiinţe, inclusiv acelea ale psihologiei, în vederea completării şi verificării rezultatelor acesteia din urmă.

Începem această comparaţie prin câteva observaţii de ordin general.

1. – O metodă strâmtă, sau unilaterală, poate duce la rezultate utilizabile, câtă vreme acestea nu sunt generalizate; dar de îndată ce rezultatele se generalizează, cel mai mic defect de metodă ia proporţii aşa de mari, că el periclitează şi aceea ce era bun în primele rezultate găsite. Aşa s-a întâmplat cu cercetările asupra vieţii. Viaţa este un fapt complex, ce nu poate fi prins cu uşurinţă de metodele întrebuinţate în experienţele de laborator. În laborator, faptul ce se studiază trebuie să fie izolat de restul naturii şi pe cât se poate trunchiat în părţi, pentru ca să poată fi pus în condiţii de experienţă voite şi repetabile. Viaţa însă nu se poate izola şi trunchia. Ea curge fără să se identifice cu obiectele pe care le duce cu ea în curs, sau, după cum se exprimase, încă de mult, marele Cuvier viaţa este un vârtej cu direcţie constantă, în care materia este mai puţin esenţială decât forma[651]. Metodele de laborator sunt potrivite pentru cercetarea funcţiunilor materiei moarte, şi nu a vieţii. Unii fiziologi ne vorbesc de cunoaşterea vieţii, luând de bază constituţia fizico-chimică a corpului în care trăieşte animalul. Dar acest corp este supus la experienţe după ce viaţa l-a părăsit, după ce au încetat să se producă în el procesele cele mai intime ale vieţii. Toate combinaţiunile fizico-chimice, care ar putea să ne pună pe urmele vieţii, sunt imobilizate din momentul ce animalul zace întins pe masa noastră

651••Comp. G. Fano, Le cerveau et le coeur (Félix Alcan, 1925, Paris), p. 77.

de laborator. Rezultatele, pe care le obţinem prin cercetarea constituţii! fizico-chimice a corpului, nu sunt totuşi nefolositoare. Ele ne apropie de cunoaşterea misterului vieţii, şi, în tot cazul, ne scad ignoranţa de până acum. Suntem recunoscători oamenilor de ştiinţă care, prin experienţele lor metodice, ne-au pus în situaţie să cunoaştem maşinăria corpului, ca să putem pe urmă interveni când vreo rotiţă a acestei maşinării este stricată; dar juntem departe de a crede că prin metodele lor fizico-chimice vom pufea vreodată să creăm viaţa acolo unde ea s-a retras, sau că vom putea cunoaşte măcar condiţiile totale în care a fost odată creată şi continuă să se propage astăzi. Căci această cunoaştere a condiţiilor totale este făcută cu neputinţă prin însăşi condiţiile experienţei de laborator. În laborator putem ajunge la explicarea faptelor fizico-chimice care se pot izola de restul lumii, fiindcă la aceste fapte legătura dintre cauză şi efect se produce şi reproduce după voie, prin experiment; aceste fapte sunt înăuntrul unor sisteme închise de înlănţuiri cauzale, şi odată ce stăpânim cursul lor, prin experienţă, stăpânim şi explicarea lor. Faptele vieţii nu le putem izola de mediul lor natural, şi nici restrânge la trupul animal care le poartă, căci trupul izolat nu întreţine viaţa; viaţa se întreţine prin corespondenţa dintre trup şi mediu. Cum pot introduce însă mediul în laborator; şi, mai înainte de toate, unde sunt hotarele mediului? Metoda de laborator duce neapărat la găsirea unei explicări prin cauzalitate, fiindcă metoda de laborator

presupune că se pot cântări cauzele şi efectele ce se cercetează. Dacă însă faptele de viaţă nu pot fi introduse în laborator cu întreaga lor înlănţuire, căci mediul în vederea căruia ele sunt create stă afară de laborator, cum atunci se poate vorbi de o explicare a vieţii prin cauzalitate? Când mediul stă afară, explicarea celui care experimentează pe trupul adus înăuntrul laboratorului nu poate fi decât prin finalitate. Viaţa se explică nu cântărind şi măsurând elementele fizico-chimice din trupul ce o poartă, ci privind în afară, la scopul pe care are ea să-l realizeze. Explicarea vieţii, pe toate treptele ei, nu poate fi dar decât finalistă. Cu toate acestea, oamenii de ştiinţă, deprinşi cu metodele de laborator, trec cu uşurinţă peste diferenţa aceasta şi continuă să pună la un loc explicarea faptelor vieţii cu aceea a faptelor fizico-chimice. Explicarea prin finalitate d-abia în timpul din urmă a început să-şi câştige drepturile sale.10 Mulţi, chiar dintre aceia care o primesc, o consideră ca o concesie momentană.

Iată un exemplu de cum o metodă bună, prin generalizări necontrolate, poate duce la denaturarea adevărului. Cazul cu cercetările psihologiei este însă şi mai tipic. Ştiinţa sufletului omenesc, mai ales în ceea ce priveşte personalitatea omenească, a fost ţinută în loc prin aplicarea unei metode greşite de cercetare. Mai mult decât naturalistul de odinioară, care studia planta separată de mediu, psihologul, până acum de curând, vedea în sufletul omului un fel de monadă, în înţelesul dat de Leibniz monadelor. Nicio fereastră de comunicare liberă cu mediul nu

era dată acestui suflet. Psihologul vorbea, este drept, de impresiuni externe, dar acestea erau construite în mod artificial; erau aceleaşi pentru toate sufletele. Şi impresiunile acestea artificiale, tipice, dădeau naştere actelor reflexe, alte construcţii, tot aşa de artificiale şi tipice. Din suflet nu mai rămânea, în noţiunea psihologului, nimic care să amintească realitatea lui concretă. Mediul în care trăieşte opiul era eliminat. Descendenţa omului, eliminată. Atmosfera culturală a timpului, eliminată. Chiar din constituţia intimă a sufletului erau eliminate toate câte nu se înfăţişau limpede în conştiinţa omului matur. Sufletul omenesc era studiat „în abstractoşi apoi, în mod artificial, redat privirei, ca o plantă, uscată, etichetată într-un ierbariu. Această metodă a stat piedică orişicărei aprofundări a vieţii sufleteşti. Ea a falsificat, în primul rând, cunoştinţa personalităţii. Istoricul, care se ocupă de rolul social al personalităţii; pedagogul, care ţinteşte la educarea personalităţii copilului; omul practic, care se izbeşte la fiecare moment în viaţă de personalităţi, nu puteau să folosească puţinele bune rezultate ale psihologiei, din cauza generalizărilor greşite pe care le dă metoda îngustă a individualismului sufletesc. Psihologia construia entităţi, nu personalităţi reale.

2. – Ca o reacţiune în contra acestei psihologii, abstracte şi individualiste, au ieşit după aceea, cu cât ne apropiem de noi, atâtea alte psihologii cu un program opus: psihologia evolutivă, psihologia socială, psihologia

inconştientului, psihologia diferenţială, psihologia pedagogică, psihologia tehnică, psihologia criminală etc., şi acum în urmă se vorbeşte chiar de o „psihologie a mediului”.11 Toate aceste psihologii caută să studieze aceea ce rămăsese în afară sau fusese redat greşit prin perspectiva îngustă a metodei vechi. De multe ori şi acum întâlnim exagerări, numai în sens invers, ceea ce dovedeşte că nu poate fi cineva îndestul de circumspect cu generalizările prin orişice fel de metodă ar fi ridicate ele. *f* le Ancheta condusă de E. Rignano prin *Scientia* (anii 1924 şi 1925) duce la rezultatul că, printre biologii de astăzi, finalismul este din nou răspândit, şi că mecanismul a rămas în stimă numai la biologii materialişti.

11 Psychologie der Umwelt, de Willy Helipach, în Abderhalden’s Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abt. VI, Methoden der experimentellen Psychologie, 1924.

3. – în domeniul filosofiei propriu-zisă, generalizările, ridicate prin depăşiri de metodă, sunt mai acasă la ele decât oriunde. Mai toate sistemele filosofice cuprind câteva, dacă nu chiar foarte multe. Unitatea, care trebuie dată sistemelor, este uneori pricina. De cele mai multe ori însă pricina este marea stimă în care ţine filosoful o anumită metodă, şi anume, metoda la inventarea căreia el însuşi a contribuit. Filosoful care a în *Vi* atât sau a scos în relief aplicarea unei metode, aproape niciodată na-l găsim prea sever

în delimitarea acestei metode. Dimpotrivă, îl găsim foarte darnic. Fiecare inventator de metodă crede, într-o bună măsură, în infailibilitatea invenţiei sale. Cu cât metoda este mai atractivă, prin surpriza noutăţei, prin facilitatea de aplicaţie, sau prin măiestria cu care a fost aplicată, cu atât ea este mai primejdioasă. Ea creează uneori o adevărată mentalitate în rândul filosofilor; mentalitate care ajunge să stăpânească gândirea multor generaţii. Şiruri întregi de sisteme se ridică pe baza unei asemeni metode, neavând între ele alte deosebiri decât pe acelea care decurg din măsura chiar a exagerării.

4. – Toate acestea le spunem în vederea unei metode de care avem să vorbim acum şi pe care o găsim la baza celor mai multe sisteme filosofice care se ocupă de personalitatea omenească. Personalismul, în mintea multora, şi astăzi, este apanajul exclusiv al acestei metode. Voim să vorbim de metoda dialectică; de acea metodă care constituie un titlu de nepieritoare glorie pentru genialii Zenon şi Platon, care au inventat-o, dar, în acelaşi timp, şi o probă dureroasă pentru îngustimea de judecată în care, secole de-a rândul, pot a persiste filosofii… Metoda dialectică se poate ciefini, în mod popular, ca o regulă de argumentare prin care se scoate din simpla dispoziţie a ideilor, sau a noţiunilor abstracte, adevăruri noi asupra lucrurilor reale.[652] Zenon, din

652 Metru are o înţelegere limitată asupra dialecticii, considerînd-o doar o metodă deductivă, ajungând la concluzia nefundată că ea are un caracter formal si

simpla dispoziţie contradictorie asupra ideilor despre mişcare, scotea inexistenţa acesteia în realitate. Platon, în mod cu mult mai măiestru, scotea din contemplarea ideilor în unitatea lor eternă afirmaţii asupra lucrurilor de pe pământ. Logica ideilor este identificată de această metodă cu logica faptelor reale. Faptele de pe pământ urmează să se explice din dependenţele în care se găsesc ideile. Este de la sine înţeles, după această metodă, că aceea ce se uneşte în gând, se uneşte şi în realitate; aceea ce se separă în gând, se separă şi în realitate. Ce este raţional, este şi real; ce este real, nu se poate să nu apară mai dinainte în minte ca raţional. Această metodă, dacă ar fi fost mărginită la operaţiile matematice şi la interpretările curat filologice, ar fi fost de oarecare utilitate; la găsirea adevărurilor de fapt, în schimb, ea nu putea fi de niciun ajutor. Şi tocmai în scopul acesta nepotrivit s-au grăbit filosofii s-o utilizeze. Amenajată după trebuinţa cauzei, ea a găsit o largă răspândire printre filosofii evului mediu. Numele însăşi de dialectică lipseşte din scrierile acestor, dar numele este indiferent când există de fapt metoda. Şi este uşor de înţeles pentru ce în evul mediu a fost aşa de răspândită dialectica. Filosofii acelui timp aveau sarcina de a pune o concordanţă între datele tradiţiii creştine, bazate pe revelaţie, şi concepţia despre lume a omului medieval[653]. Pe ce teren ar fi putut ei mijloci această concordanţă, dacă nu pe

speculativ (n. ed.).

653 Comp. Alois Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, München und Berlin, 1925.

cel al raţiunii? Terenul faptelor era nepotrivit cu tradiţia revelaţii. Dispoziţia unitară a ideilor singură putea mulţumi raţiunea, şi odată raţiunea mulţumită, de ce n-ar crede filosoful că este găsit şi adevărul despre realitate? Principala problemă la rezolvarea căreia a fost aplicată această metodă a fost, cum era de aşteptat, problema personalităţii lui Dumnezeu. Ce primejdios precedent pentru cunoaşterea personalităţii omeneşti, încercată mai târziu! Cum este Dumnezeu, în acelaşi timp, tată, fiu şi sfântul spirit? Cum se împacă unitatea, postulat al minţii, cu trinitatea dată de tradiţie? Care sunt atributele dumnezeirii, ca persoană supremă, faţă de lume şi natură în genere? Vast câmp de exerciţiu pentru speculaţiile minţii! în epoca în care existenţa reală (ovf cum ziceau elinii) era puţin studiată, fiindcă nici observaţia, nici experienţa asupra lucrurilor nu erau practicate, s-a făcut multă ontologie, adică ştiinţă asupra aceea ce este. S-a făcut prin dialectică, adică prin încercarea de dovedire a realului din simpla lui idee. Există sau nu există o personalitate a lui Dumnezeu? Omul de ştiinţă experimentală n-ar şti ce răspunde la o aşa întrebare. Dialecticianul are însă răspunsul gata. Existenţa, va răspunde el, este legată de ideea existenţei. Principal este să ştim ce cuprinde ideea de Dumnezeu. Cuprinde această idee toate perfecţiunile, atunci e cu neputinţă ca în toate perfecţiunile să nu se cuprindă şi existenţa. Deci Dumnezeul atotperfect este şi existent. Aşa argumentează Anselm de Canterbury (1033 – 1109) şi, mult timp după el, la fel marele filosof

Descartes (1596 – 1650). Metoda devenise, după atâta practică, o adevărată mentalitate.

Metoda dialectică, în timpul antichităţii al evului mediu, se mărgineşte să fie o simplă depăşire a metodei raţionaliste. Căci raţionalismul stă la baza orişicărei dialectice. Înainte de a se încerca scoaterea adevărului nou din mişcarea ideilor, trebuie să fie credinţa că ideea este prototipul adevărului. Dialectica evului mediu scoate adevăruri asupra personalităţii divine, servindu-se de silogism şi, în genere, de postulatele logicei formale. Ea nu are o bază proprie, pe care să se poată mişca în libertate. Ideile pe care ea se bazează sunt dispuse în unităţile pe care le dă abstracţia logică, aşa că toată mişcarea lor se resimte de rigiditatea formalismului logic. Analiza, opoziţia şi sinteza ideilor sunt procese logice, şi nu procese vii, analoage cu cele simţite în viaţă. D-abia dacă reunirea lor în unitatea supremă mai aminteşte urmele animismului primitiv, cu care a început cultura omenească. Dialectica, aşa cum a cunoscut-o lumea veche, n-avea dară aripi. Aceste aripi i-au crescut cu trecerea raţionalismului în domeniul ştiinţelor biologice şi istorice. Aci se găseşte tocmai aceea ce putea să dea proceselor logice aparenţa de viaţă, şi cu această aparenţă să se facă posibilă o şi mai strânsă dependenţă a lumii reale de logica lumii ideilor.

5. – Domeniul ştiinţelor biologice şi istorice este caracterizat prin studiul unităţilor organice. Toate obiectele de care se ocupă ştiinţele

biologice sunt organisme, adică sunt unităţi construite din diferite elemente şi funcţiuni care concură spre un scop comun. Organismele sunt unităţi în dezvoltare. Ştiinţele matematice şi fizico-chimice studiază natura în perspectiva statistică a unei exacte cântăriri; adică, aceste ştiinţe caută să lege diferitele obiecte şi fenomene ale naturii prin relaţii de echivalenţă, presupunând identitatea statică a naturii. În ştiinţele biologice, şi mai ales în cele istorice, perspectiva este cu totul schimbată. Aci obiectele şi fenomenele care se studiază sunt privite sub punctul de vedere al dezvoltării, al devenirei lor. Organismele nu sunt fixe şi identice cu sine înşişi, ci devin. Rostul lor, ca obiecte de ştiinţă, stă în aflarea legilor sub care ele devin.

6. – Toate câte în lumea aceasta sunt, sunt într-o veşnică devenire, spusese încă de mult filosoful elin Heraclit. Identic cu sine însuşi nu este niciun obiect. Când priveşti la un râu, crezi că rămâne înaintea ta acelaşi râu, şi cu toate acestea el se schimbă de la un moment la altul. Şi ca râul sunt toate pe lume. Dar Heraclit nu a sistematizat într-o concepţie logică adânca sa intuiţie despre veşnica schimbare a lucrurilor. Urmaşii săi metafizicieni de asemeni. A fost dat unui metafizician modern, lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), să ajungă la această concepţie. El a ajuns la ea mulţumită metodei dialectice; căci metoda dialectică a găsit, în sfârşit, în timpul lui, materialul de construcţie din care şi-a făcut aripi. Ştiinţele biologice şi istorice

sunt fundate pe noţiunile de organism şi de devenire. Geniul lui Hegel a contopit procesele reale, pe care le exprimau aceste noţiuni, cu procesele înşişi ale argumentării logice. Devenirile dinlăuntrul unităţilor naturii sunt identice, pentru el, cu devenirile din urmă şi sunt evidente prin simpla lor gândire: raţionalul luă locul realului, nu numai sub forma statică, ca altă dată, ci şi sub forma dinamică. Ideile devin, şi faptele naturii devin.[654] Devenirea este aceeaşi la idei ca şi în natură. Poţi cunoaşte devenirea din natură prin anticipaţiile date de devenirea din raţiune. Ce este logic să devină în organismul ideilor, este logic să se producă şi în lumea reală. În logică, o idee se determină prin negaţiunea sa: *omnis determinatio est negatio*; tot aşa şi în natură: o forţă se determină prin contrariul său. Din sinteza afirmaţii! cu negaţia iese o unitate logică; din sinteza forţelor contrarii se produc, în natură, unităţile, din ce în ce mai superioare ale vieţii organice şi sociale.

Prin această dialectică îşi clădi Hegel toate teoriile sale metafizice despre lume şi viaţă. Viaţa organismelor în natură şi viaţa socială din istoria popoarelor nu prezintă, pentru acest metafizician, fenomene ce trebuie observate şi cumpănite cu amănuntul, ci prezintă pur şi simplu ilustraţii la viaţa ideilor. Adevărata viaţă stă în devenirea ideilor, şi nu în faptele constatate prin experienţă!

Ce cunoştinţe despre personalitatea

654 In viziunea lui Hegel, natura cunoaşte o dezvoltare numai în spaţiu, nu şi în timp, fiind o alteritate a Ideii absolute (n.ed.).

omenească puteau să iasă din aplicarea acestei metode, este uşor de închipuit. Metafizica lui Hegel a fost un ferment care a multiplicat într-un mod vertiginos publicaţiile de psihologie, de estetică şi de istorie, dar a fost în acelaşi timp cea mai amăgitoare călăuză din câte şi-a găsit vreodată cercetătorul de ştiinţă în rândurile filosofilor. Dialectica lui Hegel este până şi astăzi piedica cea mai serioasă care opreşte drumul psihologiei ştiinţifice. Ea este cu atât mai serioasă, cu cât în cele mai multe cazuri ea se aplică, fără să i se recunoască originea. Mulţi psihologi, esteticieni şi istorici fac astăzi hegelianism prin contagiune. Mentalitatea creată de metafizica lui Hegel supravieţuieşte chiar în operele acelora care se cred îndreptăţiţi de orişice metafizică.

Sufletul omenesc, văzut prin mentalitatea dialecticii hegeliene, nu mai este o entitate artificială, izolată de mediu, ci este în mediu şi numai în mediu. Funcţiunea conştiinţei, mai ales, aceea care este caracteristică vieţii omeneşti, este înţeleasă de el ca o sinteză a tuturor funcţiunilor vieţii din mediul spiritual şi cosmic. Lui Hegel nu i se poate aduce învinuirea că a lăsat sufletul omenesc fără o comunicare cu lumea externă. Dar la ce folos comunicarea lăsată, pe cât timp ea a fost făcută infructuoasă prin sugestiunile introduse în mintea cercetătorului? între sufletul omenesc şi mediu, cercetătorul hegelian vede un proces dialectic, şi nu un proces natural. Eul trebuie să se lupte cu non-eul; sensibilitatea cu raţionalitatea; intuiţia cu inteligenţa; libertatea cu necesitatea; sufletul cu materia; finalitatea cu

mecanismul; conştiinţa obiectivă cu conştiinţa subiectivă etc.; mentalitatea hegeliană cere peste tot existenţa unui conflict la baza orişicărei fapte reale. Orişice afirmare a sufletùlui omenesc cere după sine o negaţiune, pentru ca numai pe urmă să se realizeze unitatea. Teza, antiteza, sinteza. În toate manifestările sufleteşti intervine neînduplecata dialectică a ideilor. În psihologia care se face prin metoda hegeliană, personalitatea este totdeauna sinteza unui conflict; o vedem devenind unitate din împăcarea a doua forţe contrarii, care se pot numi: fie animalitatea şi raţionabilitatea; fie materia şi spiritul; fie instinctul şi voinţa liberă; fie fizicul şi moralul; fie temperamentul şi caracterul etc., în toate cazurile: o teză şi o antiteză de idei, susţinute pe o vagă analogie în lumea reală.

7. – De o asemenea metodă trebuie să se ferească psihologul de astăzi pe cât îi va fi cu putinţă. Zicem pe cât îi va fi cu putinţă, fiindcă uşor nu-i va fi totdeauna. Dialectica hegeliană este cel mai admirabil instrument prin care o dorinţă se poate îmbrăca în haină de ştiinţă. Şi niciunde nu este nevoie de un aşa instrument mai mult ca în domeniul psihologiei personalităţii. Aci dorinţele de cum ar trebui să fie realitatea, şi nu de cum este, sunt covârşitoare uneori: ele sunt impuse când de interesele religioase, când de interesele politice ale vremii. Persoana omenească şi manifestările ei constituie ultimul domeniu privilegiat al dialecticii. Cu multă greutate va pătrunde aci ştiinţa adevărată, cu metodele ei

obiective.

8. – Şi cu toate acestea, este vremea ca această ştiinţă să pătrundă şi aci. Este vremea să ne deprindem cu integrarea persoanei omeneşti în unitatea ştiinţifică a naturii, socotind-o ca o formă de energie în rândul celorlalte forme de energii. Este vremea ca metodele care au permis biologilor să sistematizeze formele vieţii animale şi vegetale în ordinea lor de apariţie, creând noţiunea *biosferei*, să se aplice şi manifestărilor personalităţii omeneşti. În loc de o filosofie a artei, a religiei, a civilizaţiei etc., adică în loc de perspective diferite pentru fiecare din ramurile de activitate a persoanei omeneşti, ne trebuie o ştiinţă obiectivă a persoanei omeneşti, luată această persoană ca o formă de energie de sine stătătoare, dincolo de dialectica dorinţelor noastre, ca o *psihosferă*, ieşită din condiţiile de existenţă a universului întreg. Succesul sistematicei biologice, scrie un biolog într-un articol din *Scientia* apărut la începutul anului 1925[655], a consistat în faptul că sistematica, pornită să fixeze cadrele logice ale formelor animale şi vegetale, întâlnind, în aceste cadre, din ce în ce mai multe legături organice, a sfârşit prin a descoperi o realitate de un ordin superior, din care s-au explicat mai bine legăturile organice găsite. Într-o bună zi, biologii se aflară înaintea unui obiect de ştiinţă deosebit, înaintea vieţii ca

655 P. Teilhard de Chardin, Vhistoire naturelle de monde. Réflexions sur la valeur et Vavenir de la systématique, [în] Scientia, 1 ianuarie 1925.

totalitate, caracterizată prin proprietăţi şi funcţiuni speciale. Din acest moment, sistematica şi-a găsit obiectul propriu pentru studiul căruia ea a fost născută. Ea studiază viaţa ca biosferă. Până la ea, biologii s-au ocupat mai mult de întrupările individuale ale vieţii, căutând să le pună pe acestea în legături de continuitate şi corelaţie. Cu sistematica, orizontul biologilor s-a lărgit. Acum ei studiază viaţa în dependenţă de constituţia şi evoluţia globului întreg. Întrebări noi îi preocupă. Se cercetează condiţionările vieţii în cadrul cel mai larg al desfăşurării energiei universale: să nu fie viaţa, oare, o structură nouă, cerută, în anume moment, de această desfăşurare a energiei universale? Să nu fie oare diferitele tipuri de vietăţi numai diferenţieri cerute de structura fundamentală a vieţii? De pe acum ni se vorbeşte de diferenţierile între elementele chimice, după ordinea de constituţie şi de evoluţie a atomului; de ce n-ar fi acelaşi lucru şi cu diferenţierile vietăţilor?

În această direcţie trebuie îndreptate şi cercetările asupra personalităţii. După diferitele ştiinţe speciale care s-au ocupat, în parte, de diferite manifestări ale persoanelor omeneşti, trebuie să urmeze o sistematică al cărei obiect să fie persoana însăşi, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieţii omenirii însăşi. O asemenea sistematică încercăm să schiţăm în filosofia personalismului, cuprinsă în volumul de faţă.

Personalismul, pe care îl expunem aci, este dar departe de a fi o perspectivă de filosofie personală. Personalismul nostru vrea să dea,

dimpotrivă, explicarea perspectivelor personale ce se întâlnesc aşa de des în sistemele filosofice; el vrea să fie o ştiinţă obiectivă a personalităţii, şi nu o pledoarie pentru un anume tip de personalitate în filosofie.

Ştiinţa obiectivă a personalităţii pune originea personalităţii în structura psihosferei, adică în structura vieţii omenirii întregi, iar nu în individul omenesc izolat. Individul omenesc izolat desăvârşeşte personalitatea; structura personalităţii însăşi începe cu omenirea. Din nesocotirea acestui adevăr au rezultat cele mai grave rătăciri în studiul personalităţii.

9. – O ştiinţă obiectivă nu se poate face decât prin metode obiective. Aceste metode sunt bine cunoscute din cercetările celorlalţi oameni de ştiinţă specială. Pe ele să sprijină şi personalismul nostru. Dar în contra aplicării acestor metode se aduce, în cazul special al studiului personalităţii, o obiecţie gravă, care pune în discuţie însuşi scopul pe care noi îl urmărim. La o cunoştinţă adâncă asupra personalităţii, ni se zice, se poate ajunge numai prin introspecţiunea de sine, şi nu prin o inducţie bazată pe datele câştigate prin experiment şi observaţie externă. Personalitatea este un ceva care să simte de fiecare în interiorul său, şi apoi, prin analogie, să transpune şi în corpuri străine. Prin urmare, experimentul şi observaţia externă ajută cel mult la ilustrarea adevărurilor găsite prin introspecţie, şi nu la descoperirea unor adevăruri noi. Fără conştiinţa personalităţii noastre, este cu neputinţă să

pătrundem în personalitatea altuia. Putem cel mult să subsumăm diferitele manifestări ale personalităţii cuiva sub anumite legi de succesiune sau cauzalitate, dar ca să înţelegem în adânc pentru ce aceste manifestări au loc, la acesta nu ajungem. Prin legile de succesiune aflăm că ele se petrec aşa şi nu altfel, dar nu pentru ce se petrec aşa şi nu altfel. Cunoaştem, prin experiment şi observaţie, jocul extern al manifestărilor, dar nu pătrundem în secretul rostului lor intern. Şi la personalitate tocmai aceasta este, după cum ni se spune, principalul. Aci voim să pătrunderii rostul, adică pentru ce? şi nu ne mulţumim cu simpla înşirare cauzală a manifestărilor. Dacă n-am şti noi, din intuiţia noastră proprie internă, ce este durerea, în zadar am privi la lacrimile semenilor noştri: din aceste lacrămi se pot induce legi fiziologice, dar nu durerea ca emoţie internă. Manifestările personalităţii, mai ales, se explică numai pe calea intuiţiei interne. Numai acei care se aseamănă în suflete se pot înţelege: pe un geniu îl înţeleg congenialii lui, pe un caracter puternic numai acei cu caractere puternice. Personalismul nostru, aşadar, este o utopie a metodei obiective. Cum poate fi înţeleasă structura personalităţii dacă nu din perspectiva unei persoane subiect? Personalismul care face abstracţie de anticipările intuiţiei interne, de introspecţie, este de la început născut mort. Cu atât mai mult dacă el se referă la psihosfera omenirii întregi.

În contra pretenţiei de a face din metoda introspecţiei singura metodă de cercetare în

psihologie, s-a răspuns de mult din partea psihologilor experimentali. Cărţile lui Th. Ribot în Franţa, W. Wundt şi H. Ebbinghaus în Germania, dau toate argumentele câte se pot da în favoarea metodelor obiective în cercetarea faptelor sufleteşti. O revenire asupra acestor argumente ar fi cu totul inutilă. Aceste argumente, de altfel, nici susţinătorii de astăzi ai intros, pecţiei nu le contestă, ci ei reduc numai din importanţa lor. În deosebire de susţinătorii de odinioară, care pretindeau dreptul exclusiv pentru metoda introspecţiunii de a fi aplicată la toate faptele sufleteşti, susţinătorii de astăzi fac o distincţiune; introspecţia este, după ei, absolut indispensabilă la studiul faptelor complexe sufleteşti; pe când la faptele elementare – la senzaţii, la reprezentări, şi la asocierea acestora în legi simple –, introspecţia poate fi cu folos înlocuită de experiment şi observaţia externă.

În niciun caz introspecţia nu poate lipsi de la studiul personalităţii. Sau, în cuvintele proprii ale unuia dintre fruntaşii susţinători recenţi ai introspecţiei: psihologia bazată pe metoda inductivă şi experimentală poate să încerce studierea în parte a vieţii sufleteşti, dar aceasta graţie faptului că în viaţa sufletească, alături de complexele sufleteşti, pe care numai intuiţia internă le poate lumina, mai sunt şi înlănţuiri simple de stări sufleteşti, care stau într-o relativă independenţă de individualitatea experienţă şi de modalitatea personalităţii în a cărei conştiinţă ele se petrec. Adică, în sferile înalte ale sufletului introspecţia singură ne poate ajuta, pe când în

sfera faptelor elementare, acolo este permis să întrebuinţăm şi inducţia.[656] Toţi cunoscătorii practici ai sufletului omenesc nu şi-au format cunoştinţele prin metodele obiective. Un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski n-au trecut, înainte de a descrie tipurile de oameni pe care le găsim în scrierile lor, prin vreun laborator, unde să înveţe cum sunt constituite personalităţile omeneşti, ci ei au anticipat structura realităţii, cum zice lămurit unul dintre dânşii, prin aceea ce au găsit în structura lor proprie. Dacă n-aş fi avut în mine însumi lumea prin anticipaţie, aş fi rămas orb, cu toate că aveam ochi de văzut, şi tot studiul şi experienţa nu mi-ar fi fost decât o osteneală deşartă, zice Goethe.[657] Aceasta este dar faţa nouă sub care se prezintă obiecţia de mai sus. Personalismul nu poate fi susţinut pe metode obiective decât în partea cea mai puţin interesantă a lui. O structură obiectivă a persoanei omeneşti, care să poată sta alături de structura obiectivă a orişicărei alte forme de energie din univers, aşa cum vrea el, este o structură din care s-a scos tot ce este specific omenesc; este o structură rece şi fără suflet. Ce serviciu ne poate face un asemenea personalism?

10. – Obiecţiunea pare a fi nimicitoare planului nostru. Cu toate acestea, ea este lipsită de orişice valoare logică în forma în care este

656 Th. Erismann, Die Eigenart des Geistigen, p. 233 (Leipzig, 1924).
657 Goethes Gespräche mit Eckermann (den 24 Februar 1824) Comp. Th. Erismann, Ibidem, p. 234.

dată, fiindcă toţi termenii ei sunt echivoci. Obiecţiunea se adresează tuturor metodelor obiective; când însă examinăm de aproape ce anume metodă obiectivă are defectele imputate, atunci constatăm că una singură este în acest caz, şi anume, inducţia empirică a legăturii dintre cauză şi efect, aşa cum o concepuse filosoful David Hume, în secolul al XVIII-lea. Pentru acest filosof (1711 – 1776), legătura dintre cauză şi efect consistă în obişnuinţa noastră de a Vedea un fapt (efectul) urmând unui alt fapt (cauză). Succesiunea lor, adică legătura cauzalităţii, nu se explică decât prin o constatare empirică. Constat succesiunea şi sunt mulţumit cu constatarea. Între cauză şi efect nu există o legătură de necesitate, ci o simplă probabilitate. Aceea ce am constatat astăzi este probabil că se va întâmpla şi mâine; cu cât am constatat mai des o succesiune, cu atât probabilitatea acesteia în viitor va fi mai mare. Această concepţie a lui David Hume a avut un mare răsunet în lumea filosofilor. Ea a deşteptat pe mulţi din somnul dogmatismului, după cum spune chiar marele Kant despre sine însuşi. Dar orişicât de importantă a fost această concepţie în istoria filosofiei, ea n-a putut totuşi ţine în loc dezvoltarea metodelor ştiinţifice. Încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea empirismul a fost depăşit. Descoperirea legii gravitaţii! de către Newton a arătat că inducţia nu se mărgineşte la simpla constatare empirică, ci ea poate da şi explicarea necesităţii unei succesiuni de fapte prin subsumarea acesteia sub o lege mai generală. Succesiunea din căderea corpurilor de pe pământ,

bunăoară, nu este rezultatul constatării empirice, ci este rezultatul necesar al legii gravitaţii. Tot aşa cu succesiunile din ceiel. alte domenii ale naturii. Apoi, între cauză şi efect, trebuie să fie numaidecât o succesiune observabilă? După David Hume, da; după ştiinţa din zilele noastre, nu. Ştiinţa de astăzi concepe raportul între cauză şi efect ca un raport de funcţiune matematică; ca o asemănare de ecuaţiuni diferenţiale, după expresia lui Bertrand Russel.[658] Concepţia empirică a legăturii dintre cauză şi efect este o concepţie practică pentru începuturile ştiinţei, dar fără nicio valoare logică pentru ştiinţa din zilele noastre. Şi cu toate acestea o atare concepţie empirică are în vedere obiecţia de mai sus. Th. Erismann, de la care am împrumutat formularea obiecţiei, contra unei atari concepţii se războieşte. Acest psiholog are însă grija să facă o diferenţă între metoda inductivă şi metodele experimentale. Singură metoda inductivă nu se potriveşte introspecţiunii. Metodele experimentale se potrivesc. Cunoştinţa prin experienţă, zice dânsul textual, este cu mult mai vastă şi cuprinde, pe lângă cunoştinţe prin inducţie, şi cunoştinţe introspective imediate, care pot pretinde să fie crezute ca universale şi necesare, deşi sunt cunoştinţe ieşite din experienţă.[659] Atunci, care mai este valoarea obiecţiunii, dacă printre metodele nepotrivite cu studiul sufletului n-a

658 R. Russell, Le mysticisme et la Ionique (Payot. Paris), p. 189.
659 Th. Erismann, Die Eigenart des Geistigen, p. 17, (Leipzig, 1922).

rămas decât metoda inductivă în sensul restrâns dat de David Hume? Dar să venim la partea pozitivă a obiecţiunii. În cunoaşterea personalităţii omeneşti nu putem pătrunde, ni se zice, decât prin introspecţiune. Dar de care introspecţie este vorba? De aceea cu care a dotat natura pe fiecare om de la naştere? Desigur că nu, căci aceasta ar însemna desfiinţarea orişicărei îngrădiri în domeniul cercetărilor asupra sufletului omenesc. Fiecare om ar putea pretinde să-şi treacă părerile câştigate prin introspecţiune drept adevăruri ştiinţifice. Şi cum fiecare om şi-ar avea adevărurile sale, ştiinţa sufletului ar fi sau aceeaşi pentru toţi, sau pentru fiecare om o ştiinţă aparte; în ambele cazuri ar fi o ştiinţă de prisos. De o asemenea introspecţie nu poate fi dar vorba. Altă introspecţie nu rămâne posibilă decât cea următoare. În mulţimea complexelor sufleteşti este dat să vadă numai aleşii, poeţii, în primul rând, şi după ei, istoricii geniali, bărbaţii de stat, oamenii cu intuiţie practică, geniile, cu un cuvânt... Aceştia construiesc în fondul lor propriu realitatea sufletească, fie sub forma personalităţii individuale, fie sub forma personalităţii omenire. Comunii muritori văd haos şi întuneric acolo unde aceşti puţini aleşi văd caractere sculpturale şi pline de înţeles. Realitatea sufletească, pentru a ne fi înţeleasă, trebuie să ne fie mai întâi trecută prin intuiţia creatorului de artă sau de viaţă istorică. Înarmaţi numai cu metodele obişnuite ale ştiinţei experimentale n-am putea ajunge departe.

Erismann are chiar curajul să spună de-a dreptul: Omul ca fiinţă animală poate fi cunoscut

prin metodele obiective, dar omul ca purtător de valori sufleteşti şi idealuri nu poate fi înţeles decât de poet. Cu cât mai poet este istoricul, cu atât mai adânc pătrunde el materialul sufletesc al trecutului şi *mă* reconstituie ca să-l putem trăi şi noi.[660]

11. – Această teorie a intuiţiei nu este câtuşi de puţin nouă. Ea a mai fost oarecum la modă, şi anume, pe la începutul secolului trecut, susţinută de romanticii germani, care făceau din geniu instrumentul tuturor creaţiilor. Dar nu lipsa de originalitate i-ar scădea din valoare, dacă ea ne-ar fi numai de vreun ajutor. Această teorie, în aparenţă, deschide o nouă cale ştiinţelor psihice şi sociale, în realitate însă, ea deschide o veche cale, de mult bătătorită de ştiinţele fizico-chimice şi naturale în ultimele două secole. Numai că aci, în aceste din urmă, nu se vorbeşte de creaţii poetice, ci de ipoteze. În ştiinţele fizico-chimice şi naturale adevărurile nu ies de la sine din acumularea faptelor şi din observarea empirică a succesiunii lor, ci ies sugerate de ipoteze, care sunt verificate apoi prin observaţii şi experimente. Fără scânteierile anticipative ale minţii nu ies adevăruri în niciun domeniu de cercetare. Singura diferenţă este însă că în ştiinţele fizico-chimice şi naturale aceste scânteieri nu sunt totdeauna puse pe seama geniului, sau în orice caz sunt puse mai rar, pe când în domeniul ştiinţelor psihosociale, prin contagiune după poeţi, ele sunt puse foarte

660 Th. Erismann, Ibidem, p. 242.

adeseori. Ipoteza din ştiinţele fizico-chimice şi naturale este intuiţia, de care ne vorbesc psihologii, reprezentaţi prin Th. Erismann. Ipoteza nu se construieşte prin metodă, cum nu se construieşte nici intuiţia. Ele amândouă sunt fructul unei rodiri sufleteşti adânci, al cărei proces analitic nu-l putem urmări. Ipoteza este necesară, înaintea orişicărei experimentări, în ştiinţa exactă, 1 cum şi intuiţia faptului sufletesc este necesară orişicărui cercetător psiholog. Dar cum ipoteza singură nu este adevăr de ştiinţă exactă, tot aşa nici intuiţia singură nu este adevăr psihologic. Ipoteza, pentru a deveni adevăr, trebuie să fie verificată. Tot aşa şi intuiţia. Verificarea însă se face prin metodă şi numai prin metodă. De aceea metoda hotărăşte, în ultima instanţă, ce este şi ce nu este adevăr ştiinţific. Sau să pretindă oare susţinătorii obiecţiei de mai sus că în ştiinţele psihosociale intuiţia poate rămâne şi fără verificare? Dar atunci care mai este criteriul nostru de alegere între intuiţia corectă şi simpla fantezie? Evident, verificarea este totdeauna necesară. La inţuiţiile care privesc în special viaţa istorică ea este aproape totul.

În rezumat, ambii termeni ai obiecţiei de mai sus păcătuiesc prin echivocitate. Se ia drept metodă inductivă aceea ce, în realitate, nu este decât filosofia lui David Hume despre cauzalitate, şi se consideră intuiţia ca primă şi ultimă instanţă în găsirea adevărului psihologic, când, în realitate, intuiţia nu face decât să anticipe adevărul ca ipoteză, iar adevărul vine în urmă, după verificare. Constatăm dar, şi în cazul de faţă, vechea rea

întrebuinţare de care atâţia s-au făcut vinovaţi în aplicarea metodelor: generalizarea pripită şi tragerea de concluzii eronate pe baza acestei generalizări.

Adusă la juste proporţii, discuţia de metodă în aceea ce priveşte studiul personalităţii se învârteşte în adevăr în jurul intuiţiei, însă cu totul în alt înţeles. Se discută dacă în psihologie pot fi utilizate orişice fel de ipoteze, sau numai acelea care satisfac cerinţele intuiţiei; mai precis, dacă în psihologie, şi în toate ştiinţele care se ocupă de manifestările sufleteşti ale omului, se poate utiliza ipoteza inconştientului şi, în genere, ipotezele în care faptul sufletesc este conceput într-o formă abstractă (fie ca forţă latentă-ereditară. fie ca atitudine sau potenţialitate etc.), sau numai ipotezele care dau sufletului o formă concretă intuitivă, aşa cum el se oglindeşte în conştiinţă; dar această discuţie nu atinge intru nimic problema însăşi a metodei. Orişicare ar fi natura ipotezei, este bine înţeles că verificarea se va face prin metodele cunoscute ale ştiinţei, prin metodele obiective. Argumentul principal, pe care se sprijină aceia care susţin că în psihologie ipoteza trebuie să fie dată totdeauna într-o structură intuitivă, este scos din faptul că intuiţia este de la sine evidentă pentru conştiinţă, aşa că o ipoteză construită pe intuiţie se poate uşor verifica de este adevărată sau nu. Psihologia are, prin urmare, privilegiul de a avea într-unul din obiectele ce studiază, în conştiinţa omului individual, criteriul însăşi al evidenţei; atunci de ce n-ar face ea din intuiţia conştiinţei o

condiţionare a orişicărui adevăr psihologic?

Discuţia este interesantă, dar ea nu priveşte pe psiholog singur. Aceeaşi argumentare se poate face şi în alte ştiinţe, şi, de fapt, ea s-a făcut. Aşa în geometrie. Discuţia se pune aci aproape în aceiaşi termeni. Poate geometrul să opereze cu ipoteza unui spaţiu cu mai multe dimensiuni, care nu este un spaţiu intuitiv, sau trebuie să se restrângă la spaţiul intuitiv cu trei dimensiuni? Şi, după geometrie, discuţia se poate întinde în multe alte domenii ale matematicii. Are matematicianul dreptul să inventeze, pentru trebuinţa calculului, cantităţi imaginare şi infinite, formule care nu pot fi niciodată capabile de reprezentare intuitivă? Şi, după matemacian, aceeaşi întrebare se poate pune fizicianului şi chimistului. Cu ce drept vorbesc aceştia de proprietăţile eterului şi de construcţii atomice care desfid orişice imaginaţie? Cu ce drept, înainte de toate, legile fizice şi chimice iau din ce în ce mai mult caracterul de formule matematice şi se depărtează de vechea ipoteză a forţelor naturii, cu care intuiţia se putea uşor împăca?

Cu ce drept? Ce pedantă întrebare! Dreptul de a inventa ipoteze îl are neîngrădit fiecare om inteligent care vrea să contribuie la progresul unei ştiinţe. Natura în sine a ipotezei nu poate forma obiectul unei discuţii, căci ipoteza nu stă de sine, ci în funcţiune de serviciile pe care ea le poate aduce. În psihologie, ca şi în celelalte ştiinţe, o îngrădire adusă ipotezei ar însenina o îngrădire adusă spontaneităţii inventive a inteligenţii omeneşti. Este oare cazul să ne plângem că

inteligenţa omului este prea inventivă?

12. – Pentru studiul personalităţii rămân dar toate metodele obiective ale ştiinţelor biologice şi psiho-sociale, fiindcă personalitatea este unitatea de viaţă cea mai complexă din câte se întâlnesc pe pământ. În personalitate avem o parte curat biologică, pusă în dependenţă de întreg mediul cosmic, şi apoi o parte sufletească, epusă în dependenţă de istoria întregii culturi omeneşti; fizicul şi psihicul să întreţes la ea în coreiaţiunile cele mai complicate. Nu este metodă întrebuinţată în cercetările celorlalte ştiinţe care să nu-şi găsească la ea o aplicaţie. Dar tocmai de aceea şi riscul generalizărilor pripite este cu atât mai mare în studiul ei. Unilateralismul individualismului abstract, dialectica metafizică şi poezia intuiţionistă pândesc pe acel care vrea să pătrundă în cunoaşterea ei, la fiece moment. Persoana omenească însă nu este nicio entitate abstractă compusă din reflexe mecanice, nicio sinteză ieşită din lupta dialectică a ideilor, nicio intuiţie creată de geniul poeţilor, ci o realitate din marea realitate a universului; o energie, care îşi formează structura sa proprie unitară prin corelaţiile în care se află cu restul formelor de energie a universului.

Prima datorie a celui ce întreprinde studiul personalităţii este să aibă conştiinţa că a întreprins un studiu deosebit de greu, în care au rătăcit atâţia alţi înainte, din cauza slabului control exercitat asupra metodelor întrebuinţate.

13. – Recapitulăm cele expuse prin câteva consideraţiuni generale.

Să presupunem pe cineva chemat să studieze personalitatea unui artist. După ce metodă va trebui el să procedă? Are la dispoziţia sa mai multe. El poate considera pe artist ca pe un specimen excepţional al omenirii, şi, în consecinţă, va căuta să-l descrie şi să-l explice ţinându-l izolat de restul lumii. Întocmai ca vechii mineralogi, care studiau mineralele în specimenele lor frumoase, fără să se preocupe de modalităţile geologice ale producţiei lor şi de rolul pe care ele îl joacă în natură, şi care, după un asemenea studiu, nu puteau ajunge decât la clasificarea mineralelor, tot aşa va fi şi cu psihologul nostru, care ţine izolată de restul lumii personalitatea artistului. Rezultatele la care psihologul va ajunge nu vor întrece în valoare simpla clasificare.

Căci, în cazul acesta, cum va putea psihologul să se apropie cu studiul său de artist? Utilizând intuiţia proprie, adică încerpând să pătrundă cu înţelegerea sa directă în firea artistului, ca pe urmă această înţelegere să ne-o comunice şi nouă? Dar întrucât avem atunci siguranţa că studiul lui este obiectiv? Intuiţia cercetătorului, care să substituie persoanei studiate, este o intuiţie individuală. Avem un caz de congenialitate înaintea noastră, şi nimic mai mult. Adevărata cercetare urmează să se facă de aci înainte. Personalitatea artistului nu este explicată de către acela care se dă garant pentru ea fiindcă să crede identificat cu ea prin intuiţie proprie, ci de către acela care îi arată condiţiile în

care ea s-a produce şi să înlănţuieşte cu celelalte manifestări sufleteşti ale omenirii. Artistul nu este, pentru ştiinţă, *„un échantillon”* frumos, ci un produs natural al vieţii omeneşti. Îl cunoaştem numai atunci când îi înţelegem rostul apariţiei lui.

Înţelegerea acestui rost nu o poate da nici metoda dialectică, cu toate că această metodă utilizează foarte mult sintezele vaste, în care artistul şi natura sunt cuprinse în acelaşi tot. Insuficienţa metodei dialectice stă în artificialitatea construcţiii termenilor de care ea s-a serveşte. Cunoştinţa pe care ea o mijloceşte depinde de sistemul esteticofilosofic care-i stă la bază. Dar este în firea sistemelor filosofice ca ele să ia de bază cunoştinţele ştiinţifice, iar nu să procure ele o bază acestora.

Singurele metode pe care să poată îndruma o cercetare sigură asupra personalităţii artistului nu pot fi, aşadar, decât metodele obiective de observaţie şi de experienţă. Dispreţul pe care îl arată astăzi unii psihologi esteticieni pentru aceste metode nu trebuie să ne surprindă. Acelaşi dispreţ l-au arătat şi alţi cercetători înaintea lor. Personalitatea omenească, în genere, a fost apărată multă vreme, ca de o profanare, să nu fie pusă la un loc cu celelalte obiecte ale naturii. Pentru mulţi psihologi, moralişti, sociologi de şcoală veche, studiul personalităţii începea cu definiţii de înaltă abstracţie, din perspectiva cărora, ca dintr-un feil de turn de fildeş, se privea cu compătimire asupra lumii înconjurătoare. Personalitatea era pentru toţi aceştia un cristal de speţă rară, cu fel de fel de proprietăţi izolatoare

de restul pământului.

Această situaţie este pe sfârşite astăzi. Personalitatea – de artist, de savant, de om de rând, de popor sau de orişice constituţie sufletească ar fi – nu se studiază decât ca o verigă a întregului sufletesc în care se găseşte şi prin metodele cu care să studiază toate faptele naturii. Ar fi şi greu să fie altfel în atmosfera ştiinţei contemporane. Timpul nostry, nu se mai interesează de raritatea faptelor legate de personalitate, ci, dimpotrivă, de aceea ce este comun în apariţiile acesteia. El pretinde ştiinţa personalităţii artistului, iar nu impresiunea aceluia care vorbeşte despre artist.

Timpul nostru merge aşa de departe cu preferinţa lui pentru metodele externe obiective, încât a ajuns aproape un obicei astăzi ca explicarea personalităţilor istorice să se facă dintr-o perspectivă necunoscută acestora. Astfel, vedem pe istoricii şcolii socialiste explicând activitatea cugetătorilor şi bărbaţilor de stat din trecut prin motive de ordin economic, fără să se preocupe dacă aceste motive erau sau nu cunoscute acestor bărbaţi. Aceşti istorici au aerul de a crede că ei cunosc mai bine motivele activităţii celor pe care îi studiază, de cum şi le cunoşteau aceştia însăşi. Dacă şi-ar fi dat seama de însemnătatea factorilor economici, Kant, bunăoară, ar fi văzut că imperativul categoric al moralei sale nu este decât o cerinţă a intereselor burgheze, "şi nicidecum o consecinţă a logicei sale

filosofice, zice un recent istoric, Mehring,[661] din şcoala socialistă. Şi această pretenţie, dacă este paradoxală pentru cazul acesta special, a lui Kant, nu este deloc paradoxală ca tendinţă metodologică în genere. Nu este istoric care, pentru explicarea personalităţilor, să nu ia astăzi o perspectivă mai largă decât perspectiva conştiinţei în care s-a mişcat persoana pe care vrea el să o explice. Aproape niciun istoric contemporan nu mai socoteşte motivarea crezută de oamenii trecutului drept adevărata motivare a faptelor istorice. Toţi, fără excepţie, văd în umbra conştiinţei făptuitorilor din trecut motive cu mult mai puternice decât sunt acelea ce se perindă la lumina conştiinţei făptuitorilor şi despre care vorbesc documentele vremii. Unul vede mâna lui Dumnezeu; altul, factorii structurii economice; altul, antropologia raselor; altul, legile inexorabile ale dinamicii sociale etc., fiecare vede şi explică activitatea celor din trecut prin motive necunoscute trecutului... Unde este atunci criteriul intuiţiei? Cum putem ajunge prin intuiţie la cunoaşterea unei persoane, când de la început renunţăm de a lua câmpul conştiinţei acesteia drept scenă a activităţii sale reale?

Timpul nostru s-a hotărât, fără îndoială, în favoarea metodelor externe obiective.

CAPITOLUL II Geneza personalităţii

661 Mehring, Deutsche Geschichte, Berlin, 1922, p. 81. Comp. Mannheim, Ideologische und soziologische Interpretation des geistigen Gebildes (in Jahrbuch für Soziologie, II).

1. – Raportul dintre individ şi omenire. Realitatea omenirii. 2. – Personalitatea, o statornicire de aptitudini în vederea muncii. Eul. 3. – Transformările eului din emoţie în intuiţie despre sine. 4. – Eul şi conştiinţa. 5. – Eul şi personalitatea. 6. – Continuitatea şi identitatea eului. 7. – Tip şi personalitate.

1. – Primul pas, şi poate cel hotărî tor, în studiul personalităţii ni-l dă o bună înţelegere a raportului dintre omul luat ca individ şi omul luat ca specie; adică între individ şi omenire. Unde îşi are personalitatea originea sa: în individ, sau în omenire? Individul vine pe lume ca un mănunchi de posibilităţi. În organismul său stau împletite o mulţime de aptitudini care nu aşteaptă decât provocarea lumii din afară pentru ca ele să se realizeze. De unde vine această împletitură? De la natură, este răspunsul obişnuit. Acesta este însă un răspuns vag, care trebuie precizat.

Pentru a-l preciza, să ne lărgim întrebările de mai sus, aplicându-le la viaţa lumii animală. Avem şi aci opoziţia dintre animalul individ şi specia animalului. Cui datorează animalul individ mecanismul instinctelor cu care el vine pe lume? Aci nu se mai zice: naturii, pur şi simplu; ci fiecare adaugă: naturii, care consistă în experienţa acumulată de ascendenţi şi transmisă apoi, prin ereditate organismului individual. Aceşti ascendenţi formează o lungă serie de generaţii legate cu individul actual prin caractere comune, nu absolut fixe, dar constante într-o oarecare

margine. Individul animal de acum este descendentele semenilor săi care au trăit înaintea lui, şi dacă el se naşte cu instincte, cauza stă în legătura organismului său cu organismele care l-au precedat. Această legătură se numeşte specia animalului. Specia este dar o legătură de caractere comune transmise prin ereditate la un număr oarecare de indivizi. Avem atâtea specii câte grupe de caractere comune putem diagnostica. Este, astfel, specia o abstracţie a spiritului nostru, scoasă din comparaţia caracterelor animale, sau este o realitate? Este şi una şi alta. Este o abstracţie întrucât se defineşte prin judecată logică, fiindcă în logică toate obiectele naturii iau forma de abstracţie, dar este şi o realitate întrucât ea este cauza descendenţii pe care noi o constatăm în carne şi oase. Animalul individ de acum n-ar fi aceea ce este, dacă înaintea lui n-ar fi existat ascendenţii lui, de la care el a moştenit instinctele. Negarea realităţii speciii ar fi negarea orişicărei explicaţii ştiinţifice a zestrei cu care individul animal vine pe lume. Fără realitatea speciei, n-am fi îndreptăţiţi să prevedem că individul de acum se va asemăna ascendenţilor săi. Specia are aceeaşi realitate ca şi celelalte forme de energie a naturii: gravitatea, căldura sau lumina. A zice că pe adevărata realitate o au indivizii, nu şi specia lor, este tocmai ca şi cum s-ar zice: adevărata realitate nu o au căldura şi lumina, ci fenomenele lor luate în parte. O discuţie dar de vorbe, şi vorbe de prisos. Realitatea speciei să bazează pe uniformitatea caracterelor transmise prin moştenire de la o

generaţie la alta* şi această uniformitate este un fapt ce poate sta alături de raportul constant de echivalenţă dintre energia căldurii şi energia luminii, şi care raport constant ne garantează realitatea ştiinţifică a celor două forme de energii.

În înţelesul în care specia este o realitate faţă de individul animal, în acelaşi înţeles este şi omenirea o realitate faţă de individul om. Individul om vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă nu natura în genere, ci omenirea al cărei membru el este. Individul desfăşură aceea ce generaţiile care l-au precedat au împletit în organismul său.

Dar între animal şi om este totuşi o diferenţă. Animalul vine cu instincte mecanice, sau aproape mecanice, pe când omul vine cu aptitudini de inteligenţă. Unul desfăşoară firul împletit de strămoşi ca o repetare mecanică de la o generaţie la alta, pe când celălalt pare că se bucură de spontaneitate. Se mai aseamănă atunci dare raportul dintre individ şi omenire cu raportul dintre animalul individ şi specia sa? Nu se emancipează omul individ de omenire prin spontaneitatea inteligenţei? Sigur că nu. Spontaneitatea, pe care o arată omul individ, nu provoacă o ruptură cu ereditatea sa. Spontaneitatea însoţeşte şi pe animal într-un grad redus. Plasticitatea adaptării animalului este mai mică decât a omului, probabil fiindcă şi experienţa ascendenţilor lui s-a produs într-un mediu uniform. Experienţa strămoşilor individului om s-a produs într-un mediu variat, de aceea şi zestrea lui sufletească consistă în dispoziţii mai labile de cum le întâlnim la animal. Omenirea prepară pe

individul om la fluctuaţii cu mult mai largi decât prepară specia pe individul animal. În fond, între ele este o diferenţă de grad, iar nu de natură.

Această diferenţă a rătăcit pe mulţi, făcându-i să alerge la explicări miraculoase, acolo unde sunt la locul lor explicările cele mai naturale. Astfel, în ceea ce priveşte geneza personalităţii, câte ipoteze şi teorii nu s-au formulat, unele mai paradoxale ca altele. Pentru unii, personalităţile sunt datorite spontaneităţii pure, a geniului moral şi estetic; pentru alţii, sunt chiar opuse tipului omenesc comun. Individul ajunge să fie o personalitate, opunându-se ascendenţilor şi contemporanilor săi. Şi de unde ia el puterea de a se opune? Din libertatea sa proprie, de la natură. Adică din veşnicul azil al miraculosului.

Pentru noi, personalitatea este pregătită prin experienţa omenirii. Individul om tinde să se personalizeze nu pentru a se opune omenirii, ci pentru a desăvârşi omenirea. Cum formele animale merg diferenţiindu-se, aşa merg diferenţiindu-se şi formele omeneşti... Personalitatea este o diferenţiere care continuă viaţa, trecând-o de pe terenul biologic pe terenul sufletesc. Geneza ei nu este uşor de explicat, în adevăr; ea este o problemă grea pentru timpul nostru; dar ea nu este totuşi în afară din posibilităţile cunoştinţei ştiinţifice. O vom încerca în paginile ce urmează.

2. – La baza personalităţii este unitatea sufletească. La baza unităţii sufleteşti este unitatea organică materială, individualitatea.

Aceasta este generală şi se extinde aproape în tot domeniul vieţii. În domeniul vieţii animale în orişice caz. De la animalele unicelulare, până la cele mai complicate multicelulare, viaţa se menţine şi se propagă în individualităţi. Energia din manifestările căldurii, electricităţii, capilarităţii, luminii etc. o putem îmbucătăţi în cantităţi mari sau mici; o putem distribui cum voim, fără ca să-i pierdem natura, fondul ei fiind constant acelaşi; pe când energia vieţii există numai în formele individuale pe care ea şi le-a ales, sau şi le va alege, şi nu în altele, făurite de noi, după voie. Viaţa şi individualitatea sunt nedespărţite. Nu ne este dat să cunoaştem viaţa decât în indivizii vieţuitori. O transmitere a energiei vieţii pe fire de telegraf, cum facem cu lumina şi cu sunetul, este o utopie.

Atât unitatea organică materială, cât şi Unitatea sufletească nu păstrează o identitate de forme şi de funcţiuni de la o generaţie la alta. Individul descendent prezintă abateri de la tipul ascendent. Specia nu se continuă aidoma ca o cascadă de apă, ci ea s-a diferenţiază prin indivizii care o reprezintă. Cauzele acestei diferenţieri sunt multiple. Unele rezidă în influenţa mediului, altele în constituţia internă a organismului purtător de viaţă. Din aceste diferenţieri rezultă aceea ce biologii numesc adaptarea. Viaţa merge spre o continuă adaptare prin aceea că ea este creatoare de variaţiuni.

Variaţiunile acestea ajung să fie, în viaţa sufletească, nişte adevărate anticipaţii; fiindcă viaţa sufletească a omului – pe care o avem în

vedere – este însoţită de conştiinţă, şi la lumina conştiinţei, precum vom vedea îndată, variaţiunile producătoare de adaptare sunt anticipaţiuni.

Variaţiunile ne dau, în lumea animală, fluctuaţiunile de la tipul speciei. Când aceste fluctuaţiuni izbutesc să se transmită prin ereditate, atunci avem formaţiuni de subspecii sau de noi specii. Este posibil ca marele număr de specii, pe care îl constatăm în lumea animală, să se fi produs pe această cale, şi anume: din câteva tipuri de animale primordiale, prin variaţiuni treptate, să fi ieşit speciile de astăzi.

În lumea sufletească, diferenţierea vieţii merge la fel. De la o generaţie la alta, indivizii prezintă variaţii provocate de influenţa mediului şi de legea evoluţiei interne a sufletului. Aceste variaţiuni tind să se fixeze şi să se transmită prin ereditate. Aceea ce numim rasele omeneşti, şi până într-o oarecare măsură naţiunile omenirii, sunt produsul lor. În fiecare rasă sunt fixate şi continuate prin ereditate anumite variaţiuni materiale şi sufleteşti. Întocmai cum subspeciile, alături de speciile animale, sunt forme ale energiei vieţii, tot aşa şi rasele omeneşti. Ele sunt cu toate în ordinea energiei universale.

Dar variaţiunile sufletului omenesc nu se mărginesc la formarea raselor. Omul are conştiinţă, şi această conştiinţă luminează o activitate deosebită de a animalului: activitatea muncii. Omul să desăvârşeşte prin muncă. În deosebire de animal, variaţiunile, la el, nu aşteaptă ca să fie fixate şi transmise prin ereditate pentru ca să-i devină folositoare descendentului,

ci de îndată, prin ajutorul conştiinţei, ele sunt statornicite şi făcute folositoare într-o deprindere de muncă. Variaţiunile iau, la om, caracterul de anticipaţii. Ele, de altfel, nici nu se numesc variaţii, ci aptitudini, adică variaţii bune pentru un scop, atât de mare este la om rolul conştiinţei.

Aptitudinile, statornicite într-un gen de muncă hotărâtor pentru viaţa individului, formează personalitatea. Prin muncă nu trebuie însă să înţelegem munca economică producătoare, aşa cum suntem deprinşi astăzi să găsim la personalitatea profesională; munca de la originea personalităţii este activitatea instrumentală în genere, deosebită de joc şi de instinctul animal. Din momentul ce în conştiinţa omenească a scânteiat înţelegerea că organizarea corpului, mâna în primul rând, poate servi drept instrument pentru schimbarea şi transformarea obiectelor din natură, din momentul acela munca era descoperită. Omul îşi deschidea prin această descoperire o cale nouă de diferenţiere. El adăuga la diferenţierea de rasă diferenţierea de personalitate, şi prin aceasta adăuga o nouă ordine în desfăşurarea energiei universale.

Începutul acestei diferenţieri este cu neputinţă să-l fixăm istoriceşte. El se pierde în adâncul trecutului. Primul om care a privit cu respect la opera ieşită din munca braţelor şi priceperii sale şi a simţit răspunderea de a-i fi creator a dat primul început acestei diferenţieri. El însuşi, poate, de la început, nu s-a înţeles ce este. Dimpreună cu opinia semenilor săi, el s-a crezut un ales al zeilor pentru a îndeplini voinţa

acestora. Primele obiecte create de mâna omului au purtat întipări tura divinităţii. Dar poarta personalizării era totuşi deschisă de aci nainte. Creatorii de obiecte de valoare, fie artistice fie practice, îşi puseră, curând după aceea, pe umerii lor, un veşmânt de diferenţiere, care se continuă prin tradiţie şi după ei. Acum personalizarea era vizibilă pentru toţi. Când deprinderile de muncă deveniră constante în societate, veşmântul putu să dispară, căci personalităţile erau formate. Deprinderile profesionale luară locul insignelor externe. Diferenţierea, începută în munca producătorului întâmplător, sfârşeşte, disciplinându-se, în conştiinciozitatea profesionistului. Dar lungă vreme această evoluţie a fost ţinută în loc prin instituţia sclaviei. Lumea antică, din cauza sclaviii, nu s-a bucurat de jocul liber al aptitudinilor sufleteşti.

3. – Personalitatea este, aşadar, de la origine, o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit. Această statornicire nu s-a putut face în afară de conştiinţa eului. Înainte de a avea înţelegerea muncii, omul a avut conştiinţa atitudinii sale anticipatoare ca un tot organic, adică eul său. Fără conştiinţa eului nu este posibilă activitatea muncii, căci munca presupune o voinţă, şi pe aceasta n-o poate da decât eul. Eul premerge personalităţii. Sub controlul acestuia să produce personalitatea. Când eul lipseşte, atunci avem jocul, care se găseşte şi la animal, şi care să poată considera ca exerciţiu pregătitor pentru munca de mai târziu.

Eul, în forma lui primitivă, este simţirea cu care sufletul întovărăşeşte anticipaţia globală a corpului. Întocmai cum variaţiile organice se produc, în corpul animal, totdeauna în corelaţie cu unitatea globală a animalului, tot aşa şi structurarea aptitudinilor sufleteşti în vederea muncii, atitudinea personală, nu se formează decât cu participarea eului. O muncă necălăuzită de eu este o muncă oarbă, sau instinctivă, şi aceasta nu există decât ca joc; în orişice caz, ea nu există la originea personalităţii. Personalitatea începe după ce munca este intrată în motivarea voinţei omului. Omul se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca. Nobleţă omului, ca individ organic, atârnă de felul naşterii sale; nobleţă omului, ca persoană, atârnă de felul muncii. După felul naşterii avem diferenţierile pe oaste; după felul muncii avem personalizările.

Printre anticipările organismului omenesc, una dintre cele mai hotărâtoare, dacă nu chiar cea mai hotărâtoare pentru formarea simţirii eului a fost ridicarea staturii acestui organism de la linia orizontală, pe care o au toate animalele mamifere, la linia verticală. Începută cu mult înainte de epoca omului din Neanderthal, această ridicare se termină abia la apariţia omului istoric. Urmele vechii staturi orizontale se mai văd încă şi astăzi în conformaţia scheletului cu care se nasc unii sălbatici, precum şi în mersul de-a buşelea pe care îl au toţi copiii până la vârsta de un an. Statura verticală nu s-a câştigat dintr-odată, ci ea a fost cucerită treptat. Din ea au decurs, în urmă, o mulţime de alte schimbări în interiorul şi

exteriorul organismului omenesc; o nouă dinamică în circulaţia sângelui şi în corelaţia secreţiilor interne; o nouă cooperaţie între datele simţurilor; o nouă dinamică în mişcările corpului etc., şi din toate împreună, o spărtură în simetria rigidă a instinctelor, pe care omul a trebuit să le aibă, la început, în comun cu animalele. Noua statură verticală deschidea, prin importanţa ce se da simţului de văz, un orizont larg pentru viaţa de relaţie a omului cu mediul; şi, totodată, prin eliberarea mâinilor de la îndatorirea de a servi mersului, se da posibilitatea ca aceste mâini să poată fi transformate în instrumente de muncă. Civilizaţia de mai târziu a venit graţie acestor variaţii anticipatoare pe care le-a produs organismul omenesc în decursul vieţii sale preistorice.[662]

Simţirea eului a fost justificarea subiectivă pe care a dat-o conştiinţa acestor diferite anticipaţii organice. În faza sa primitivă, această simţire avea o pronunţată rezonanţă afectivă, şi încă de plăcere. Eul primitiv este euforic, după cum îl indică şi etimologia. Afirmarea lui s-a făcut deodată cu proiectarea puterei omeneşti în momentele de luptă corp la corp: luptă fie contra animalelor, fie contra semenilor. El îşi are rădăcina în încordarea corpului pentru respingerea unui atac, sau pentru dominare. Simţirea lui primitivă este simţirea creşterii în putere a omului. Primul

662 Comp. M. Boule, Les hommes fossiles, p. 224 şi urm. (Paris, Masson, 1921) ; M. Hoernes, Nnlur und Urgeschichte des Menschen, p. 136 şi urm., 'Wien und Leipzig, 1909).

om în care s-a trezit simţirea eului a zis *al meu*, în loc de a zice *eu*; posesivul a mers înaintea personalului: afirmarea puterii a mers înaintea întrebuinţării puterii în scop de muncă. Dimpreună cu simţirea eului şi-au făcut apariţia, în sufletul omenesc, şi diferitele nuanţe. emoţionale legate de atitudinile corpului (în momentele de luptă): trufia, vanitatea, ambiţia, gelozia, invidia, deoparte; simpatia, generozitatea, mărinimia, iubirea, de cealaltă. Toate aceste nuanţe de emoţii sunt cu mult mai vechi în sufletul omenesc decât cele mai elementare acte intelectuale. Ele au găsit în eu un fel de cadru organizator.

Omul a fost sensibil la trufie şi invidie înainte de a fi sensibil la frumuseţea culorilor şi la armonia tonurilor. Aceasta se poate verifica* orişicând în viaţa copiilor şi a sălbaticilor, care prezintă multe analogii cu viaţa omului primitiv. De nicio şcoală n-au nevoie copilul şi sălbaticul ca să fie trufaşi, vanitoşi, ambiţioşi, invidioşi… toate aceste atitudini ale eului lor vin de la sine, cum de la sine vine şi euforia gigantismului lor sufletesc. Copilul şi sălbaticul trăiesc cu o cunoştinţă de sine foarte obscură, dar cu atât mai mult cu un antropomorfism neînfrânat. În cazurile de degenerescenţă sufletească, de asemenea, aceeaşi stare de hipertrofie a eului. Paraliticii sunt în genere atinşi de grandomanie.

Eul primitiv este, aşadar, o simţire produsă de anticipaţia organismului omenesc, când acesta, ieşit de sub tirania instinctelor, avea să înfrunte atacul unei lupte. Ca simţire emotivă el are prea

puţin într-însul din cunoştinţa de sine… Eul emotiv se revarsă asupra lumii ca un tentacul acaparator; din revărsarea lui nu creşte ştiinţa despre cele dimprejur, sau despre cele dinnăntrul sufletului; el nu ajută la limpezirea raporturilor dintre om şi lume, ci numai la netezirea acestor raporturi prin răspândirea unei atmosfere calde, emoţionale: el reuneşte şi unifică, pentru a da omului încredere în activitatea sa. Departe de a fi dar o oglindă a celor ce cuprinde omul în sine, eul primitiv este o armătură dată omului ca să-l iluzioneze asupra puterii sale. Eul emotiv este o minunată ademenire, născocită de natură, pentru a da omului primitiv curajul de care avea nevoie. Şi avea multă nevoie de curaj, în adevăr. Odată mecanismul instinctelor zdrùncinat, omul devenise cel mai slab dintre animale. Era animalul fricos, era tipul fricosului. Primele date istorice ni-l arată căzut în genunchi înaintea celorlalte animale* pe care le adora fiindcă le credea, văzându-le sigure pe instinctele lor, în stăpânirea unor puteri supranaturale. Sălbaticii, încă şi astăzi, practică *totemismul*, adică cultul animalelor.

Contra fricii avea să servească prima licărire a eului omenesc. Şi a servit cu succes, sub forma lui emotivă. Numai sub forma emotivă, deşi din mănunchiul de posibilităţi cu care omul a venit pe lume s-ar fi putut închega şi alte forme pentru eu. Sub orişice altă formă însă el ar fi fost inutil. Un eu conştiinţă limpede de sine n-ar fi făcut decât să mărească slăbiciunea omului. Din diferitele posibilităţi ale eului, condiţiile vieţii primitive au selectat forma emotivă, singura care putea să

asigure conservarea vieţii. Astfel omul găsi o armă contra fricii sale instinctive.

Lipsit de maşinăria instinctelor, pe care rămânea să o admire multă vreme ia animale, el se înarmă cu eul care îi aducea credinţa în puterea sa. Omul primitiv trăi în gigantism mistic. El era *homo divinans*. Pentru el, minunile şi prorocirile de viitor erau în puterea orişicui. Mulţumită pâ-rghiei sufleteşti pe care o da eul, omul primitiv trăia într-o lume vrăjită de misterul atotputerniciei.

Numai foarte târziu îşi făcu apariţia eul conştiinţă intuitivă de sine, şi cu el o nouă structură a persoanei omeneşti. Maxima de viaţă a lui Socrates, „Cunoaşte-te pe tine însuţi”, este un ecou întârziat al acestei apariţii. Cunoaşterea de sine este şi ea izvorâtă din posibilităţile cu care omul vine pe lume. Dar posibilitatea aceasta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilităţi de mult realizate, înainte de ce să se poată realiza. Cunoaşterea de sine presupune o lungă practică a judecăţii logice, care, la rândul ei, presupune un lung exerciţiu de vorbire cu o sintaxă şi categorii gramatice constante, şi care, la rândul lor, presupun o îndelungată deprindere cu funcţiunea atenţiei, cu analiza lucrurilor, cu separarea dintre corpul propriu şi lucrul înconjurător. Cunoaşterea de sine este începutul reflexiunii ştiinţifice şi limpezirii intuiţiei obiective de factorii emotivi ai subiectivităţii. Omul care are cunoaşterea de sine nu-şi mai revarsă personalitatea în afară, în expansiuni de gigantism mistic, ci se reculege şi inventează instrumente pentru a-şi spori rodul

muncii. Omul cu cunoaşterea de sine ascultă de îndemnurile aptitudinilor sale intelectuale, morale, artistice şi profesionale; adică de vocaţiunea care îl poate face util societăţii, şi nu se izolează în atotputernicia sa lăuntrică, de la care aşteaptă minunile cerului.

Pe măsură ce în simţirea eului pătrund elemente noi sufleteşti, începe şi evoluţia personalităţii omeneşti. Nu trebuie însă să înţelegem că, în această evoluţie, structura de personalitate, care vine în urmă, înlătură pe cea precedentă. Structurile personalităţii omeneşti se succed, dar între ele există posibilitate de coexistenţă. Fiecare structură corespunde condiţiilor speciale de organizare a muncii. Pe suprafaţa globului coexistă diferite structuri de personalitate, întrucât coexistă şi diferite medii de viaţă. Chiar în acelaşi individ se prezintă, faţă de condiţiile diferite de viaţă, şi structuri diferite de personalitate. Acelaşi om este altul, ca personalitate, în timp de război şi în timp de pace; faţă de un mare pericol şi faţă de împrejurările obişnuite ale ocupaţiilor sale. Identitatea de persoană este un ideal de care se vorbeşte adeseori în şcoală, dar care se întâlneşte arareori în realitatea vieţii. Aci, nu idealul, ci necesitatea impune structura sufletească, în acelaşi om trăiesc mai multe tipuri de persoane, mai multe suflete, după cum zice proverbul popular. Personalitatea evoluează, dar tipurile ei diferite pot să coexiste.

Eul emoţie, produs de atitudinile anticipătoare ale corpului omenesc, în momentele acestuia de luptă brută, corp la corp, cristalizează

în jurul său prima structură a personalităţii omeneşti: structura mistică a omului primitiv. Personalitatea clădită pe acest eu este difuză. Ca un polip lipsit de vertebre puternice, omul primitiv mai mult personifică decât este însuşi o persoană; antropomorfizează, şi este totuşi cea mai slabă dintre întrupările omului.

Structura acestei personalităţi a făcut obiectul unor numeroase cercetări de psihologie comparată, pe care le vom rezuma mai la vale. Şcoala sociologică franceză grupată în jurul lui Durkheim şi Lévy-Bruhl are mai ales meritul de a fi pus-o în evidenţă şi de a fi caracterizat-o.

Pe măsură ce simţirea eului se limpezeşte de elementele primitive care însoţesc atitudinile corporale, adică pe măsură ce eul prinde a avea o cunoştinţă de sine, deasupra expresiilor emoţionale de ură, invidie, trufie, gelozie, dispreţ etc., pe care le găsim întovărăşind imediat anticipaţiile organismului, în aceeaşi măsură şi structura personalităţii se precizează şi devine puternică. Polipul prinde schelet. Gigantismul emotiv face loc activismului practic. Omul, din personificator, devine un cuceritor al naturii. Cristalizarea persoanei se cimentează în forme definitive. Eul emoţie difuză ne-a dat persoana mistică; eul ieşit din conştiinţa intuiţiei clare ne va da persoana energetică a profesionistului de vocaţie.

Dar între persoana mistică şi cea energetică sunt încă multe trepte de urcat. Ele au fost urcate cu încetul, şi, odată urcate, n-au dispărut, în constituţia sufletească a celei mai perfecte

personalităţi de astăzi se menţin toate treptele vechi prin care eul a trecut. Omul de astăzi recapitulează istoria întregii omeniri. Personalitatea primitivă, mistică, trăieşte în fiecare dintre cei de astăzi, deşi redusă la puţine clipite. Tot aşa trăiesc mai departe şi structurile de personalitate care au urmat celei mistice. Vom avea ocazie să studiem şi câteva din acestea, mai la vale. Ele constituie dialectica personalismului. În rândul lor intră tipurile personalităţii omeneşti recomandate de moraliştii şi de filosofii europeni pe baza credinţei că sufletul şi corpul, sau omul şi natura, sau idealul şi materia, sau autonomia morală şi legile naturii stau într-un dualism etern, din care omul nu poate ieşi decât prin izbăvirea ascetică sau prin revoluţie. În sfârşit, după dialectica personalismului, vom ajunge la înţelegerea tipului de personalitate energetică spre care se îndreaptă omenirea viitoare.

4. – Eul se produce înăuntrul conştiinţei şi devine un factor important în plămădeala acesteia, dar nu se identifică cu conştiinţa întreagă. Conştiinţei îi rămâne o activitate şi dincolo de eu. Altminteri ar fi cu neputinţă să înţelegem transformările eului. Înţelegem transformarea eului fiindcă avem în conştiinţă şi alte elemente independente de eu, cu care îl putem pe acesta compara. Biologiceşte, conştiinţa precedă eul: ea funcţionează în multe vieţuitoare fără tovărăşia acestuia. Eul a ajuns la rolul predominant în care îl găsim, prin împrejurările particulare ale vieţii de relaţie a omului. Fără cu, conştiinţa omenească ar

fi fost lipsită de cel mai preţios instrument de adaptare. Pentru a se putea conserva în viaţă, omul a fost nevoit să-şi cultive, dintre. funcţiile conştiinţei, funcţiile legate de atitudinile anticipătoare ale muncii; să utilizeze conştiinţa ca pe un instrument de justificare a acestora. În rolul acesta, conştiinţa s-a aservit din ce în ce mai mult eului. Conştiinţa omenească, ca funcţie de anticipaţie, este totdeauna egocentrică. Ea serveşte totdeauna să justifice eul. Nu mai puţin adevărat este însă că ea nu se confundă întru totul cu eul. Ea îşi are legile sale proprii după care creşte şi scade. Maximul de intensitate a eului nu coincide cu maximul de intensitate a conştiinţei. Sunt cazuri în care eul dispare, pe când conştiinţa este lucidă, şi sunt cazuri apoi în care intensificarea eului produce întunecarea conştiinţei. În momentele de afecţiuni puternice, eul domină în dauna conştiinţei, care îşi strânge orizontul; dar în momentele de adâncire a intuiţiei lucrurilor, dimpotrivă, eul se restrânge până ce aproape dispare, iar conştiinţa îşi mută hotarele la depărtări vaste. Eul este doar un transformator al conştiinţei, dar nu este însăşi conştiinţa întreagă. Acest rol de transformator decurge la eu din uşurinţa cu care el se identifică cu celelalte stări de conştiinţă. Eul este lipicios cum nu este nicio altă simţire. Cu proprietatea lui de identificare se leagă şi aceea de organizare. Eul, lipindu-se de o stare de conştiinţă, o şi organizează. El pare a fi un fel de intuiţie emotivă, cum vom vedea mai la vale. Cum spaţiul dă impresiilor venite prin auz, văz şi pipăit structura de corpuri, aşa eul

introduce în conştiinţă o ordine subiectivă cu direcţie centripetală. În vis, cu deosebire, proprietăţile lui de identificare şi de organizare sunt manifeste. Omul se visează ca „eu” în cele mai contradictorii înfăţişări, fără să fie cu toate acestea conştient de absurditatea acestui lucru. Identificându-se stărilor de conştiinţă, eul şi le supune pe acestea aşa de bine, că el pare continuu şi identic cu sine însuşi, cu toate variatele conţinuturi pe care le are. El rămâne pentru suflet ca un fel de cadru permanent. Aceasta dovedeşte, până la un punct, că şi anticipaţiile organice, de unde vine originea eului, sunt convergente.[663].

5. – O observaţie analoagă avem de făcut şi în ce priveşte raportul dintre eu şi personalitate. Personalitatea se cristalizează în jurul eului, dar în structura personalităţii să cuprind, în afară de eu, multe alte elemente sufleteşti. Eul este licărirea de fulger care dezvăluie încotro merge anticipaţia sufletului! Personalitatea este maşinăria solidă care mijloceşte realizarea anticipaţiei. Eul trăieşte în clipita actualităţii; personalitatea, în durata trecutului. Unul este momentul, cealaltă, vectorul forţei. Fără cu, personalitatea omului ar fi o sistematizare oarbă de tendinţe, asemănătoare instinctelor; fără personalitate, eul omului ar fi un caleidoscop fără valoare. Eul şi personalitatea trebuie să meargă împreună pentru ca activitatea

663 Este meritul psihiatrului vienez Sigm. Freud că a stăruit asupra proprietăţii de identificare a eului. (Comp. Sigm. Freud. Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 1912 ; Der Traum etc.),

voluntară a omului să fie asigurată.

De regulă ele şi merg împreună, în cazurile obişnuite, în care se produc faptele de voinţă. Când eul se ridică, mijloacele personalităţii se ridică şi ele până la principii tiiorale şi ideale. În această ridicare de o parte şi de alta, eul rămâne însă totdeauna subiectiv, adică totdeauna legat de o conştiinţă individuală. Licărirea de fulger vine totdeauna din adâncurile individualităţii psihice. Personalitatea, dimpotrivă, depăşeşte cadrul individualităţii. Ea să extinde în mediu, alipindu-şi elemente cosmice şi sociale. Maşinăria mijloacelor ei devine din ce în ce mai eterogenă; din individuală, ea ajunge la o maşinărie profesională şi socială. Eul rămâne veşnic simţire subiectivă, pe când personalitatea, cu cât se ridică, se complică şi ia un caracter obiectiv şi social. Sunt psihologi care ne vorbesc de un eu social, şi chiar umanitar, dar aceasta numai prin confundarea eului cu personalitatea. Eul este o simţire comună tuturor oamenilor, dar în marginile conştiinţei individuale, căci este un fapt de conştiinţă, trăit şi actual. Personalitatea poate fi individuală, profesională, socială şi umanitară chiar, fiindcă ea este o cristalizare de tendinţe şi de tradiţii care izvorăsc din viaţa biologică şi să întind până în viaţa socială. Simţirea eului tresare, în conştiinţa omului, ca o scăpărare în momentele când este o luptă de susţinut, un obstacol de înlăturat, un plan de realizat, în momentele critice de ofensivă; sau când este o situaţie de apărat, o înjosire de iertat, o superioritate de acreditat, adică în momentele de încordare şi de conflict sufletesc; pe când

personalitatea se formează treptat, ca orişice organism, prin fixarea actualităţii în deprinderi durabile. Personalitatea o cunoaştem din experienţă, cum ne o şi formăm prin experienţă, pe când eul ni-l cunoaştem în mod direct, prin introspecţie. Dar dacă eul nu depăşeşte cadrul conştiinţei individuale, înăuntrul acestei conştiinţe totuşi el găseşte numeroase motive de transformare. Aceste motive vin din îmbogăţirea experienţei. Îmbogăţirea prin experienţă este, în cele din urmă, fondul comun pe care se sprijină corespondenţa dintre eu şi personalitate.

Corespondenţa dintre eu şi personalitate, când o întâlnim, avem vocaţia; de fapt însă ea nu este totdeauna. Întâlnim şi cazuri de discrepanţă, în care eul şi personalitatea sunt la niveluri deosebite: cu deosebire când eul nu este la nivelul personalităţii. Căci personalitatea fiind formată prin experienţă, şi experienţa putând şi de împrumut, personalitatea cuiva poate fi la o înălţime de împrumut la care nu s-a putut ridica eul său. Cazurile acestea sunt mai numeroase cu cât civilizaţia să întinde, prin împrumut, la tot felul de popoare, fie acestea pregătite sau nu sufleteşte, căci civilizaţia aduce cu sine perfecţionarea tehnicii muncii, care, la rândul său, atrage după sine perfecţionarea educaţiei individuale şi, prin aceasta, contribuie direct la investiţiunile personalităţii, iar nu la dinamica eului. Individul care trăieşte într-o societate civilizată, indiferent dacă eul său este ridicat sau nu, se găseşte, de la început, prin educaţie şi imitaţie, cu o maşinărie solidă de personalitate. El

comunică mai uşor cu semenii săi; are în memoria sa principii de morală şi idealuri de activitate; tendinţele sale naturale sunt, prin şcoală, domesticite şi sistematizate în deprinderi profesionale; în sfârşit, mediul social a făcut din acest individ un om gata să-şi afirme un talent de muncă. Aceea ce civilizaţia nu poate da însă decât indirect şi excepţional este ridicarea eului, adică dinamica ce pune în valoare maşinăria personalităţii. Individul, ca să-şi pună în valoare deprinderile profesionale şi principiile de morală învăţate în şcoală, trebuie să aibă în el şi impulsul spre activitate; trebuie să aibă în simţirea sa lăuntrică diferenţa de grad dintre aspiraţie şi realitate, dintre aceea ce ar vrea să fie şi aceea ce este; dintre culmea şi valea motivaţiei morale; trebuie să aibă acel patos al distanţei care, după cum l-a presimţit filosoful Fr. Nietzsche, stă la originea orişicărei înălţări omeneşti. Individul, înarmat prin împrumut cu o personalitate de om civilizat, trebuie să aibă în eul său şi resortul intern care să pună în mişcare această personalitate: să aibă amorul-propriu, curajul, ambiţia, mândria... la înălţimea cerută de personalitate. Dar aceasta nu se întâmplă totdeauna. Armătura personalităţii stă adeseori inertă, fiindcă eul, care ar trebui să o mişte, este la un nivel prea jos. Torentul vieţii sufleteşti nu curge de jos în sus. Şi atunci, în cazurile acestea, intervin mijloacele artificiale pentru ridicarea eului, sau, mai bine zis, pentru biciuirea eului, şi care mijloace consistă în băuturile narcotice şi excitante, în practica morfinei, haşişului, eterului

etc. Acela care simte silă în îndeplinirea datoriilor sale profesionale; acela care simte pe umerii săi apăsând dureros disciplina morală, împrumutată din mediu; acela care este fără curajul, ambiţia şi mândria potrivite gradului de civilizaţie în care trăieşte, acela va căuta să se iluzioneze, anesteziindu-şi sila şi durerea prin excitante şi narcotice. Aceste mijloace artificiale suplinesc momentan resortul înviorător al eului, resort pe care civilizaţia nu-l poate aduce direct. Din această cauză, este şi firesc ca, deodată cu întinderea civilizaţiei la toate popoarele pământului, să constatăm şi întinderea utilizării excitantelor. Sărmana simţire a eului trebuie să se forţeze la o euforie artificială, în lipsă de energia ei naturală! Cazurile în care eul este superior personalităţii sunt mai rare. Acestea sunt cazurile visătorilor şi a neurozelor aşa-zise superioare. Şi nu toate. Adeseori visătorii şi nervoşii au, dimpreună cu personalitatea, şi un eu foarte redus.[664]

6. – în sfârşit, ne mai rămâne o observaţie de făcut cu privire la iden. titatea şi continuitatea

664 In cazurile patologice de dedublare, în mod greşit unii psihiatri socotesc că eul să dedublează. Eul rămîne acelaş, se dedublează însă personalitatea. Bolnavul, primind de la organizarea personalităţii sale impresii, altele decît cele obişnuite, să crede pe sine altul. Conştiinţa sa, în care intra şi eul, interpretează impresiile noi ca formînd o nouă personalitate (Comp. Dr. Paul Schilder, Selbstbewusstsein und Persoenlichkeitsbewusstsein. Eine psychopatholocjische Studie, Berlin, 1914, p. 90 şi urm.).

eului, pe care le-am atins mai sus. Eul apare identic cu sine însuşi fiindcă în conştiinţa lui nu se adună diferite elemente senzaţionale ca într-o grămadă, ci se restrânge un raport între elementele senzaţionale, care raport, chiar când elementele se schimbă, rămâne constant. Eul 11 simţim acelaşi, fie că este îmbrăcat în personalităţi absurde, cum se întâmplă în vis, fie că este îmbrăcat în personalitatea lui obişnuită din timpul de trezire, fiindcă aceea ce face identitatea lui nu vine din permanenţa senzaţiilor corpului sau din permanenţa memoriei şi a judecăţii, ci din permanenţa raportului creat deodată cu primele anticipaţii ale organismului omenesc. N-ar fi fost confirmat de experienţă optimismul că anticipaţiile organismului aduc cu ele ridicarea acestuia peste mediul extern, atunci n-ar fi fost nici eul. Căci eul naşte din distanţiarea pe care o cere lupta organismului cu mediul, din distanţiarea favorabilă organismului. Eul este permanenta simţire, sau mai bine zis presimţire a superiorităţii omului în raport cu mediul. Din permenanţa raportului vine identitatea sa. El apare şi continuu. Această continuitate să explică din natura procesului prin care el ajunge la conştiinţă. Eul se construieşte în fiece moment, din nou. El este veşnic prezent, actual. Forma sa din urmă înghite formele anterioare. Este continuu fiindcă de fapt nu are un trecut cu care să-l putem lega; el este cadrul permanent înăuntrul căruia ne orientăm. Cu totul altfel este personalitatea. Personalitatea este o sistematizare de acte sufleteşti variate şi cu multe legături

externe. Ea începe a avea o structură prin impulsul dat de eu, dar odată structura începută, ea continuă să se dezvolte prin încorporarea multor elemente străine de natura eului. Personalitatea este biopsiho-socială; eul este numai psihic. Omul poate avea mai multe personalităţi în mod simultan; sau, mai bine zis, poate avea o personalitate întretăiată cu atitudini ocazionale, dar nu mai multe euri în acelaşi timp. Eul oportunist nu există; există personalitatea oportunistă. Când eul se transformă, şi aceasta se întâmplă prin îmbogăţirea conştiinţei individului, noua lui formă se impune fără rezerve, ca un despot. Aceasta se petrece în cazurile de conversiune sinceră. În aceste cazuri, izvorul activităţii sufleteşti şi-a schimbat nivelul. La omul convertit găsim altă ambiţie, alt amor-propriu, altă generozitate, alt curaj de luptă... Personalitatea care servea eului vechi apare pentru eul cel nou ca o conductă slabă şi pipernicită, întocmai şgheabului de lemn luat de la o moară de pârău şi pus să servească, într-o mare uzină modernă, la captarea unui vijelios torent de cascadă.

7. – Poate să existe o personalitate fără conştiinţa eului? Nu. Întocmai cum în const! tuiţia atomului material este nevoie de un element central, care structurează elementele periferice, tot aşa şi la personalitate. Elementele acesteia nu pot sta de sine, fără eul central care dă unitatea şi controlul. Oricât de bogată şi de frumos plămădită ar fi structura personalităţii, dacă din ea ar lipsi eul, ar lipsi şi viaţa. Un artist poate juca pe scenă

în chip măiestru un rol de persoană; prin acesta el nu este însă acea persoană, fiindcă n-are eul central al persoanei: persoana lui din rol este de împrumut. Tot astfel şi în jocul copilului. Copilul împrumută diferite atitudini personale, fără ca să-şi schimbe, cu toate acestea, personalitatea lui reală. Când conştiinţa eului lipseşte, personalitatea este o simplă imitaţie sau este o plămădeală biologică fără importanţă pentru viaţa sufletească.

Aceasta ne explică pentru ce la popoarele primitive şi la popoarele vechi, în genere, manifestările personalităţii sunt rare. În mediul acestor popoare lipseau condiţiile prielnice pentru realizarea îndemnurilor active ale eului, adică pentru realizarea vocaţiilor. Personalităţile plămădite, în mod silnic, prin tradiţiile societăţii, nu au o viaţă proprie care să le facă să adauge ceva original peste viaţa socială. Plămădite în mod silnic, personalităţile sunt cel mult tipuri, adică întipăriri pasive în zidul celorlalte tipuri pe care le oferă viaţa animală şi chiar subanimală. Un animal înfăţişează un tip curat şi frumos, ori un tip amestecat şi urât, după cum rezumă sau nu, cu claritate şi armonie, însuşirile rasei sale. Tot aşa şi la înfăţişarea maşinilor industriale. Avem maşini de un tip şi maşini de un alt tip. Avem tipuri expresive şi tipuri şterse. Avem tipuri bine păstrate şi tipuri învechite. Tipurile sunt ieşite din acumularea similitudinilor, fie din orişice cauză produse aceste similitudini, pe când personalităţile sunt cu totul altceva. Un locuitor de munte, cu înfăţişare robustă şi vioaie, ne poate

servi drept un admirabil tip de om, fără ca asupra personalităţii lui să putem afirma dacă există sau nu există. Căci personalitatea este o structură dinamică complexă, care se descoperă din înlănţuirea ascunsă a manifestărilor, iar nu din aparenta justapunere a similitudinilor. Deosebirea între tip şi personalitate este profundă, şi este de regretat că ea nu se observă totdeauna. Dacă s-ar observa, n-am avea desele confuziuni pe care le întâlnim astăzi, în multe ocazii, mai ales când se discută despre idealul educaţiei. Sunt mulţi educatori care, sub idealul personalităţii, văd numai idealul tipului. Aceştia cred, în consecinţă, că au contribuit să întărească un ideal de personalitate, când de fapt ei n-au făcut decât să popularizeze înfăţişarea unui tip. De altminteri, este o mare nenorocire pentru progresul educaţiei că însăşi personalităţile reale nu se impun şi nu durează, în amintirea celor care le au cunoscut, decât sub înfăţişarea de tip. Câţi profesori iluştri trăiesc în amintirea elevilor lor numai prin imitaţia gesturilor şi a intonaţiei de voce! Idealul personalităţii frumoase, ca ideal de educaţie, este adeseori şi el o substituire meşteşugită a tipului în locul personalităţii. Omul statuie frumoasă nu este şi o personalitate.

CAPITOLUL III Eul şi personalitatea

]. – Cristalizarea în iubire, după Stendhal. 2. – Raportul de succesiune Intre eu şi personalitate. Confuziunea eului simţire cu eul reflexiune. 3. – Confuziunea eului fapt psihologic cu entitatea metafizică a eului. 4. – Discuţia asupra unei

haecceitas a eului. Deosebirea dintre eul psihologic, eul moral şi eul social. Punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere sociologic. 5. – Eul ca intuiţie emotivă. 6. – Eul şi evoluţia sistemului nervos. 7. – Eul este fermentul, nu şi tiparul personalităţii.

1. – Scriitorul francez de Stendhal (Beyle) a expus, cu un secol înaintea noastră, o teorie foarte frumoasă asupra faptului cum naşte iubirea pentru o femeie, sub numele de teoria cristalizaţiei, un termen pe care l-am utilizat şi noi mai sus cu privire la formarea personalităţii. Iată cum descrie Stendhal cristalizaţia.[665] În minele de sare de la Salzburg, cineva aruncă în adâncimea neumblată a minei o cracă de arbore, pe care iarna a despuiat-o de frunze. După două sau trei luni, craca se scoate acoperită cu cele mai strălucite cristalizări. Rămurelele ei cele mai mici, mai mici decât picioarele de piţigoi, sunt împodobite cu o infinitate de diamante saline scânteietoare, aşa că aproape nu se mai recunoaşte craca primitivă. Acelaşi lucru şi în procesul iubirii. Aceea ce numim cristalizare este operaţia spiritului care descoperă din orişice o nouă perfecţiune pentru persoana iubită. Odată cristalizaţia începută, acel ce iubeşte simte plăcerea să descopere rând pe rând perfecţii noi iubitei sale. Fiecare nouă descoperire îi dă satisfacţia unei dorinţe împlinite. Doreşte ca

665 Stendhal, De Vamour. Prima ediţie este din 1826. Ediţia Manz, Viena, p. 5 şi urm.

persoana iubită să fie delicată, iat-o delicată; doreşte apoi să fie ambiţioasă, iat-o ambiţioasă, deşi această nouă atitudine contrazice pe cea imediat precedentă. Aci stă raţiunea pentru ce iubirea este cea mai puternică dintre pasiuni. În celelalte pasiuni, dorinţele au de luptat cu realitatea rece; în iubire, realitatea să modelează după dorinţă. Iubirea este dar pasiunea în care dorinţele cele mai violente procură cele mai vii plăceri. Din momentul ce iubeşte, omul cel mai înţelept nu mai vede lucrurile aşa cum sunt. El cristalizează toate perfecţiile în jurul iubitei.

Să fie ea oare cristalizarea, de care aminteam la geneza personalităţii omeneşti, de aceeaşi natură cu cristalizarea pe care o produce pe craca uscată sarea din fundul salinei de la Salzburg? Şi cum este şi cristalizarea iubirii de care ne vorbeşte Stendhal? Stendhal este crud faţă de iubită, asemănând-o crăciiuscate. Dacă eul serveşte drept impuls cristalizării persoanei, să fie el indiferent procesului cristalizării, aşa cum este indiferent obiectul în jurul căruia sarea cristalizează? Bunul simţ ne spune că nu. Eul nu poate fi indiferent. Dacă el este infirm, în jurul lui nu poate cristaliza o personalitate puternică; iar dacă el este puternic, în jurul lui nu poate cristaliza o personalitate slabă sau infirmă. Şi, cu toate acestea, bunul-simţ, în cazul acesta, nu poate fi hotărâtor. Cazurile la care am făcut aluzie mai sus, când am vorbit de corespondenţe dintre eu şi personalitate, sunt greu de conciliat cu bunul simţ. Problema cere în orişice caz o atenţie deosebită. Să încercăm a prezenta diferitele feţe

ale problemei.

2. – O primă faţă este aceea a dependenţii în timp. Am putea-o rezuma în următoarea întrebare: în ce raport de succesiune stă eul faţă de personalitate? Bunul-simţ ne spune că eul este anterior. Dar să vedem ce ne răspund rezultatele cercetărilor ştiinţifice, şi, negreşit, a celor mai recente. Aceste rezultate sunt tocmai contrarii. Părerea favorabilă anterioritătţii eului este considerată de cei mai mulţi psihologi contemporani ca o părere demodată. În special cel mai strălucit reprezentant al psihologiei franceze contemporane, Pierre Janet, este cu desăvârşire defavorabil eului. După Janet, conştiinţa eului este o ultimă achiziţiune în evoluţia vieţii sufleteşti. Ea s-a format după ce individul omenesc a discutat vreme îndelungată cu ceilalţi membri ai societăţii şi după ce s-a obişinuit cu diferite posesiuni (nume, avere, profesiuni etc.), cu viaţa socială; ea a fost începutul reflexiunii individului asupra sa însăşi, înainte de a avea conştiinţa de sine, omul a funcţionat în societate ca persoană. Şi o dovadă pentru apariţia tardivă a eului o găseşte Janet în cazurile patologice. Cu cât omul este mai ridicat pe treptele reflexiunii, cu atât eul este mai stăpân pe conştiinţa lui; cu cât omul este mai primitiv, cu atât eul este mai expus la diminuări şi dedublări. Întârziaţii sau degeneraţii aduc la lumină din nou fazele prin care a trecut eul până ce el să ajungă la deplina conştiinţă de sine.28

Eul este, aşadar, fructul, iar nu sămânţa personalităţii. Spre aceeaşi părere înclină şi Jean

Piaget, unul dintre cei mai citiţi pedagogi contemporani. 29 După Piaget, copilul începe viaţa sufletească de la o stare de indiferenţiere între ea şi lumea externă, din care cauză la el numele obiectelor sunt tot atât de reale ca şi obiectele; intenţiile şi emoţiile sunt proiectate în obiecte, iar obiectele, introjectate în subiect. Copilul (până la 7 ani) este egocentrist şi, în acelaşi timp, ultrarealist. El este un animist, fiindcă la el eul nu s-a separat bine de lumea externă, obiectivă. Când separaţia între eu şi lumea externă se face pe deplin, atunci copilul şi-a săvârşit evoluţia; este om cu conştiinţă de sine. Eul este, prin urmare, la sfârşitul, iar nu la începutul evoluţiei sufleteşti. Observăm însă că amândoi aceşti străluciţi reprezentanţi ai psihologiei contemporane confundă eul cu conştiinţa de sine. Pentru ei, eul nu este o simţire primitivă, intuitivă, ci o conştiinţă organizată pe judecăţi. Aceasta mai ales la Janet, care ne vorbeşte, la eu, de reflexiune. La Piaget, mai puţin. Totuşi nici la Piaget diferenţa între simţirea eului şi reflexiunea asupra eului nu este păstrată, deşi, la dânsul, găsim diferenţa între copilul simplu egocentrist şi copilul egoist. Această confunziune este plină de consecinţe. Asupra eului superior, luat în înţelesul conştiinţei de sine, care psiholog ar putea să aibă altă părere? Eul superior este.

23 Dr. Pierre Janet, *De l angoisse a l extase*, Paris, 1926, p. 202 şi urm.

29 Scrierile lui Jean Piaget: Ley langage et la penssée chez l'enfant (1923); Le jugement et le raisonnement chez T enfant (1924) şi la représentation du monde chez l'enfant (1926) au făcut senzaţie în lumea pedagogilor.

evident, ultima verigă care se adaugă la evoluţia conştiinţei omeneşti. Dar nu de acesta este vorba totdeauna. Poate fi vorba şi de o simţire primitivă a eului, în care să nu încapă reflexiunea. Poate să fie un eu simţire, la rădăcina unui eu abstracţie, cum este şi un spaţiu intuiţie dedesubutul unui spaţiu măsurătoare abstractă. Eul superior, abstract, presupune existenţa simţirii lui primitive, cum şi măsurătoarea spaţială presupune intuiţia spaţiului. Prin urmare, părerea că personalitatea este anterioară eului, părere pe care o găsim împărtăşită de mulţi psihologi contemporani, în special de cei doi citaţi mai sus, trebuie, într-o privinţă cel puţin, să fie supusă revizuirii.

3. – Dar şi dacă diferenţa, de care am vorbit până acum, este admisă, problema raportului dintre eu şi personalitate nu se îndrumează prin aceasta de la sine spre rezolvarea ei definitivă. Problema noastră are o faţă şi mai adâncă. Ea poate fi formulată în următoarea întrebare: Este nevoie de un eu pentru a avea o personalitate? Nu este oare eul o simplă iluzie care urmează manifestărilor personalităţii, când asupra acestora se aplică reflexiunea? Cu alte cuvinte: nu se explică oare destul de bine conduita unui om, ca persoană, fără a mai face să intervină eul? Şi

pentru susţinerea unei asemenea păreri găsim destui psihologi contemporani, şi încă dintre cei mai iluştri. Iată ce scrie, în adevăr, reprezentantul american al psihologiei ştiinţifice, E. B. Titchener, la sfârşitul manualului său de psihologie, tradus în limba franceză: „Se afirmă adesea ori, în manualele de psihologie, că eul conştient formează planul din dos şi permanent al conştiinţei şi că este destul să ne îndreptăm atenţia spre acest plan pentru ca eul să se înfăţişeze pe deplin. Această afirmare a fost făcută aşa de des şi aşa de categoric, încât înclin să cred că există, în această privinţă, diferenţe individuale. Se poate ca unii să fie turnaţi după tipare personale, iar alţii după tipare impersonale. În experienţa mea proprie, eul apare foarte rar, deşi el apare totuşi, prin sforţarea atenţiei. El lipseşte din seria faptelor care constituie rutina zilnică. El lipseşte de asemenea din conştiinţa gândirii concentrate. Vederile şi teoriile pe care psihologia curentă le consideră ca personale sunt pentru mine cu desăvârşire impersonale, atât în momentul când se elaborează, cât şi în momentul când se formulează. Eul nu apare nici măcar în situaţiile care sunt presupuse că dau naştere conştiinţei de sine în sensul "controlului de sine”. Pot exista semnele unei emoţii puternice: nodul în gâtlej, obraji aprinşi, respiraţia gâfâită, mâinile reci şi tremurânde, mişcări dezordonate, şi cu toate acestea să nu fie nicio urmă de personalitate conştientă. Cu un cuvânt, viaţa mintală, aşa cum o trăiesc eu cel puţin (Titchener), nu este personală decât în mod intermitent. Eul conştient apare ca

un vizitator întâmplător în cele mai variate împrejurări; de cele mai multe ori în tovărăşia sentimentului de singurătate, dar acest sentiment este şi el, în viaţa omului civilizat, cel puţin un simplu accident”.

Prin urmare, pentru Titchener, eul este un ceva accesoriu, care poate [foarte] bine lipsi, fără ca personalitatea să se resimtă. În experienţa sa personală dânsul n-a întâlnit eul decât atunci când a voit să-şi fixeze atenţia în mod expres asupra lui. Să fie oare cu putinţă? Să fie, într-adevăr, oamenii împărţiţi în două categorii: unii torturaţi de prezenţa eului, iar alţii care să nu-l cunoască deloc? Acesta ar fi un caz de daltonism sufletesc cu totul extraordinar pentru cei din a doua categorie, şi un caz de prisos sufletesc tot aşa de extraordinar pentru aceia din prima categorie! Este cu neputinţă ca natura să-şi permită, cu sufletul omenesc, construcţii atât de inegale? Desigur că la mijloc este o neînţelegere. Psihologul Titchener trebuie să fi căutat în experienţa sa personală un eu care să nu poată în adevăr fi dovedit prin metode experimentale, fiindcă altfel ar fi greu de explicat cum un reprezentant ilustru al psihologiei ştiinţifice se găseşte în conflict cu experienţa celorlalţi semeni ai săi. Trebuie ca Titchener să-şi fi făcut o idee extraştiinţifică despre eu, pentru ca apoi ştiinţa lui să nu-l mai găsească în experienţa de toate zilele.

Ei bine, acesta este tocmai cazul său. Dacă citim cu atenţie, în manualul lui Titchener, definiţia despre eu, atunci totul ni se lămureşte Eul căutat de Titchener este o entitate metafizică

ce n-are nimic de a face cu ştiinţa psihologiei. Definiţia lui vrea să prindă din fură a eului caracterul diferenţial al unicităţii; aceea ce scolasticii medievali numeau *haecceitas* în eu, adică caracterul propriu, care face din eu o entitate sufletească, proprietatea fiecărui om în parte; aceea ce caută Titchener este eul singular pe care îl postulează religia creştină ca nemuritor, fiind picătură de sine stătătoare din spiritul dumnezeiesc... Cu o asemenea definiţie nu se putea ajunge, pe baza metodelor ştiinţei, decât la negarea eului. Aceea ce Titchener a şi făcut. Şi aceea ce fac şi vor face încă mulţi alţi psihologi care vor avea aceleaşi preocupări extraştiinţifice.

4. – Şi cu aceasta ajungem la ultima faţă a problemei, care aproape nu este valorată de filosofii contemporani şi care, cu toate acestea, este singura care ne înlesneşte găsirea unei şoluţiuni. Această nouă faţă a problemei să poată formula în întrebarea: Care este natura eului de care depinde personalitatea *i* Are. acest eu o natură de unicitate, de *haecceitas*, pentru fiecare dintre noi?

Dacă am întreba pe un psiholog din zilele noastre care este natura unei senzaţii elementare, de culoare, bunăoară, şi am insista să ne spună dacă această senzaţie o crede el unică pe lume, sau nu, am avea desigur următorul răspuns: Senzaţia de culoare este produsul unor funcţiuni care sunt comune tuturor oamenilor, cel puţin tuturor oamenilor normali şi care trăiesc în aceleaşi condiţii de vârstă şi cultură; o senzaţie

unică pe lume, ca atare, nu poate să fie. Dacă am mai întreba pe acelaşi psiholog să ne spună dacă emoţiile simţite de el sunt unice în felul lor; dacă fiecare om iubeşte şi urăşte în felul său, fără nicio comunitate cu simţirea altora, psihologul ar răspunde iarăşi ca mai sus. Emoţiile simţite de oameni sunt la fel, fiindcă şi mecanismul lor de producere este la fel. Încercaţi însă să întrebaţi pe acelaşi psiholog asupra simţirii eului, şi atunci veţi vedea o schimbare. Cu eul este altceva. Eul este legat de *haecceitas*. Fiecare om îşi are eul său propriu, unic. Fiecare om are un centru al simţirilor sale, care este eul său. Eul lui Ion este deosebit de al lui Ştefan, Gheorghe sau Vasile. Fiecare om cu ecceitatea sa de eu. Unii psihologi merg chiar mai departe în răspunsul lor. Ei zic: Nu numai că eul fiecărui om, în parte, este deosebit de al altui om, dar că şi în acelaşi om eul se schimbă de la un moment la altul, însuşi Titchener are această din urmă părere. Iată ce spune dânsul în manualul amintit, puţin înaintea cuvintelor citate mai sus: „Cuvântul eu, ca termen de psihologie, desemnează amestecul particular de talent, temperament şi caracter, adică amestecul constituţiei intelectuale, emotive şi voluntare din care iese spiritul individual. Eul, ca fapt de conştiinţă, desemnează întreg complexul proceselor mintale, care reprezintă o fază momentană a acestui amestec; şi conştiinţa eului este o experienţă în care eul, întrucât este un fapt de experienţă, este focar. Experienţa eului poate fi tot aşe de variată ca şi raporturile obiective pe care organismul le întreţine cu mediul său de

persoane şi de lucruri. Ea posedă, cu toate acestea, şi câteva elemente destul de constante: senzaţiile organice, percepţia vizuală a corpului şi ideile verbale de "eu” şi "al meu”. Din această definiţie, puţin cam neprecisă, rezultă totuşi părerea că eul este un punct de întretăiere, un focar, şi este momentan, deşi cu ceva elemente constante. Cu un cuvânt, simţirea eului nu este, ca toate simţirile şi ca toate emoţiile, o simţire constantă şi identică la toţi oamenii normali, ci o simţire care, în acelaşi om chiar, se schimbă de la un moment la altul. Dacă n-ar fi puţinele clemente constante din firea lui, ca senzaţiile organice, percepţia vizuală a corpului şi ideile verbale de „euM şi al „meu”, fiecare dintre noi am fi în risc să nu ne mai recunoaştem de la un moment la altul şi să privim la transformările eului nostru ca la un film de cinematograf.

Aci ne găsim înaintea erorii fundamentale în care a-u căzut cei mai mulţi dintre aceia care s-au ocupat de psihologia eului. Cunoştinţa eului a fost viciată de influenţe extraş. dinţifice. Psihologul, atunci când cerce” teazăsenzaţiile şi emoţiile ca fapte de conştiinţă, nu se întreabă dacă existenţa fiecăreia din acestea este legată de *ecceitate*, adică de un exponent existenţial propriu fiecăreia; când este vorba însă de eu, această întrebare este nu numai pusă, dar şi rezolvată afirmativ. În locul eului psihologic să strecoară eul metafizic. Psihologul voieşte să ştie în ce consistă eul pe care îl postulează dogmele bisericeşti, iar nu în ce consistă eul ca fapt de conştiinţă omenească. Este, de altfel, aşa de înrădăcinată preocuparea de eul

metafizic în gândirea europenilor, încât mulţi dintre aceştia nici nu înţeleg bine distincţia, de la prima ei enunţare. Europeanul creştin trebuie să râcăie mult sub stratul mentalităţii sale religioase pentru ca să dea de simţirea primitivă a eului. Cu greu îl poţi face pe dânsul să-şi uite de concepţia pe care învăţăturile lui Christ a dat-o eului. Chiar acela care este deprins cu cercetările metodice de ştiinţă, înaintea problemei eului îşi pierde obiectivitatea. Dacă este să-şi explice problema individualităţii în biologie, atunci lucrurile merg bine. Individuaţia este o lege a naturii care stă foarte modest alături de formaţia cristalelor. Biologul vorbeşte de indivizii unicelulari şi indivizii pluricelulari; de indivizi cu formă unitară de la naştere şi până la moarte, şi de indivizi cu metamorfoză, ca fluturele, care, înainte de a fi fluture, a fost omidă. Nicio preocupare de existenţa metafizică a fiecărui individ în parte. Ecceitatea, care este urmată în mod logic de imortalitate, nu intră în preocupările cercetătorului. Dar acelaşi cercetător, când intră în domeniul sufletesc al eului, nu mai păstrează aceeaşi obiectivitate. Fără voia lui, problema metafizică a eului îi schimbă cursul cercetării şi îl sileşte să cadă în cele mai flagrante sofisme. Un exemplu clasic în această privinţă ni-l oferă chiar unul dintre psihologii citaţi mai sus, Jean Piaget, în ultima sa scriere, *La représentation du monde chez Venfant*. Jean Piaget vrea să ilustreze cum se formează eul la copil şi invoacă pentru acest scop mărturia scriitorului Ed. Gosse, care povesteşte cum conştiinţa eului său a fost pentru întâia oară

provocată de constatarea că tatăl său nu este atotştiutor fiindcă n-a putut pătrunde minciuna pe care el i-o făcuse. Şi urmează Gosse mai departe: „Credinţa că tatăl meu era atotştiutor şi infailibil, din momentul acela a fost moartă şi înmormântată. El ştia, probabil, prea puţine lucruri, dacă n-a fost în stare să ştie un fapt de o aşa mare importanţă... Dar din toate gândirile care năvăliră, în momentul acestei crize, în creierul meu atât de primitiv şi neformat încă, cea mai curioasă era aceea de a-mi fi găsit un tovarăş şi un confident în mine însumi. Exista, aşadar, în lumea aceasta un secret care îmi aparţinea mie, şi aparţinea şi unuia care trăia în corpul meu. Eram acum doi care puteam să ne întreţinem. Este greu să defineşti sentimente aşa de rudimentare, dar este sigur că sub forma acestui dualism mi-a apărut deodată, în acel moment, simţirea individualităţii mele, şi este tot aşa desigur că mi-a fost o mare consolare să găsesc în mine însumi pe cineva care să poată a mă înţelege.”[666]

Adică, cum vine această găsire de mine însumi, dacă autorul singur spune că şi-a găsit numai un tovarăş, un confident? În realitate, un eu existase mai dinainte. La acesta s-a adăugat un al doilea. Şi acum inconsecvenţa. După toate regulile logicei, ar trebui să presupunem că eul care a fost mai înainte este mai primitiv şi mai îndreptăţit să se confunde cu mine însumi. Eul cel de al doilea, confidentul, este o construcţie a judecăţii aranjată

---

666 Jean Piaget, La représentation du monde chez Venfant (1926) p. 114./

pe fondul celui dintâi. Căci, evident, până ce n-am simţit în mine o fire de eu, n-am putut să simt nevoia unui confident. Confidentul este o simplă dedublare, fără importanţă pentru natura eului. Cu toate acestea, pentru Jean Piaget, nu eul primitiv, ci confidentul are toată importanţa.

Această sofismă nu să explică decât prin marele prestigiu pe care îl are, la Piaget, eul confident... Eul confident este conştiinţa limpede de ce trebuie şi de ce nu trebuie să facă omul creştin, este conştiinţa morală a îngerului păzitor, care a fost sugerată micului Gosse din leagăn, şi pe care apoi Piaget o confundă cu eul psihologic. Şi ca Piaget, mulţi alţi psihologi cad în aceeaşi sofismă. Aceea ce este produsul din urmă al evoluţiei sufleteşti, din cauza influenţelor religioase, este considerat ca venind înaintea simţirii cu care copilul să naşte. Eul cu ecceitate, adică eul legat de unicitatea unei meniri morale, aşa cum îl postulează biserica lui Christ, ia locul simţirii de eu, simţire comună tuturor trupurilor omeneşti, şi devine el, în locul acestuia, obiect de cercetare ştiinţifică. Dar cercetarea ştiinţifică nu poate să-l prindă în metodele ei; căci cum poţi avea ştiinţă despre aceea ce are o menire unică pe lume? Despre aşa ceva să poată avea cel mult o credinţă; şi atunci, confuzia odată produsă, rezultatele cercetării ies de-a îndoasele. Să tăgăduieşte existenţa simţirii adevărate a etrlui, fiindcă psihologia nu poate găsi în primele manifestări ale sufletului de copil aceea ce religia a postulat ca suport al menirii morale omeneşti: eul „conştiinţă de sine”, eul confident...”

Scriind aceste rânduri, este departe de noi gândul de a micşora marele rol hărăzit credinţei creştine în evoluţia sufletească a omenirii. Postulatul credinţei creştine, că fiecare om are în el un eu legat de unicitatea unei meniri, este o pârghie fără seamăn pentru ridicarea moralităţii; dar acest postulat, orişicât ar fi de folositor moralei, este nu numai inutil, ci şi primejdios pentru cercetarea ştiinţifică.[667] Eul moral, fruct al reflexiunii, este o abstracţiune, iar nu o simţire elementară şi primitivă. Primele începuturi ale personalităţii iau naştere sub impulsul eului primitiv, pe care însă cei mai mulţi psihologi îl trec cu vederea, orbiţi fiind de prestigiul eului moral. Din această cauză aceşti psihologi ajung la concluzia paradoxală că eul este posterior personalităţii. Posterior personalităţii este eul moral – şi eul social în genere, în categoria căruia intră cel moral, care vine ca o conştiinţă de solidaritate în urma unei lungi experienţe. Aceia care tăgăduiesc primitivitatea eului sunt în genere sociologi, nu psihologi. Sociologii au, în adevăr, tot dreptul să vorbească de eu ca de un produs întârziat; căci aceea ce înţeleg ei prin eu este conştiinţa socială de naţiune, de castă, de clasă sau de profesiune, care sunt cu totul altceva. Eul unei naţiuni, al unei caste, al unei clase sociale, al unei profesiuni, se formează, evident, după ce

667 C.R.M. separă net domeniul ştiinţei de postulatele credinţei. El admite totuşi valoarea normelor religiei creştine ca norme morale, ceea ce înseamnă că ideea autonomiei domeniilor este cenzurată nu atît de motive teoretice, cît practice (n.ed.).

naţiunea, casta, clasa socială sau profesiunea au trăit în structura lor multă vreme ca organisme sufleteşti.

Naţiunea nu începe să fie naţiune de la apariţia conştiinţei solidarităţii, ci este naţiune şi înainte, până ce nu s-a format încă această conştiinţă de solidaritate. Tot astfel şi casta sau clasa socială. Clasele sociale există, ca date psihice, de la începutul istoriei omenirii, în orişice caz de când s-a diferenţiat munca în societăţile omeneşti.[668] Conştiinţa de clasă socială a venit însă cu mult mai târziu. De la conştiinţa de clasă a început cel mult lupta conştientă între clasele sociale, dar nu şi existenţa claselor sociale. Tot aşa şi cu conştiinţa profesională. Au existat profesiuni, în mod rutinar şi tradiţional, înainte de a fi profesiunile conduse de o conştiinţă a solidarităţii profesionale. Prin urmare, în înţelesul de conştiinţă socială, eul este un produs târzielnic. Sociologii au toată dreptatea să-l considere ca pe un fruct întârziat al evoluţiei. Punctul de vedere sociologic nu coincide însă cu punctul de vedere psihologic. Psihologia să ocupă de eu în înţeles de simţire individuală, aşa cum să ocupă de toate celelalte simţiri şi emoţii: culoare, sunet, gust, plăcere ori durere. Din punctul de vedere psihologic, eul este o simţire care precedă personalitatea, aşa cum celelalte simţiri precedă complexele obiective ale lucrurilor. Confundarea celor două puncte de vedere duce la rezultate

668 Clasele sociale nu au apărut odată cu „diferenţierea“ muncii ; ele s-au constituit în procesul apariţiei şi dezvoltării proprietăţii private (n.ed.).

paradoxale şi sofisme. Psihologii care sociologizează tăgăduiesc existenţa eului, iar sociologii care psihologizează tăgăduiesc existenţa claselor sociale. Psihologii citaţi mai sus confundă, după toată probabilitatea, psihologia cu sociologia eului.

5. – La originea personalităţii stă simţirea eului, iar nu conştiinţa de sine dobândită prin reflexiune. Simţirea eului însoţeşte atitudinile de anticipaţie ale organismului omenesc; şi cum de atitudinile organismului sunt legate emoţiile, simţirea eului este împreunată totdeauna cu emoţiile. După părerea noastră, simţirea eului constituie structura emoţiilor; ea este un fel de intuiţie pentru emoţii, aşa cum este spaţiul pentru senzaţiile externe. Durere, plăcere, frică, curaj, ambiţe, umilinţă etc. nu se pot prinde de conştiinţă decât în structura specială pe care le-o dă eul. Cum emoţiile sunt mai primitive decât senzaţiile externe, simţirea eului apare ca o structură mai profundă decât intuiţia spaţiului: ea apare, în introspecţie, ca o condiţie fundamentală a voinţei însăşi. Caracterul de structură pe care îl are eul, de la început, ne dă explicarea rolului pe care acesta îl are în formarea personalităţii. Eul este la baza personalităţii, aşa cum este spaţiul la baza reprezentării înmii externe. Deosebirea este numai că eul prezintă raporturi de diferenţieri intensive, pe când spaţiul prezintă raporturi de diferenţieri extensive. Eul este o structură dinamică, pe când spaţiul este o structură statică.

Părerea că simţirea eului constituie structura

emoţiilor capătă o confirmare în faptul că simţirea eului este susceptibilă de evoluţie, pe când celelalte emoţii rămân, în natura lor, constante. Analogia cu spaţiul se păstrează dar şi în această privinţă. Omul învaţă măsurătoarea spaţiului, precum învaţă a se cunoaşte pe sine; dar nu învaţă a simţi mai bine o emoţie, sau a simţi mai bine o culoare. Elementele sufleteşti rămân constante, structura lor numai se schimbă. Spaţiul copilului este altul decât al omului matur. Tot aşa şi eul copilului este altul faţă de eul omului matur. Copilul încearcă să prindă luna cu mâinile, atât de neprecise îi sunt dimensiunile spaţiului. Copilul antropomorfizează totul, atât este de egocentric.

6. – înainte de a merge mai departe, să prezentăm într-un scurt rezumat şi ipotezele care să pot face despre legătura între eu şi evoluţia sistemului nervos.

Noi, oamenii de astăzi, nu vom putea niciodată, prin introspecţie, să ne transpunem cu conştiinţa în simţirea cea mai primitivă a eului. O cunoştinţă directă nu putem avea de eul primitiv. Cel mult ne putem reconstrui un asemenea eu în mod abstract, prin raţionament. Cunoştinţă directă, prin introspecţie, nu putem avea, nici de emoţiile şi nici de senzaţiile primitive. Pe acestea totuşi le presupunem identice celor simţite de noi astăzi, atât de înrădăcinată ne este credinţa că simţirile elementare sunt constante la toţi oamenii.

De cel mai mare ajutor pentru reconstruirea eului primitiv ne sunt cunoştinţele despre

filogeneza sistemului nervos, mai ales când aceste cunoştinţe sunt puse în legătură cu cunoştinţele de psihologie zoologică şi de cultură primitivă. De la instinctele sau comportamentul animalelor, la atitudinile omului şi la atitudinile anticipatoare ale acestuia, în special, să opereză o trecere nesimţită, graţie diferenţierii sistemului nervos. Diferenţierea aceasta o constatăm prin comparaţie la diferitele specii animale şi admitem ca foarte probabil că ea s-a produs filogenetic, deoarece avem proba acestui fapt în recapitularea diferenţierilor din ontogeneza fiecărui individ. Eul s-a produs probabil deodată cu intrarea în activitate a scoarţei cerebrale după creierul anterior (*neenefiefalon*). El a avut, în primul moment, un caracter mai mult emoţional şi însoţea mişcările de anticipaţie ale organismului omenesc ca sprijin, dacă nu chiar ca momeală. În el era dată simţirea de apreciere între lucruri, adică intuiţia de simpatie sau antipatie pentru ceva; de lucru cu valoare şi fără valoare; cu un cuvânt, el învăluia actul anticipator, care avea să se producă, cu o tonalitate afectivă ce avea să-i întărească execuţia. În el era un fel de consimţire pe care o da organismul actului; era aprobarea venită din experienţa actelor analoage petrecute în trecutul organismului. Eul primitiv implica în el simţirea unei alegeri, a unei preferinţe. El era structura care permitea comparaţia. Comparaţia, pe care o da el la început, era foarte părtinitoare din cauza tocmai a naturii sale emotive. Emoţiile să dispun în contraste şi apar brusc. Structura emotivă a eului primitiv era ca şi scoarţa

pământului din primele timpuri: o scenă pe care apăreau şi dispăreau fenomene de proporţii uriaşe. Comparaţia, pe care ea o mijlocea, era exagerat de subiectivă. Primul om să valora pe el sau valora pe alţii în mod extremist. Era când gigante, când prea mic. Adora animalele şi îşi făcea fetiş din fiece lucru, şi totuşi el era sufletul care stăpânea lumea prin magie. Eul primitiv avea în el toată scara tensiunilor sufleteşti din care aveau să izvorască credinţele religioase de mai târziu.

Structura eului primitiv este susţinută pe activitatea centrilor subcorticali, şi numai conştiinţa lui este datorită activităţii scoarţei corticale a creierului nou. Dar să poată că atât conştiinţa cât şi structura eului să fi fost susţinute la început pe centri subcorticali. În această privinţă nu putem face decât supoziţii. Suntem siguri însă că structura eului îşi are rădăcinile în profunzimea centrilor subcorticali. Mişcările anticipatoare, în lumea animală, au început înainte ca scoarţa cerebrală după creierul mare să fi ajuns a le da coordonarea. Multe din animalele mamifere superioare au atitudini anticipatoare. Ele n-au propriu-zis însă un eu, fiindcă aceste atitudini anticipatoare au o prea mică importanţă faţă de restul actelor reflexe şi instinctive.

Eul a evoluat cu sistemul nervos, ca şi celelalte simţuri, şi, ca şi simţul vederii în special,[669] el s-a strămutat de pe scoarţa centrilor

669 Compară (C. Rădulescu-Motru], Curs de psihologie. Partea II, Cap. 3.

nervoşi subcorticali pe scoarţa centrilor nervoşi corticali. Din emotiv el a devenit raţional. Această strămutare însă priveşte conştiinţa lui. Rădăcinile structurii sale au rămas, ca şi mai înainte, adânc înfipte în creierul vechi (*paleenchefalon*). Primele afirmări ale eului au fost în legătură cu funcţiunile vegetative ale organismului. În special funcţiunile sexuale au dominat, în cursul unei lungi perioade, toate afirmările eului. După ridicarea omului de la statura orizontală la statura verticală, poate n-a fost altă revoluţie mai mare în viaţa de relaţie a omului ca aceea a înlocuirii instinctului sexual animalic prin actul liber sexual omenesc. Animalele se împerechdază la anumite epoci în mod instinctiv; oamenii se însoţesc în mod liber, după simpatie. Dacă pentru susţinerea staturii verticale a fost nevoie de multe anticipaţii organice, pentru continuarea vieţii sexuale libere a fost nevoie de încă şi mai multe anticipaţii. Primul om care şi-a ridicat faţa de la pământ şi a privit în largul orizontului, a simţit în el o putere necunoscută, o emoţie de iubire de sine şi de încredere cum nu mai avusese până aci semenii săi; dar şi omul care pentru prima oară a iubit prin alegere liberă, şi nu ca animal, a simţit în el o emoţie de încredere cum nu mai avusese nimeni până aci. Eroismul sexual a fost atunci născut. El este, în afirmările eului omenesc, o dominantă până şi astăzi.[670] Şi după revoluţia anticipaţiilor de ordin sexual, câte ale revoluţii nu s-au perindat în

670 In înjurăturile poporului nostru se păstrează o urmă încă plastică a acestui eroism sexual.

cursul ascendent al eului! Atitudinea religioasă este o anticipaţie pe care animalul nu o cunoaşte. De asemenea, atitudinea artistică. În sfârşit, revoluţia care transformă pe om în personalitate este atitudinea muncitorească. Această din urmă atitudine este, în multe privinţe, o transformare a celei artistice. Munca primitivilor răsare din ritmul mişcărilor. Între instinctul animal şi munca omenească se interpune ritmul, înainte ca mişcările să fi fost îndreptate spre o finalitate instrumentală, omul a cunoscut două alte atitudini: reţinerea mişcărilor sub frica necunoscutului – atitudinea religioasă, şi coordonarea ritmică a mişcărilor – atitudinea plăcerei artistice.

Animalul nu ştie munci. Munca făcută cu intenţie de a produce este proprie omului. Cu organizarea muncii se organizează anticipaţiile superioare ale sufletului. În faptul de a munci stă explicarea marelui rol rezervat eului omenesc.

Eul a evoluat, nu însă prin eliminarea treptată a vechilor lui structuri în favoarea structurilor noi, ci prin integrarea structurilor lui anterioare sub o formă nouă. În forma cea mai nouă a eului nostru, trăiesc mai departe formele vechi ale eului; nu în lumina, ci în umbra conştiinţei. Din umbră ele ies uneori pentru a disputa eului conştient situaţia dominantă. În cazuri de foamete, de război, de crize adânci sociale sau de boli şi zguduiri nervoase, câţi oameni nu se descoperă pe ei înşăşi că sunt diferiţi de cum obişnuiseră să se considere. În aceste cazuri extraordinare ies la iveală formele

bestiale, formele strămoşeşti ale eului. Dar în afară de aceste cazuri extraordinare, viaţa eului se petrece unitară şi continuă Numai de o identitate absolută cu el însuşi nu poate fi vorba. Identitatea absolută lipseşte din întreg domeniul faptelor sufleteşti. Ea este un postulat al moralei sau al religiei, nu al psihologiei.

7. – Am zis că eul, la primele sale începuturi, a fost o intuiţie emoţională. Această natură a lui s-a amplificat mai târziu cu multe elemente intelectuale care au permis apariţia „conştiinţei de sine" sau a eului raţional; totuşi, şi după această transformare, fondul primitiv emoţional s-a păstrat. În eul cel mai raţional persistă un fond iraţional: structura emotivă.[671] Din acest fond iraţional izvorăsc înclinările simple şi irezistibile, acel „fiat" de care ne vorbesc filosofii la actele voinţei. Intuiţia emoţională primitivă constituie sâmburele eului. Ea impune forma de viaţă pe care va lua-o fiecare om. Este chemarea sau vocaţia, de care vorbesc apostolii şi poeţii. În ea nu stă o mare bogăţie sufletească; dimpotrivă, cuprinsul său este mic, aproape punctiform. Şi cu toate acestea, în cuprinsul ei mic stă resortul tuturor tensiunilor sufleteşti. Un râuşor de apă este predestinat să fie vijelios sau potolit, înconjurat de gheaţă sau de verdeaţă, după înălţimea pe care el o are pe suprafaţa pământului. Cu cât vine mai de sus, cu atât apele

671 In această privinţă K. Oesterreich a adus multă lumină prin scrierea sa Die Phaenomenologie des Ich, I (1910).

sale curg mai repede. Diferenţa de nivel este generatorul energiei sale. Tot astfel şi viaţa sufletească a unui om. În sâmburele eului său stă diferenţa de nivel generatoare de energie. S-a născut cineva, purtând cu intuiţia emoţională a eului său o perspectivă de superioritate faţă de lumea înconjurătoare, să crede puternic, să crede fără seamăn, atunci drumul vieţii sale este indicat: nimic nu-l va face să-şi piardă curajul, va fi un optimist. Dimpotrivă, Un altul va fi pesimist, dacă în intuiţia fundamentală a eului său comparaţia lui cu lumea iese în favorul acesteia. Un om este războinic, şi un altul religios; unul este artist, şi altul comerciant; unul este contemplativ, şi altul industrial; fiecare ia forma de viaţă care convine intuiţiei eului său. Forma de viaţă este bogată şi complicată după vârsta omenirii. Un războinic din timpul faraonilor egipteni avea un alt port şi avea alte deprinderi de cum are un războinic astăzi. Intuiţia eului a rămas simplă şi astăzi ca şi mai nainte. Potenţialele generatoare de energie sufletească au rămas aceleaşi, cu toate că formele actualităţii sufleteşti s-au schimbat şi se schimbă pe măsură ce omenirea trăieşte.

Iată dar originea procesului de cristalizare a personalităţii. În jurul intuiţiei emoţionale a eului cristalizează dispoziţiile individului sufletesc. Scriitorul Stendhal avea în parte dreptate. Motivul care dă loc la cristalizare are o înfăţişare săracă faţă de bogăţia procesului de cristalizare. Orşice fel de cracă de arbore, aruncată în fundul salinei din Salzburg, iese, după câtva timp, de acolo, înfăşurată în cele mai frumoase cristale de sare.

Legile cristalizării sunt prin ele însişi importante. Obiectul cristalizat poate – fi unul sau altul. Aşa şi la personalitatea omenească. Bogăţia formelor personalităţii întunecă fondul în jurul căreia ea s-a cristalizat.

Şi acum avem pregătit materialul necesar pentru a adânci şi mai mult problema urmărită. Eul joacă, în formarea personalităţii, rolul de sâmbure cristalizator. Care este însă raportul intim dintre sâmbure şi cristalizarea lui? Conţine eul în sine, de îndată ce se iveşte, personalitatea viitoare în stare de preformaţie, sau personalitatea de mai târziu este numai ocazionată, dar nu şi preformată de eu? Personalitatea, cu alte cuvinte, este ea o dezvoltare a eului, sau este un produs nou, determinat de eu, dar constituit din elemente variate şi independente de eu? Aceste întrebări reamintesc vechile întrebări pe care şi le puneau biologii, în secolul al XVIII-lea, la începutul cercetărilor asupra evoluţiei organismelor. Avem înaintea noastră vechea problemă a preformaţiei şi a epigenezei. Dacă animalul este simpla dezvoltare a seminţei din care este ieşit, atunci în sămânţa lui originară trebuie căutate toate formele trupului în care el să diferenţiază ca individ. Cum floarea este o dezvoltare a mugurului, aşa şi animalul este o dezvoltare a germenului. Cu un cuvânt, viaţa individului este o amplificare a germenului său. Aceasta o susţineau preformatiştii. Teoria epigenezei era cea contrară. După ea, germenul este numai o determinantă. El determină dezvoltarea vietăţii, dar forma pe care

o ia această dezvoltare este produsul mai multor factori care nu sunt cuprinşi în germene. Viaţa nu este o simplă desfăşurare a formelor împletite în sămânţa originară.

Dacă biologii au putut să rămână multă vreme la îndoială asupra răspunsului ce trebuie dat acestor probleme, psihologii şi sociologii nu se găsesc în acelaşi caz. Morfologia personalităţii omeneşti este departe de a avea caracterele morfologiei animale. Animalele să repetă din generaţie în generaţie aproape neschimbate. Speciile lor, la prima vedere, sunt fixe. Numai un studiu comparativ şi îndelungat ne dezvăluie variaţiile care să produc în descendenţa lor. Personalităţile omeneşti, dimpotrivă, sunt într-o continuă diferenţiere. De la o generaţie la alta, tehnica muncii variază.

Adeseori fiul are o personalitate opusă tatălui. Cu cât personalitatea este mai complexă, cu atât şi variaţiile ei sunt mai manifeste. Primele cristalizări sufleteşti ale eului nu aduc între oameni diferenţieri prea radicale. Egoismul, ambiţia, aroganţa, invidia, gelozia etc., toate sistematizările primitive ale simţirii eului, sunt, psihologiceşte vorbind, la toţi oamenii la fel; poate sunt la fel şi la unele animale, ca şi la oameni. Dar, după această primă îmbrăcăminte aeului, ce pletoră de variaţii ne aşteaptă! Cum eul îşi întinde cristalizarea dincolo de tendinţele instinctive ale sufletului, asemănarea încetează. Cu cât personalitatea se leagă de organizarea muncii, cu atât ea este mai diferenţiată.

Psihologii şi sociologii nu pot avea vreo

îndoială că între eu şi personalitate este un raport de determinate şi nu de preformaţie. Eul constituie fermentul, dar nu şi tiparul personalităţii. Acest tipar întrece cu mult puterea de construcţie a eului. Elementele din care personalitatea să constituie sunt în mare parte organizate de tradiţia şi de cultura mediului, înainte ca eul să se afirme; asupra lor eul are o putere regulativă, iar nu constitutivă. Personalitatea datoreşte eului începutul şi direcţia structurii sale, iar pentru rest, adică pentru tot ce priveşte materialul şi forţele de coeziune a acestui material, personalitatea îşi are organizaţia sa proprie.

Dacă personalitatea n-ar fi decât eul amplificat, diferenţierile sale ar fi foarte reduse. Personalitatea omenească ar consista în câteva tipare emoţionale; ea ar fi expresia exterioară a intuiţiei emoţionale de la baza eului. Personalitatea ar fi atunci totdeauna dominată de conştiinţa egocentrică, aşa cum o găsim, în formele ei reduse, la copii. Dar oamenii cu o personalitate formată sunt foarte puţin preocupaţi de eul lor. Titchener, profesionist reputat, aproape că şi contestă existenţa acestui eu, după cum am văzut. Cu cât mai vibrant este eul, cu atât mai amorfă este personalitatea. Cu cât mai ordonat eul, cu atât mai energică este personalitatea. Şi cu drept cuvânt. Funcţiunea pe care o are simţirea eului de îndeplinit în viaţa sufletească nu este de a lărgi orizontul conştiinţei. Eul nu sporeşte inteligenţa omului. El sporeşte nuanţele emotivităţii, punându-le pe acestea într-o ordine

prielnică orientării omeneşti. În special el dă relief spontaneităţii şi atitudinii de luptă. În el şi-a aflat viaţa sufletească a omului o izbăvire de sub durere, iar nu de sub ignoranţă. Când eul conduce judecata, el ajunge la justificarea, dar nu la cunoaşterea lucrurilor. Cu un cuvânt, eul este o simţire oportună omului; iar pentru dezvoltarea conştiinţei în genere, un accident fericit. Personalitatea, dimpotrivă, n-are în ea nimic accidental. Învelişul său este produsul vieţii biologice şi psihologice ce durează de mii de secole. Fondul său moral, de asemenea. Nimic din aceea ce constituie tendinţele şi deprinderile personalităţii formate nu-şi are rostul în improvizaţia momentului. Gestul faptului hotărât; cuvântul inspirat de bună intenţie; încordarea la muncă şi activitatea stilizată a profesionistului; voinţa pregătită la împlinirea datoriei şi la sacrificiu… toată rânduiala faptelor personalităţii recente îşi are rădăcinile în îndepărtatul trecut al culturii omeneşti. Nicio mişcare, niciun gând, nicio intenţie la care să nu fi contribuit aceia care ne-au precedat în viaţă. Personalitatea noastră de astăzi este produsul plămădit după legile fixate de istoria omenirii. Niciun fapt intrat în rânduiala zilei noastre care să nu fi fost schiţat măcar odinioară. Originalitatea personalităţii de astăzi stă în o mai adâncă plămădire a personalităţii omeneşti trecute, şi nicidecum într-o iscodire nouă, nemaivăzută. Eul nu face decât să determine aceea ce de mult era pregătit să se desfăşure. Pământul aşteaptă de la om tehnica de muncă potrivită rodirei sale, şi tehnica de muncă

aşteaptă personalitatea, care o va statornici şi duce la perfecţiune. Fiecare epocă şi fiecare popor în parte îşi are personalităţile pe care le merită. În mijlocul unei hoarde de sălbatici nu va răsări o personalitate cultă, cum nu va creşte nicio ghindă de stejar pe ramurile unei sălcii. Fiecare structură de personalitate este strict condiţionată de atmosfera sufletească în care ea s-a produce. Un om izolat poate întrece pe semenul său în moralitate, în inteligenţă sau în conştiinciozitate profesională, dar nu va întrece niciodată nivelul însuşi pe care neamul său este dat să-l atingă. Cele mai originale structuri de personalitate par, la ivirea lor, a fi în contrast cu mediul în care să produc, dar după trecerea mai multor ani să constată că ele reprezintă tocmai în chipul cel mai expresiv tipul mediului în care au trăit. Nimic mai originale ca geniile care au creat ştiinţa, arta şi morala în mijlocul omenirii. Nimic mai legat totuşi, de momentul în care ele s-au produs, ca geniile. Aristoteles este tipul gânditorului elin; Descartes este tipul gânditorului francez; Kant este tipul gânditorului german; Locke, tipul gânditorului englez... încerce cineva să schimbe pe vreunul din structura sufletească a epocii şi a poporului în care s-a născut, şi va vedea că originalitatea de geniu rămâne neînţeleasă. Tot aşa cu geniile creatoare în artă. Un Goethe este tipul de artist care nu putea să răsară decât în mediul german; Dante, în mediul italian; Homer, în mediul elin. Cu cât un geniu este mai creator, cu atât el este mai tipic pentru structura sufletească din care a ieşit. Niciunul nu vine la întâmplare.

Toţi sunt la locul lor şi în epoca lor. În această privinţă Oswald Spengler are dreptate să spună că nu există ştiinţă în sine, artă în sine şi morală în sine, ci există ştiinţa, arta şi morala unei culturi, a unei culturi diferenţiate după tip şi popor.[672]

Eul este o promisiune împrăştiată cu dărnicie în sufletele oamenilor. El cheamă la viaţă personalitatea. Dar personalitatea este o structură sufletească prinsă de rădăcini adânci. Ea nu se produce decât acolo unde între pământ şi om s-a înfăptuit o legătură strânsă, pământul impunând munca, iar omul venind înaintea muncii cu aptitudini. Din rânduiala statornică a aptitudinilor iese personalitatea.

672 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., München, 1921.

701@CAPITOLUL IV
Persoana şi natura

1. – Definiţia personalităţii în opoziţie cu individualitatea.
2. – Cercetarea constituţiei psihofizică a personalităţii. Ce împiedica până acum această cercetare.
3. – Personalitatea întregeşte mersul naturii. Ea este o formă a energiei universale.
4. – Personalitatea poporului şi personalitatea individului.
5. – Personalitatea individului este realizarea aptitudinilor profesionale.
6. – Personalitatea este o condensare de vechi deprinderi, începute cu mii de ani înainte, dar accelerate. Eul este fermentul accelerator pentru formarea personalităţii.

1. – Personalitatea este un obiect pe care şi-l dispută mai multe ştiinţe; o probă dar că în constituirea ei intră factori foarte diverşi. Ea este un obiect de studiu pentru psihologie, şi tot aşa de mult şi pentru sociologie. Morala, dreptul şi medicina împrumută adeseori cunoştinţele despre ea de la primele două ştiinţe, dar de multe ori ridică ele înşişi pretenţiunea de a o cunoaşte mai bine din cercetările lor. Momentele care intră în noţiunea personalităţii sunt de diferite categorii; tot aşa apoi şi exemplarele care se subsumează noţiunii. Are personalitate omul individual; au şi oamenii luaţi în colectivităţi de diverse mărimi; are şi Dumnezeu. Care sunt momentele esenţiale

din definiţia personalităţii? Mai toţi filosofii sunt de acord să concentreze aceste momente în deosebirile dintre personalitate şi simpla individualitate sau constituţie organică. Individualitatea sau constituţia organică este un „habitus”: o rezultantă a deprinderilor contractate prin obişnuinţă; personalitatea este o rezultantă a deprinderilor susţinute pe o voinţă liberă. Individualitatea gravitează spre funcţiunile vitale organice; personalitatea, spre funcţiunile sociale ale idealului. Individualitatea este cu atât mai caracteristică cu cât este mai redusă; personalitatea, dimpotrivă, este cu atât mai caracteristică cu cât este mai complexă. Amiba este o individualitate; Dumnezeu, o personalitate. Din această cauză viaţa socială este aproape indiferentă individualităţii organice; dimpotrivă, este esenţială pentru constituirea personalităţilor: oamenii în grupări colective sunt personalităţi. Personalitatea şi individualitatea sunt, cu un cuvânt, pe două planuri diferite de viaţă. Personalitatea este pe planul social, iar individualitatea, pe planul biologic. Voinţa liberă, care susţine deprinderile personalităţii, este posibilă numai în viaţa socială, căci numai prin normele sau imperativele morale ale acestei vieţi este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic şi să se conducă după valori sociale şi ideale. A fi liber este a fi ascultător imperativelor morale şi ideale. A fi neliber este a fi ascultător cerinţelor biologice. Este liber, prin urmare, omul care a reuşit să se ridice şi să-şi apropie [aproprieze] normele vieţii

sociale. Momentele esenţiale din definiţia personalităţii sunt dar bine fixate: prin personalitate înţelegem o îmbinare de factori sufleteşti care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale şi ideale.

Dar cu dezvăluirea planului social al personalităţii nu este totul lămurit. O întrebare de mare importanţă rămâne fără răspuns. Şi anume întrebarea: de unde vine puterea omului de *a* se ridica pe planul vieţii sociale şi, ridicat aci, de a asculta de normele bune ale acesteia? Omul este prin natura sa o fiinţă socială! Foarte bine; dar aceasta nu explică totuşi cum el ştie să aleagă între diferitele norme ale vieţii sociale; cum el ştie, înainte de toate, că anumite norme trebuie respectate. Care sunt normele sociale care, urmate fiind, asigură omului o activitate liberă şi deci o personalitate, şi care nu? Aci stă tot miezul problemei. Cât timp nu este luată în considerare funcţiunea de muncă a omului, toate aceste întrebări rămân fără răspuns sau dobândesc răspunsuri insuficiente. La dezvăluirea planului social trebuie adăugată şi cercetarea aptitudinilor de muncă a omului, adică planul psihofizic, pe care se face legătura între gestul omenesc şi energia naturii. Sociabilitatea nu este un criteriu indiscutabil. Fiinţa dumnezeirii, care serveşte ca ideal personalităţii, întruneşte în sine nu suprema sociabilitate, ci suprema categorie a muncii: creaţia. Personalitatea perfectă este considerată ca o forţă creatoare. Pe ce se poate aplica însă o forţă creatoare dacă nu pe natură? *Ex nihilo nihil*.

2. – Această cercetare este ocolită de filosofi; şi este ocolită nu numai de filosofii de acum, ci în toate timpurile a fost la fel. Motivele care au făcut pe filosofi să ocolească această cercetare sunt numeroase; două sunt însă nelipsite. Un motiv stă în însăşi dificultatea cercetării. Un foarte cunoscut scriitor contemporan, autorul mai multor cărţi de psihologie, pedagogie şi filosofie, L. William Stern, recunoaşte că această cercetare să îndreaptă spre unul din ultimele mistere a ştiinţei omeneşti.[673] Al doilea motiv, şi cel mai puternic, stă în opoziţia pe care această cercetare o întâmpină din partea moralei autoritare, care este susţinută mai ales pe dogmele credinţei religioase. Credinţa religioasă impune fiecărui om normele de conduită pe care el trebuie să le urmeze pentru a se ridica deasupra planului biologic şi a deveni o personalitate. La ce nevoie atunci cercetarea asupra aptitudinilor de muncă a omului? Omul religios are întipărite în sufletul lui poruncile moralei. Sufletul curat simte încotro este idealul. Personalitatea se formează sub influenţa religiei. Omul este liber întrucât este pătruns de adevărurile revelate strămoşilor şi păstrate prin tradiţie. O cercetare asupra constituţiei psihofizice a personalităţii să confundă cu o cercetare asupra religiozităţii în genere. Cine este refractar la religie este refractar şi la morală; deci este un excentric, asocial. Asemenea cazuri sunt patologice, adică excepţionale, deoarece regula

673 L.William Stern, Person und Sache, II, Die menschliche Persönlichkeit, Leipzig, 1923, p. 58.

este că toţi oamenii sunt religioşi. Prin urmare, toţi oamenii înţeleg, dacă nu chiar şi urmează, normele moralei. O cercetare specială asupra constituţiei personalităţii este de prisos. Morala autoritară nu se susţine numai pe dogmele credinţei religioase, ci şi pe multe tradiţii, care de asemenea fac de prisos o cercetare asupra constituţiei personalităţii. Toate sistemele de morală care ordonă supunerea omului la interesele de stat duc la acelaşi rezultat. Toate au la baza lor credinţa că omul devine persoană liberă ascultând de poruncile unei morale impusă de sus, iar nu ascultându-se pe sine, în ce are fiinţa sa mai original. Chiar morala lui Im. Kant, care să bazează pe autonomia voinţei omeneşti, nu cutează să lege normele moralei de constituţia psihofizică a individului, ci se opreşte la partea formală a voinţei. Imperativul categoric din morala kantiană este o regulă apriorică de conduită, fără niciun conţinut de experienţă. „Lucrează în aşa fel, ca maxima voinţă să poată fi orişicând luată drept principiul unei legiferări generale", zice Kant. Prin această regulă curat formală se surpă bazele moralei autoritare, dar atâta tot. O explicare a activităţii morale din constituţia personalităţii în ea nu găsim.

Orişicât de puternice ar fi însă motivele care stau încalea filosofilor, cercetarea asupra constituţiei psihofizice a personalităţii să impune. Problema a cărei soluţionare ea o urmăreşte este prea importantă pentru ca să fie trecută continuu sub tăcere. De altfel, n-au lipsit nici până acum filosofi care să o încerce. Însuşi L. William Stern,

după ce recunoaşte că se află înaintea unui mister, o încearcă totuşi. Şi asemeni încercări găsim şi la alţii. Însă fără rezultat apreciabil. Nu că doar lipsea la toţi aceşti filosofi isteţimea de judecată sau curajul. Filosofii aveau toate calităţile. Aceea ce le lipsea lor era ajutorul pe care trebuie să-l aibă orişice filosof din partea ştiinţei exacte. Documentările ştiinţei erau, în această problemă, până acum de curând, dacă nu false, cu totul insuficiente. Ştiinţa, în tot cazul, nu procura filosofului indicaţii sigure pentru construirea unei ipoteze care să lege activitatea omului de energia naturii. Ea însăşi clădea pe ipoteze neverificate. Astfel, până la începutul secolului nostru, ea făcea afirmări cu totul neprecise asupra energiei materiei. De regulă, omul de ştiinţă din trecut considera elementul material, atomul, ca indestructibil şi nealterabil. De aci şi generalizarea că lumea materială este fără viaţă şi moarte. Ea este veşnic aceeaşi. Elementele materiale pot schimba de loc, dar niciodată de fire. Când elementele s-au botezat energii, generalizarea a rămas aceeaşi. Omul de ştiinţă păstra fixitatea naturii materiale. Pe baza acestei generalizări, la ce teorie putea să ajungă filosoful, când era vorba să aşeze personalitatea omenească în mijlocul naturii, dacă nu la teoria că persoana este o noţiune care stă în contradicţie directă cu noţiunea naturii? Aşa, bunăoară, la filosoful citat mai sus, L. William Stern. Scrierea acestuia, *Person und Sache*, pleacă de la opoziţia dintre

persoană şi lucrul material[674]. Persoana este unitate; lucrul, agregat. Persoana este ceva în plus peste părţile ei; lucrul este suma părţilor. Persoana este calitate; lucrul, cantitate. Persoana este individuală; lucrul este uniform. Persoana este activă: lucrul, pasiv. Persoana are cauzalitate internă; lucrul, numai externă... Persoana are finalitate; lucrul este mecanic. Persoana are în sine o valoare; lucrul este indiferent în sine. În sfârşit, persoana nu este înlocuibilă; rămâne ceva din ea în veci fără asemănare; pe când lucrul să poată înlocui perfect cu un alt lucru de acelaşi preţ... Această opoziţie radicală dintre persoană şi materie îndreaptă de la început cercetarea asupra constituţiei psihofizice a personalităţii pe un drum greşit. Cum să se mai poată găsi o punte între planul activităţii voluntare şi între planul energiei universale, când între aceste două planuri s-a săpat un abis?

Astăzi, generalizările ştiinţei sunt cu totul altele. Pentru omul de ştiinţă de astăzi, natura, în întregimea ei, are viaţă şi moarte. Atomii îmbătrânesc, ca şi organismele. Indiferenţa schimbărilor din sânul naturii nu mai este admisă de nimeni. Natura are o direcţie; are un mers istoric, şi nu indiferent; calitatea o importă tot aşa de mult ca şi cantitatea. Reversibilitatea faptelor, ca o perfectă echivalenţă, o întâlnim tot aşa de puţin în natura materială ca şi în lumea organismelor. Fixitatea cadrului în care se

674 L. William Stern, Person und Sache. Leipzig, I, 1906, p. 16 şi urm.

credeau a fi legile naturii a dispărut. Astăzi se vorbeşte de relativitatea spaţiului, timpului şi energiei.[675]

În aceste condiţii, cercetarea filosofului are alte şanse de reuşită. Persoana şi natura apropiindu-se una de alta, puntea între ele se poate acum arunca mai uşor, iar problema formării personalităţii poate găsi, în sfârşit, drumul spre o soluţie.

3. – Pe măsură ce cineva ia cunoştinţă de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor şi biogeografiei, sporeşte în sufletul lui şi convingerea că momentul apariţiei omului pe pământ este strict determinat de întregul mers al naturii materiale. „Toate sunt pregătite acum ca omul să apară”, îi spun, într-un rezumat sintetic, toate ştiinţele de mai sus. Este pregătit lutul pământesc în care corpul omenesc este menit să crească; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să o respire; sunt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se mişte; sunt pregătite formele organice pe care embrionul

675 Charles Lallemand, preşedintele Academiei de Ştiinţe din Paris, vorbind despre natură, se exprima, în şedinţa de la 13 decembre 1926, astfel : „în nicio parte a naturii nu este o suprafaţă fixă, niciunde un punct «de reper» stabil. Tot – de la astrele gigantice pînă la atomii informi – se află în perpetuă mişcare. Toate să mută din loc şi vibrează. Pământul, el însuşi, palpită fără răgaz ; schimbă forma la fiece minut, parcurge încontinuu spaţiul, fără a reveni de două ori în acelaş punct (Le Temps, 14 dec. 1926).

uman va avea să le repete în cursul vieţii lui uterine; sunt pregătite, în sfârşit, toate condiţiile necesare activităţii omeneşti. Şi, după ce omul apare, alt fapt şi mai semnificativ! Se constată că prin apariţia omului natura îşi serveşte propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent şi liber pentru ca evoluţia pământului să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariţia omului, cu acelea de după apariţia omului, se unesc şi se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

Nu este singur cadrul extern al naturii care ţine pe om fixat în legea determinismului universal. În constituţia sa intimă chiar, omul este identic cu restul organismelor guvernate de legile naturii materiale. Globulele albe din sângele omenesc sunt, în structura şi mişcările lor, primitivele protozoare rizopode: membrana olfactivă din nas şi multe alte membrane care acoperă cavităţile interne ale corpului omenesc sunt prevăzute cu cili vibratili asemănători cu aceia pe care îi au infuzoarele; celulele nervoase, care au un rol aşa de însemnat pentru viaţa de relaţie a omului, sunt cu aceeaşi constituţie ca la toate animalele; fibrele musculare, de asemenea; corpul omenesc are segmente după planul pe care îl găsim aplicat şi în construcţia unui vierme; dinţii, oasele craniene, sternul, claviculele etc., care compun armătura atitudinii omeneşti, toate sunt anticipate în lumea animală, şi omul nu face

decât să le repete. Iar în ceea ce priveşte funcţiunile cu care se întreţine viaţa corpului omenesc, identitatea este şi mai pronunţată. Fiziologia omenească nu inventează nimic peste fiziologia animală.

Dar există totuşi un domeniu aparte pentru om: domeniul vieţii conştiente. Aci omul este suveran; adică stăpân pe sine şi liber faţă de natură. Să fie oare adevărat? Cercetările psihologiei ştiinţifice au dat până acum multe rezultate discutabile, dar unul dintre rezultatele lor este totuşi nediscutabil, anume: conştiinţa este în strânsă legătură cu viaţa inconştientă, biologică. Nu se petrece nimic în conştiinţă, fără ca mai nainte să se fi petrecut o schimbare strict determinată în viaţa sistemului nervos. Conştiinţa, zic unii cu multă dreptate, nu face decât să interpreteze faptele petrecute în materia nervoasă. O conştiinţă izvor de activitate independentă de natură este în orişice caz o imposibilitate. Atunci care este concluzia? Dacă în conştiinţa sa omul nu poate găsi izvorul unei activităţi libere şi autonome, personalitatea, la care el pretinde să ajungă, este o simplă iluzie? înglobat în lanţul faptelor materiale, sufletul, ca şi corpul omenesc, este un bob de pulbere aruncat indiferent în imensitatea spaţiului? La această concluzie au şi ajuns unii filosofi materialişti. Noi nu credem că această concluzie să impune în mod logic. Personalitatea, la care omul pretinde să ajungă, ar fi o simplă iluzie dacă legile naturii ar contrazice-o; adică, dacă natura ar fi de o pasivitate eternă. Ce ne îndreptăţeşte la o aşa

afirmaţie? Nimic, cum am spus-o mai sus. O aşa afirmaţie este o simplă ipoteză construită din opoziţia între om şi natură, adică din ignoranţa noastră asupra legăturii dintre om şi natură. Este mai curând o sofismă, decât o concluzie logică. Din momentul ce presupunem că natura nu evoluează, ci rămâne etern aceeaşi; în special dacă presupunem că pământul pe care trăim n-are viaţă şi moarte, n-are o istorie; din momentul acela eliminăm, în adevăr, personalitatea dintre faptele posibile. Dar asemeni presupuneri, încă o dată, nu se întemeiază pe o ştiinţă sigură, ci pe o ipoteză. Faţă de această ipoteză, este o ipoteză mai verosimilă aceea contrară. Natura cuprinde între posibilităţile ei şi personalitatea omenească, ca o verigă necesară a mersului ei total. În decursul evoluţiei sale, natura produce personalitatea sufletească, cum produce cristalizarea mineralelor şi cum produce ereditatea formelor organice. Personalitatea nu este mai misterioasă de cum este cristalizarea şi ereditatea. Dacă acestea din urmă sunt considerate ca forme ale energiei universale, atunci cu acelaşi drept este şi personalitatea formă a aceleiaşi energii.[676]

4. – Revenind acum la cercetarea constituţiei psihofizice care mijloceşte omului câştigarea structurii de personalitate, vom zice: personalitatea nu este decât statornicirea unor

676 Comp. C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică, Bucureşti, 1912, p. 225şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. .483 şi urm.].

aptitudini izvorâte din natură şi destinate să continue activitatea energetică a naturii. Munca omenească se leagă, ca o verigă, în lanţul transformărilor pe care natura le-a început înainte de apariţia omului. Personalitatea este o energie ce izvorăşte, fără niciun mister, din ordonarea energiilor psihofizice cu care omul vine pe lume.

Dacă însă personalitatea este numai continuarea fondului fizic, de ce nu toţi oamenii ajung la acelaşi tip de personalitate şi de ce, mai cu deosebire, este nevoie de o sforţare sufletească pentru ca unii oameni să ajungă a fi personalităţi? De ce experienţa a făcut deosebire între omul cu activitatea liberă, numindu-l o personalitate, şi omul cu activitatea neliberă, numindu-l simplă individualitate organică? Fiindcă adevărul găsit mai sus, că personalitatea continuă energia fizică, are valoarea unei reguli generale nu pentru individul izolat, ci pentru omenirea întreagă, sau cel mult pentru grupările omeneşti constituite în popoare. Eul individului izolat, ca şi molecula izolată din materia unui gaz, îşi are mişcările sale arbitrare, pe care omul de ştiinţă nu le poate determina în mod riguros. Adevărul găsit mai sus priveşte totalitatea oamenilor, sau totalitatea popoarelor, nu pe individul izolat. Şi, aplicat la totalităţi, el să verifică fără nicio dificultate. Toate popoarele cu aptitudini la muncă ajung să-şi stilizeze aceste aptitudini într-o personalitate, fără nicio intervenţie a libertăţii. Această personalitate, care se numeşte şi cultură, este pur şi simplu prelungirea aptitudinilor psihofizice ale popoarelor. Toate obiceiurile, toate normele

morale şi ideale se explică din fondul fizic al poporului, luat ca totalitate. În acest fond fizic intră nu numai întreg atavismul adunat în materia organică a populaţiei, ci şi solul cu întreaga lui reţea de energii. În fiecare cultură de popor se restrânge, variindu-se după aptitudinile muncii, bucata de natură pe care poporul trăieşte. Râul, ramul, tot ce mişcă într-o ţară este prieten numai poporului care o locuieşte, după cum zicea poetul Eminescu. De la sedimentele care constituie pământul călcat în picioare, până la straturile de celule aşezate în creierul cu care să naşte copilul; de la pietrificatele urme ale străbunilor care zac în morminte, până la îndrăzneţele gesturi cu care tânărul anticipă viitorul, toate în viaţa unui popor se leagă şi să explică. Personalitatea poporului este structurarea energiilor lui psihofizice; este un moment strict determinat de întreaga evoluţie a naturii.

Indivizii care constituie poporul nu moştenesc însă întregul avut sufletesc al acestuia. Din această cauză, între personalitatea poporului şi personalitatea fiecăruia dintre membrii acestuia se produc discordanţe. Individul nou-născut găseşte structura personalităţii poporului său codificată oarecum în regule şi norme, ca pe un tipar făcut gata. Acest tipar i se pare lui uneori prea larg, alteori prea strâmt; în tot cazul, străin şi impus. Aceste discordanţe le interpretăm noi apoi în mod eronat, punând activitatea unor indivizi pe seama libertăţii, iar activitatea altor indivizi, pe seama pasivităţii. Interpretarea cea obişnuită, de altfel, este un lanţ de erori. O primă

eroare se face când se consideră regulile şi normele care decurg din structura personalităţii poporului ca valori obiective, în opoziţie cu regulile şi normele structurii individuale, care ar fi valori subiective. Prin această opoziţie între obiectiv şi subiectiv se prepară o confuzie gravă. Obiectivul, curând după aceea, este considerat ca real, iar subiectivul, ca trecător şi întâmplător. Odată considerat ca real, obiectivul, adică structura personalităţii poporului, devine un fel de scop final, cu care trebuie să se conformeze structura personalităţii individului. Cu un cuvânt, direcţia în care curge energia naturii să inverseză de îndată ce să trece de la personalitatea poporului la personalitatea individului izolat. Personalitatea poporului vine de jos, din energia solului, pe când personalitatea individului vine de sus, din ideal şi norme. Din această cauză, pentru individ este nevoie de ipoteza libertăţii. Neputându-se explica inversiunea de sus în jos, să aleargă la libertatea de voinţă. Poporul urmează cursul naturii şi deci n-are nevoie de libertate. Niciunui om de ştiinţă nu i-a trecut prin gând să afirme că poporul elin şi-a ales în mod liber normele sale de conduită. Fiecare popor îşi are personalitatea pe care o merită. Din rădăcinile copacului se ridică tulpina copacului, şi nu a sălciei. Tot aşa din rădăcinile solului şi aptitudinilor psihofizice a populaţiei eline s-a ridicat cultura elină, şi nu alta. Are să vină un timp când oamenii de ştiinţă vor fi în măsură să descrie fiecare personalitate de popor în mod precis, ca pe o plantă crescută în mediul

său biologic, aşa cum fac astăzi botaniştii cu plantele naturii.

Cu personalitatea individului se procedează invers. Aceasta din urmă se explică din alegerea liberă a normelor de conduită. Să afirmă că omul devine o persoană fiindcă se modelează după tiparul pe care îl găseşte în societate, deasupra lui. Personalitatea ar fi astfel, după vorba populară, o cioplire. Omul se ciopleşte, şi prin aceasta se personalizează. Modelul personalităţii stă în afară; iar în suflet stă o materie amorfă, care aşteaptă să fie cioplită după model.

Modelul personalităţii nu stă însă deasupra, în afară; modelul stă în sufletul însuşi al individului, care vine prin moştenire de la neamul său. Individul devine nu orişice fel de personalitate, după alegere, ci devine personalitatea care virtual se găseşte de mai înainte în aptitudinile lui moştenite. Bineînţeles, individul nu are dintr-odată conştiinţa de ce are să devină. El câştigă această conştiinţă numai treptat, din experienţă. Cunoaşterea de sine este, ca şi orişicare cunoaştere de fapt, o cunoaştere prin inducţie. Introspecţia este o lumină foarte slabă pentru cunoaşterea de sine. Ea adeseori înşală. În sinea sa, fiecare să crede capabil de orişice. Numai experienţa dovedeşte ce este real în sufletul cuiva![677]

---

677 Mai pe larg în : C. Rădulescu-Motru, Puterea sufletească, Partea [a] IV[-a]: Mecanismul actului voluntar. Caracterul, Bucureşti, 1908. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 272 – 327.]

5. – Dar eroarea cea mai gravă vine pe urmă. Considerându-se personalitatea individului ca fiind rezultatul unei ciopliri a fondului psihofizic individual după un model extern, să ajunge la părerea că personalitatea individului trebuie să fie copia fidelă a unei personalităţi ideale. Să admite fără discuţie că personalitatea poporului se formează treptat, în decursul timpului, dar nu se admite în ruptul capului că personalitatea individului poate fi altminteri decât copia, în întregime impusă, după normele obiective ale moralei. Personalitatea poporului are dreptul să evolueze; ea este în continuă creştere; este fructul sevei care vine de jos, din rădăcinile prin care poporul este prins de solul patriei; personalităţii individului însă nu i se face această concesie; personalitatea fiecărui individ trebuie să fie o copie fidelă a idealului. Astfel să ajunge la următoarea paradoxală situaţie. O personalitate de popor, cu cât este mai diferenţiată de a celorlalte popoare, deci mai originală, cu atât este considerată ca mai vie şi deci mai perfectă; pe când o personalitate de individ este considerată a fi cu atât mai perfectă cu cât şi-a asimilat mai bine normele obiective, deci este mai uniformă cu a celorlalţi indivizi. Personalitatea poporului este o energie prin originalitatea ei; iar a individului este o energie prin copierea celorlalţi semeni. Prima să produce fără constrângere; acea de-a doua, prin constrângere. Şi totuşi aceasta de-a doua este pusă în legătură cu libertatea!

Această inversiune, adevărată degradare, după noi, în înfăţişarea procesului de formare a

personalităţii individului, cu toate că este încurajată de tradiţia filosofică idealistă a lui Platon, precum şi de filosofia religioasă, este o eroare care trebuie să fie înlăturată, înainte ca studiul ştiinţific al personalităţii să înceapă. Personalitatea individului, întocmai ca şi personalitatea poporului, este cristalizarea unei energii naturale, care vine de jos, din adâncul straturilor cosmice şi biologice. Şi fiindcă amândouă vin de jos, amândouă îşi au originalitatea lor, după fondul psihofizic pe care se sprijină. Personalitatea poporului se sprijină pe fondul său, deosebit de acela pe care se sprijină personalitatea individului. Poporul este nu numai înaintea individului, dar este şi mai complet decât individul. Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, şi de aceea personalitatea sa (cultura sa) apare ca o potenţialitate armonică ideală; pe când individul cuprinde în fondul său numai anumite aptitudini, şi de aceea personalitatea sa apare ca o realizare specială sau concretă a acestor aptitudini. Personalitatea poporului este o construcţie ideală, sugerată de multiplele manifestări ale membrilor săi, pe când personalitatea individului este un fapt real, care se desfăşură energetic în munca profesională sau în ocupaţia practică a individului. Iată de ce individul nici nu-şi poate lua ca model personalitatea poporului din care face parte, fiindcă acest model este prea complex. Dacă se dovedeşte, bunăoară, că personalitatea poporului francez se caracterizează prin generozitate, universalitate şi mentalitate logică, întrucât aceste

caracterizări ajută la formarea personalităţii fiecărui francez în parte? întrucât însuşirile geniului latin susţin personalitatea reală a profesorilor români de limba latină, care sunt obligaţi să cultive, în conştiinţa posterităţii, amintirea acelor însuşiri latine?

Personalitatea individului este echivalentul aptitudinilor pe care individul le introduce în viaţa socială, şi nicidecum o copie după modelul unor personalităţi ideale şi eterne. Idealul în formarea personalităţii individului are desigur un rol, dar un rol secundar. Principalul rol îl au aptitudinile din fondul lui psihofizic.[678]

6. – Şi acum, ultima concluzie a argumentării noastre de până aci. Dacă personalitatea individului vine din adâncul straturilor cosmice şi biologice; dacă ea, întocmai ca şi cristalizarea mineralelor şi ca ereditatea formelor organice, este o energie a naturii, atunci fiecare om îşi are personalitatea pe care firea sa o impune şi pe care virtual o aduce neamul său pe lume? Atunci, în locul libertăţii, avem predestinaţia? în cazul acesta, în zadar toate sforţările educatorului şi toate răsplătirile promise de societate în vederea

678 Din această cauză, toate sistemele de educaţie care nu scot in relief aptitudinile de specializare în munca elevului, sunt de puţin ajutor la formarea personalităţii acestuia. Sistemele care se fundează pe cultura aşa-zisă formală sunt marea pacoste a pedagogii! noastre. Cîţi copii mor, la noi, fiindcă, în loc de leacuri, li se da descîntece ! Un descîntec care omoară personalitatea în faşă este aşa-zisa cultură formală.

îndreptării celor răi. Eşti născut în mijlocul unui neam care nu ştie să muncească, în zadar atunci toate sforţările. Prin lipsa aptitudinilor de moştenire eşti condamnat să rămâi fără personalitate, întocmai cucului, care rămâne fără viaţa de familie fiindcă din naştere n-are aptitudinea de a-şi construi un cuib.[679] Personalitatea omului ar fi asemănată cu instinctul animal? Aşa să fie oare? în mare parte, da. Cu toată aparenţă deosebită pe care o prezintă activitatea omului în rolul de muncitor, această activitate nu întrerupe ritmul vieţii animale, ci numai îl accelerează. Aceea ce animalul făptuieşte încet, adeseori în curs de secole, omul făptuieşte repede, uneori în decurs de câteva minute. Aceasta este deosebirea. Animalele aii nevoie de mii de generaţii pentru ca să-şi modifice instinctul faţă de o situaţie nouă cosmică; omul, pentru adaptarea lui personală, are nevoie de un timp scurt. Dacă modificările pe care le încearcă instinctul animal, în decursul mai multor secole, ar fi înregistrate pe un film de cinematograf care s-ar desfăşura repede, cu multă uimire am constata asemănările numeroase între faptele animalelor şi faptele omului. Dar asemănările nu se opresc

679 Este o credinţă foarte înrădăcinată în mintea poporului român, şi care se trădează prin numeroasele lui ziceri populare că neamul face pe om. „Este de neam rău“, „este soi rău de om“ ; cine încearcă să demonstreze acest adevăr românului, îşi pierde timpul degeaba ; românul crede în acest adevăr ca într-un cuvtnt de Evanghelie. Din această cauză şi marea indulgenţă a românului pentru omul cu o conduită rea : „Este aşa neamul lui, domnule !“.

numai la animale; el trec şi la lumea plantelor. Cuscuta este o plantă parazitară care trăieşte pe trupul altor plante, şi în special pe firul de lucernă. Mişcările ei sunt încete, d-abia sunt prinse cu ochiul, dar nu mai puţin ele sunt coordonate unui scop bine determinat. Când răsare din fărâmiţa ei de sămânţă, adusă în câmpul lucernei prin cine ştie ce întâmplare, gingaşa tulpină de cuscută încearcă să se agaţe şi să se sucească pe primul suport ce întâlneşte în drum. Dacă încercarea ei cade pe un suport de lemn uscat, îndată se retrage şi se îndreaptă în altă direcţie, până ce întâlneşte firul suculent al lucernei. Odată agăţată şi sucită pe firul acesteia, din tulpina cuscutei ies mici limbuţe sugătoare, care pătrund în trupul gazdei victime, până ce ajung la canalul aducător de sevă. Înainte de a ajunge însă aci, tulpina cuscutei are grijă să-şi înfigă şi celulele epidermice în trupul victimei, pentru a secreta din ele un lichid digestiv. De îndată ce s-a asigurat de un ospăţ regulat şi abundent, ea îşi uită de rădăcini. Acestea se veştejesc şi dispar, fiind inutile. Cuscuta, fixate acum bine pe firul de lucernă, nu se mai lungeşte, ci se îngroaşă şi îşi pune deoparte rezerve alimentare. Apoi, când aceste rezerve sunt suficiente, ea începe a se lungi şi a se ramifica; să pregăteşte pentru a se arunca pe o nouă victimă. Când a întâlnit un nou fir de lucernă, îşi reîncepe operaţiile de mai înainte. Scoate din nou limbuţele sugătoare; din nou îşi secretează sucul digestiv; din nou se îngroaşe şi îşi face rezerve, pentru ca pe urmă să se lungească şi să se arunce mai

departe.[680] Toate aceste mişcări se petrec încet, mai încet ca mişcările unui minutar de ceasornic. Dacă însă; printr-un mijloc oarecare, aceste mişcări s-ar accelera, şi în loc de a se petrece într-un an s-ar petrece într-un minut, întrucât ele ar părea atunci mai puţin inteligente decât mişcările unui om? Deosebirea stă în viteză. Animalul are un ritm lent; omul, un ritm rapid. Chiar şi înăuntrul corpului omenesc, aceeaşi deosebire, de viteză în curentul nervos care deserveşte funcţiunile de relaţie, adică sufletul. Curentul nervos străbate fibrele nervoase cu iuţeală variată. Sunt fibre care permit o viteză mai mare, iar altele, mai mică. Asocierile dintre elementele nervoase se bazează, foarte probabil, pe egalitatea de viteză. Elementele cu aceeaşi viteză de transmisiune sunt asociate între ele şi formează părţile unei singure stări sufleteşti. În variaţiile acestei viteze stă şi originalitatea personalităţii omeneşti. Individul care făptuieşte astăzi un act mare de generozitate sau un act de sublimă abnegaţie, nu face decât să rezume, în gestul lui rapid, experienţa a mii de generaţii dinaintea lui, experienţă acumulată lent, ca un instinct de animal. Gestul generos al omului de astăzi a fost schiţat în mod timid de un strămoş, cu mii de secole înainte; a fost încercat şi iar încercat de mulţi alţi strămoşi veniţi în urmă, până ce, astăzi, el şi-a găsit sufletul care să-l execute repede, într-o clipită. Tehnica muncii, caracteristică personalităţii, întocmai ca şi

680 Pierre Janet, La psychologie organique, Paris, 1926, p. 134 şi urm.

raţionamentul, consistă într-un câştig asupra vitezei.

Nu-i nimic nou sub soare. Dar toate câte sunt se petrec într-un *tempo* diferit. Raţionamentul abstract este o condensare de inducţii, iar inducţia o condensare de intuiţii concrete. Munca de astăzi, o şlefuire a deprinderilor vechi, câştigate cu atâta osteneală de mii şi mii de strămoşi. Nu este în sufletul nostru de astăzi o bună intenţie măcar care să nu fie răsunetul unor vechi atitudini. Dar pe când atitudinile vechi se mişcau greoi, ca tropismele vegetale, intenţiile noastre de astăzi zboară cu iuţeala telegrafului.

Faptele noastre morale au în ele pornirile care s-au acumulat de experienţa omenească începută cu mii de secole înaintea noastră. Tot ce gândim şi voim; tot ce socotim că ne este mai intim, ne este dat deodată cu viaţa. Personalitatea, cu care ne mândrim, este o cristalizare de vechi deprinderi, făcută în vederea economisirii timpului. Dacă n-ar fi această necesitate de a economisi timpul!... Şi de unde această necesitate? Nu este oare universul etern şi infinit? Nu este şi timpul tot aşa de etern şi infinit? La ce ne este necesară economisirea timpului, când avem doar timpul infinit?

La aceste întrebări, filosof ia de astăzi nu îndrăzneşte să răspundă. Ele fac tema speculaţiilor religioase.

Aceste întrebări por însă preocupa pe filosof, când sunt formulate într-o generalizare mai restrânsă. În loc de a întreba: la ce este necesară economisirea timpului? să întrebăm: care sunt

faptele observabile prin mijlocirea cărora se produce economisirea timpului în viaţa animală?

La această întrebare din urmă, noi am şi răspuns mai sus. Economisirea timpului se produce prin anticipaţiunile organice, a căror simţire subiectivă o constituie eul. Eul este fermentul care prescurtează drumul spre formarea personalităţii. Fără cu, omul ar evolua în felul animalului; adică încet, prin modificarea treptată a instinctelor. Fără cu, omul n-ar fi lipsit de viaţă socială, fiindcă viaţa socială nu lipseşte nici animalelor, dar ar fi lipsit de tot farmecul personalist al acestei vieţi. Eul întreţine vanitatea, îngâmfarea şi grandomania; dar tot eul susţine emulaţia, ambiţia şi distincţia. Eul este vrajbă, fiindcă este conştiinţa de putere, şi conştiinţa puterii este ireductibilă; dar tot eul este iubire, fiindcă este generator de milă. Eul este izvor de misticism, când este încă naiv şi copilăros; dar tot eul este izvor de producţie civilizatoare, când se ridică la conştiinciozitatea profesională. Eul este un accident, şi totuşi de el depinde întreg caracterul intim al fiinţei omeneşti. Ce ar însemna omul fără simţirea eului său? Un animal negrăbit, în adevăr, dar grozav de inutil pământului. Ce înseamnă omul cu simţirea eului? Un animal expus tuturor iluziilor, dar iscoditorul civilizaţiei, fiindcă de la el vine chemarea la muncă; din el izvorăşte vocaţia!

PARTEA II

CAPITOLUL I
Cultura europeană

1. – Misticismul oriental şi cultura europeană.
2. – Unde începetează vraja misticismului.
3. – Raportul între cultura europeană şi culturile naţionale.
4. – „Homo faber" urmează lui „homo divinans".
5. – Fazele culturii europene. Discordanţa de la baza culturii europene.
6. – Cultura viitoare a Europei va fi cultura elitei profesionale.

1. – Nimic mai răspândit în filosofia lumii orientale, atât veche cât şi nouă, ca desconsiderarea, până la un punct chiar dispreţul pentru omul care îşi afirmă energia şi originalitatea personalităţii[681]. în filosofia indiană

681 Tabloul filosofiilor orientale este mai complex decât cel schiţat de C.R.M., atestând existenţa unor variate şcoli şi orientări filosofice, a opoziţiei dintre idealism şi materialism, metafizică şi dialectică, preocupări pentru probleme ontologice, cosmologice, de teorie a cunoaşterii etc. În India, de pildă, idei de natură materialistă au fost formulate în *Vede*, *Upanişade*, în monumente ale literaturii ca *Mahābhāratta*, *Rāmāyana*. În secolele IV – II î.e.n. au existat sisteme (*Carvaca*, *Nyaya*, *Vaišeşika*, *Samkya*, *Mimamsa*, *Vedanta*) de profundă originalitate filosofică. În China antică, gândirea filosofică şi-a pus problema naturii şi originii lumii, a locului omului în cosmos. Opera

veche, eul este socotit ca o iluzie” ca suprema iluzie, din care se trag toate suferinţele omeneşti. Chinezii şi perşii, nu mai puţin, pun sufletul contemplativ deasupra sufletului însetat de activitate. Reprezentanţii culturii orientale contemporane nu pot îndeajuns să se mire de agitaţia industrială a europenilor, şi în schimb laudă liniştea majestuoasă a sufletului oriental, care a înţeles să se înalţe fără să inoveze. O stare de spirit analoagă găsim şi la primitivii din lumea sălbaticilor. Aceştia, ca şi orientalii, privesc de sus la frământările europenilor.

Cum să ne explicăm această stare de spirit? Să o considerăm ca un fruct al unei experienţe decepţionate, desigur că ar fi o greşeală. Nici orientalii, şi cu atât mai puţin primitivii, n-au experimentat personalismul european, ca să poată cunoaşte decepţia. Cu toţii aparţin primitivismului sufletesc, deşi vârsta lor poate fi înaintată. Chiar şi vechii filosofi indieni nu pot fi puşi în cazul decepţionaţilor. Ei au avut o prodigioasă putere de ideaţiune, dar nu o bogată experienţă. De unde dar desconsiderarea pe care toţi aceştia o au pentru aceea ce ei încă nu cunosc?

Starea aceasta de spirit este o consecinţă a misticismului ce domină încă pe orientali, ca şi pe sălbatici. Sufletul mistic are într-însul o sevă abundentă şi repede, care să caţără uşor pe bolta întregului univers, dar este, în acelaşi timp, incapabilă de concentrare şi încordare. În

---

lui Confucius, Lao-Tzi etc. evidenţiază, de asemenea, existenţa unor ample preocupări filosofice pentru problematica umană. (n. ed).

structura sufletului mistic nu sunt câmpuri de forţe ţinute în echilibru printr-un antagonism bine conturat, ci o pastă maleabilă, de care eul să serveşte pentru a-şi da, prin vagul conturului, atitudini gigantice. Misticul, *homo divinans*, trăind în lumea minunilor, este neatent la câştigul ce-i poate veni de la experienţă. Personalitatea lui amorfă n-are o înţelegere pentru personalitatea diferenţiată şi complicată. Desconsiderarea lui pentru european este, în logica sa, o consecinţă firească. Misticul vede în european un suflet fărâmiţat de tendinţe diverse, deci slăbit. Puterea europeanului, când se impune, consistă pentru el în vraja pe care ştie europeanul să o întindă în lumea spiritelor, iar nu în organizarea lăuntrică a dispoziţiilor sufleteşti. Organizarea dispoziţiilor sufleteşti, fie cât de superioare aceste dispoziţii, misticul o vede pe planul instinctelor animale. Omul este puternic, cum este şi un animal puternic. Puterea, care poate să se nască din diferenţierea structurii sufleteşti, din singularizarea faptei, scapă cu desăvârşire înţelegerii lui. El nu vede putere decât în unitate şi armonie. Optimismul său este o atitudine instinctivă, şi nicidecum un rezultat al experienţei sufleteşti.

De la sufletul mistic, cu care şi-a început omenirea lupta în contra vrăjmăşiei mediului, până la sufletul europeanului cult, de astăzi, au trecut mai multe secole. Un timp insuficient pentru a produce un nou suflet, opus celui mistic; un timp totuşi suficient pentru a ne face să cunoaştem direcţia în care tind momentele de

tranziţie. În aceste secole se petrece aceea ce am putea numi dialectica personalismului. Personalitatea mistică, pe care o găsim grupată în jurul eului primitiv, se transformă şi încearcă, în acest timp, structuri care se restrâng astăzi în sistemele de filosofie şi de morală ale diferitelor popoare culte de pe globul pământesc. Aceste structuri sunt efemere. În ele totuşi străbat începuturile sufletului de mâine. Pentru acela cu un suflet mistic, aceste începuturi apar lipsite de unitate şi de înţeles. Ele n-au ritmul majestuos al instinctului şi par contradictorii.

De aceea misticul, când le întâlneşte, fiindcă nu le înţelege, nu le iubeşte.

În structurile efemere, prin care noul suflet se caută pe sine însuşi, constatăm o mare varietate. Varietatea nu implică însă confuziunea. Un plan unitar se întrevede în ele de la început. Mai mult încă. Planul unitar se realizează prin mijloace tipice. Întocmai cum natura urmăreşte, prin mijloace simple, creaţia diverselor forme telurice şi organice după un singur plan, tot aşa pare că ea urmăreşte şi pregătirea tipului definitiv de suflet omenesc. Diversele structuri efemere, prin care se face tranziţia acestuia, sunt construite după un singur plan şi cu mijloace restrânse. Aceea ce natura urmăreşte este ajungerea la o structură în care diferenţierea de dispoziţii va avea să producă un maximum de energie. Rând pe rând sunt încercate diferenţieri în structura sufletului primitiv şi sunt stabilite corelaţii între dispoziţiile înnăscute, toate având ca ţintă o creare de aptitudini concentrate pe

niveluri deosebite, având de efect o creştere a energiei sufleteşti. Tipul sufletesc spre care înaintăm va avea o structură în care cele mai variabile dispoziţii îşi vor face echilibru prin concentrarea lor în câmpuri fixate şi diferenţiate. Omenirea de mâine va avea un suflet energetic, pe când omenirea de ieri îl avea mistic.

Mijloacele pe care le-a utilizat natura pentru a produce o deviere de la sufletul mistic şi a face posibilă structura cea nouă, le putem cunoaşte astăzi numai cu multă greutate, făcând analiza culturii din continentul Europei, şi în special făcând analiza cauzelor care au îndreptat această cultură, de la început, pe o altă cale decât aceea urmată de omenirea vechilor continente. Nu trebuie însă să ne aşteptăm la mijloace extraordinare. Natura nu improvizează. Ea utilizează mijloacele existente, dându-le o nouă întrebuinţare. Între culturile vechilor continente şi aceea europeană nu este o prăpastie, de la început; dimpotrivă, cultura europeană pare să continue pe cele vechi, orientale şi africane, dar cu cât cultura europeană înaintează, originalitatea ei începe să se afirme, până ce, astăzi, între ea şi celelalte este o adevărată prăpastie… La începutul culturii europene a trebuit dar să fie o cauză care a scos în lumină şi a făcut să prospere germenii înăbuşiţi în culturile vechi, orientale şi africane. Să fi fost diferenţa de climă, sau diferenţa de rasă dintre popoare? Şi una şi alta au avut susţinători printre istorici. Şi una şi alta nu pot însă să explice complet deosebirea pe care o constatăm. Ele sunt prea îndepărtate de procesul intim al culturii. Atât

clima, cât şi rasa, nu produc prin ele înşile originalitatea manifestărilor sufleteşti. Ele sunt numai mijloace de selecţionare; ele nu creează, ci perpetuează sau spulberă originalităţile produse.

Cauza trebuie căutată într-un fapt dinlăuntrul conştiinţei, iar nu din afară de conştiinţă. Cultura poate sfârşi într-un mecanism inconştient, de rutină, dar, de început, ea începe totdeauna cu o creaţie conştientă. Locuitorii Europei şi-au creat cultura lor originală dinlăuntrul experienţei lor proprii sufleteşti.

2. – Un fapt stă la originea conştiinţei omeneşti: simţirea noutăţii. Conştiinţa face din om o fiinţă care simte noutatea.[682]

Cu cât noutatea este mai extraordinară, cu atât ea s-a impune mai mult conştiinţei omeneşti. Întreaga dezvoltare a conştiinţei stă sub dependenţa acestui fapt originar. Faptul nou, extraordinar, pune în mişcare atenţia primitivului şi-l face să cugete. Îl face să cugete cu atât mai mult cu cât faptul cel nou este, pentru primitiv, adeseori, o ameninţare la existenţa sa. A înţelege noutatea, asimilând-o în conţinutul cunoştinţei sale, este pentru primitiv nu numai împlinirea unei curiozităţi, ci este şi împlinirea unui act util de viaţă.

La impresia noutăţii, conştiinţa omului primitiv a răspuns cu misticismul. Noul şi extraordinarul au fost învăluite în atmosfera

682 Vezi : [C. Rădulescu-Motru], Curs de psihologie ; Funcţiunea biologică a conştiinţei.

vaporoasă a eului emotiv. Primitivul crede că înţelege de îndată ce regăseşte în lumea înconjurătoare emoţiile eului său propriu. Mediul extern pierde astfel caracterul ameninţător prin antropomorfizare. Misticul să ridică deasupra noutăţii. Din momentul ce nu mai simte în lume decât sufletul său propriu.

Dar faptul originar al noutăţii nu este, prin misticism, cu desăvârşire asimilat conştiinţei. Rămân din el încă multe neînţelese. Apoi dacă, prin misticism, noutatea pierde caracterul ameninţător în lumea externă, ea devine [cu] atât mai ameninţătoare în lumea internă sufletească. Misticul nu mai este torturat de extraordinarul fizic, este însă torturat de cel sufletesc. În domeniul noutăţii este apoi o categorie de fapte pe care misticismul nu le poate stăpâni: opoziţiile. În lume este moarte şi este viaţă; este plăcere şi durere; lumină şi întuneric; bogat şi sărac; sunt puteri care se ciocnesc până se nimicesc; între libertate şi sclavie sunt întâmplări ajutătoare, şi altele duşmane omului... Aceste contrarietăţi deşteaptă de la început mirarea şi spaima. Misticul, în faţa lor, rămâne fără răspuns, sau dă un răspuns superficial.

Aci încetează, în adevăr, vraja misticismului. Omul muşcat de şarpele întrebării – pentru ce în lume sunt întâmplări care te ajută şi întâmplări care te duşmănesc? – ia o atitudine pe care nu o mai poate împăca cu aceea de mistic. În sufletul lui se produce o spărtură care atrage după sine o structură nouă de dispoziţii. Omul nostru, din mistic, devine metafizic. Expansiunea lui

sufletească este înlocuită cu chinul speculaţiilor dualiste. Acum avem pe omul moralei binelui în luptă cu răul; pe ascetul care îşi omoară carnea pentru a-şi scăpa spiritul; pe apostolul adevărului în luptă cu eroarea; pe eroul libertăţii în luptă cu sclavia. Avem lunga perioadă de tranziţie prin care sufletul omenesc trebuie să treacă până să-şi găsească liniştea în ştiinţa de sine, limpede şi obiectivă. În această lungă perioadă, caracterizată prin speculaţiile metafizicii dualiste şi a moralei binelui contra răului, personalitatea omenească să ridică spre echilibrul ei definitiv, printr-un proces care se confundă aproape cu procesul culturii europene.

Căci cultura este o personalitate. Ea este însă o personalitate tip, şi nu o personalitate în corp concret, cum este aceea a individului. Varietatea de structură pe care o prezintă personalitatea concretă nu o găsim în cultură. Cultura are o structură ideală: este mai mult o realitate potenţială. Ea este ceva mai mult decât media statistică a personalităţilor concrete din sânul unui popor; este personalitatea ideală, la care fiecare personalitate concretă contribuie ca o componentă. Cu cât personalităţile concrete sunt mai sfâşiate în interiorul lor sufletesc de chinurile îndoielii şi de absurdul experienţei, cu atât aspiraţiunile lor către o unitate sunt mai vii. Cu cât conştiinţa unui popor simte mai adânc dizarmonia lumii, cu atât ea este mai favorabilă la primirea unei culturi. Căci cultura, ca şi personalitatea, este echilibrul sufletesc.

Pe nicio altă parte a pământului n-au fost

popoare mai chinuite de absurdul contrarietăţi lor prezentate de experienţă ca popoarele europene. Şi în Asia, şi în Africa au fost, desigur, popoare în conştiinţa cărora absurdul experienţei a produs impresiune. Dar conştiinţa acestor popoare s-a liniştit repede prin narcoticul misticismului. Conştiinţa europeanului a avut nu numai o impresiune, dar şi o reacţiune tenace. Odată chinul intrat în suflet, el nu a mai părăsit pe european decât după găsirea unui răspuns. Şi răspunsul nu i s-a părut niciodată satisfăcător. Europeanul este în căutarea unuia satisfăcător şi în ziua de astăzi.

Fiecare din momentele culturii europene aduce un asemenea răspuns. Fiecare vrea să închidă definitiv chinul intrat în suflet, printr-o structură nouă, echilibrată. Fiecare reprezintă o personalitate biruitoare.

3. – Se vorbeşte adeseori de cultura europeană, la singular, şi de culturi naţional-europene, la plural. Cum trebuie să înţelegem raportul între de numirile acestea la singular şi la plural? Trebuie să-l înţelegem ca un raport de creştere organică. Cultura europeană este una singură; ea a trecut însă prin diferite faze. Fiecare fază mai principală şi-a găsit cristalizarea într-o formă de cultură naţională uşor de recunoscut. Fiecare formă a fost definitivă pentru timpul şi mediul în care a apărut; dar după trecerea timpului potrivit ei, fiecare formă şi-a pierdut caracterul de definitivă şi-a intrat într-un proces de transformare, din care a răsărit apoi o formă

nouă. Cultura europeană să împarte, astfel, în diferite culturi naţionale, aşa cum şi personalitatea omenească, în genere, să împarte în diferite personalităţi, după corelaţia aptitudinilor sufleteşti.

Diferitele culturi naţionale nu sunt decât componentele culturii europene, care este acea care le dă unitatea şi continuitatea. De fapt, niciun popor european nu este în mod exclusiv creatorul unui tip de cultură. Chiar când găsim câte un popor contribuind într-o largă măsură la formarea unui tip de cultură, constatăm de îndată că şi la el n-au lipsit împrumuturile. Adevăratele tipuri de cultură depăşesc împărţirile geografice. Chiar şi împărţirile pe rase nu sunt respectate. Rasele şi popoarele Europei aparţin acelui aş tip de cultură. Diferenţele. culturale care există între ele nu sunt atât de profunde ca să se constituie în tipuri diferite. Diferenţele de naţionalitate nu aduc după ele pe cele de cultură. Înăuntrul culturii europene sunt mai multe naţionalităţi şi mai multe rase. Dacă se vorbeşte totuşi de o cultură engleză, franceză, germană, italiană etc., aceasta se face sub rezerva că toate aceste culturi sunt componentele acelui aş tip de cultură. Mai trebuie observat încă o lege constantă în contribuţia pe care o aduc popoarele la crearea unui tip de cultură. Cu cât suntem mai la începutul unui tip de cultură, adică la prima fază de creştere a unei culturi, cu atât participarea popoarelor este mai restrânsă. La prima fază a culturii europene găsim contribuind numai pe poporul elin; la ultima fază a culturii europene, pe mai toate popoarele Europei.

Cultura europeană este rezultanta ideală a diferitelor culturi naţionale, precum personalitatea unui popor este rezultanta ideală a diferitelor personalităţi individuale cuprinse în popor. Personalităţile individuale sunt mai concrete faţă de personalitatea poporului, iar aceasta, mai concretă decât cea europeană, fiindcă primele sunt fixate în formă şi aptitudini stabilite, pe când culturile diferitelor popoare, şi încă mai mult cultura europeană în total, n-au formă şi aptitudini stabile, ci sunt veşnic în curs de formaţie. Personalităţile individuale sunt mai concrete, nu însă şi mâi reale. Reale sunt toate deopotrivă.

4. – Cultura europeană este izvorâtă, la origine, din încumetarea pe care câteva suflete de elită şi-au luat-o de a răspunde la contrarietăţile experienţei. Nemulţumite cu armătura vagă a misticismului, aceste suflete au căutat o armătură durabilă şi fecundă. Râvna lor a rămas, ca şi la mistici, să pună pe om mai presus de experienţa cea plină de contraste. În fond, şi cultura cea nouă are caracterul unui eroism. Ea tinde să întrupeze un ideal de personalitate puternică, ridicată deasupra mediului înconjurător şi cuprinzând în înţelegerea ei toate contrarietăţile acestui mediu. Ca şi misticul, omul cult european antropomorfizează. Numai că el nu antropomorfizează cu subiectivitatea emoţiei, ci cu aceea a inteligenţei. La origine, europeanul porneşte, ca şi misticul, cu încrederea de a ieşi biruitor.

Dar, după această asemănare de la origine, drumul culturii europene se desparte cu totul de drumul urmărit până aci de culturile anterioare, asiatice şi africane. Conştiinţa popoarelor europene este mai subtilă şi mai pătrunzătoare. Ea nu se mulţumeşte cu soluţiile aparente. Spărtura în structura sa, odată produsă, pune în mişcare dispoziţiile sufleteşti. Europeanul este iscoditor şi perseverent. Cultura europeană a trecut, în decursul a douăzeci de secole, prin mai mult faze de cum au trecut culturile anterioare ei în decurs de sute de secole. Goana după un echilibru sufletesc este, în Europa, mai aprigă şi mai răspândită decât oriunde aiurea.

Europeanul este înclinat să vadă peste tot un conflict între forţe contrarii. Viaţa este pentru el o luptă. Cele mai elementare fapte ale lumii fizice i-au fost, până mai ieri, învăluite de dualismul metafizic. Europeanul a avut, până de curând, nevoie de o energie care să se opună materiei, cum a avut nevoie şi de un spirit care să se opună corpului. Toate ideile lui sunt pătrunse de opoziţia contrariilor. El, primul *homo faber*, a rămas ca fascinat sub impresia primelor instrumente, care sunt, toate, începând cu mâna, o combinare de forţe opuse în vederea realizării unui scop. Mâna, după cum zice marele naturalist Cuvier, are facultatea de a opune degetul cel mare celorlalte degete, şi prin aceasta face posibilă prinderea obiectelor. Ea este cel mai util instrument şi cel care a precedat pe toate celelalte. Mâna a servit ca model primelor instrumente; organizarea ei conţine, în sâmbure, întreaga tehnică a

maşinismului. Europeanul gânditor, de astăzi, urmează pilda primului european creator de instrumente. El vede natura întreagă ca un mare „organon”, în care scopurile se realizează prin opoziţia contrariilor. Binele trebuie să iasă la lumină din lupta lui cu răul; spiritul, din lupta lui cu materia; fericirea, din lupta ei cu durerea... Chiar în înţelegerea faptelor strâns legate de experienţă, europeanul nu renunţă la acest dualism. Pentru el lupta, chiar când este redusă la discuţie, trebuie să producă ceva. Din discuţie ies ideile, cum din lovirea amnarului pe cremene ies scânteile. În forul său intim sufletesc, europeanul este un adorator al focului în înţelesul dat de Heraclit, ca generator al veşnicilor contraste. Natura îşi dobândeşte viaţa prin lupta contrariilor; sufletul se purifică prin lupta sa cu păcatul; mintea să ascute prin dialectică! Europeanul vede peste tot luptă între forţe şi principii. *Homo faber* urmează lui *homo divinans*.

5. – Dacă analizăm acum dezvoltarea culturii europene, găsim în ea trei faze mai principale. Fiecare din aceste faze pune în relief câte un moment esenţial din aceea ce numim astăzi tipul culturii europene. Prima fază este dominată de geniul poporului elin. În ea, conştiinţa europeană este frământată de contrarietatea dintre plăcere şi durere, formă şi materie, etern şi trecător, raţiune şi sensibilitate. În ea s-au produs sistemele filosofiei clasice, platonismul şi aristotelismul. În amândouă aceste sisteme, forma şi idealul etern ies biruitoare deasupra materiei şi sensibilităţii.

Echilibrul sufletesc câştigat pentru personalitate, în această fază, îl găsim cristalizat în morala stoicismului. Înţeleptul se ridică prin raţiune deasupra simţurilor, dominând patimile. *Si fractus illabatur orbis*, *impavidum ferient ruinae*.

Înţeleptul stoic este prima structură de echilibru sufletesc pusă ca model personalităţilor europene. Idealul ei a dominat multe secole. El trăieşte şi astăzi, fuzionat în cristalizările dobândite în urmă. A doua fază este aceea a creştinismului medieval. În ea s-a plămădeşte idealul omului creştin. Biruinţa o are acum sufletul în contra corpului: o are fericirea câştigată prin durere. Echilibrul sufletesc îl dă izbăvirea de cel rău. Un ideal care a dominat iarăşi secole şi care domină încă, deşi contopit într-o cristalizare nouă. În sfârşit, a treia fază este aceea în care trăim. A fost rezervată acestei faze completarea personalităţii ideale sub raportul libertăţii. Înţeleptul stoic domină simţurile, dar nu natura; sfântul creştin îşi asigură fericirea cerului; ca să fie idealul complet, mai trebuia ridicat omul în dignitate, deasupra naturii întregi, ca fiinţă liberă. Aceasta o desăvârşesc cugetătorii Europei moderne. Epoca noastră este epoca personalităţii libere, autonome şi suverane. Europeanul care aparţine unei naţiuni mari şi puternice este mândru pe suveranitatea sa naţională. Europeanul care aparţine unei naţiuni mai mici este totuşi mândru pe autonomia sa naţională. Orişice european, de altminteri, fie cu sau fără naţionalitate, este mândru de libertatea sa. Lumea europeană nu are o credinţă mai răspândită ca

aceea a libertăţii voinţei. Indivizii au dreptul la autodeterminare. Tot aşa şi naţiunile. Imperialismului naţional este consecinţa individualismului. De aceea nu este de mirare că în ochii locuitorilor de pe celelalte continente, atât în Asia cât şi în America, aceea ce izbeşte mai întâi, dintre caracterele europeanului, este naţionalismul.

Dacă primele două faze ale culturii au trecut, cu ele n-au dispărut din conştiinţa popoarelor europene şi rezultatele obţinute în cursul lor. Idealul stoic şi idealul creştin trăiesc încă şi vor mai trăi. Ele nu mai au însă întâietatea pe care o aveau odinioară. Pe harta Europei le găsim împinse din ce în ce mai spre periferie. În centrul ocupat de popoarele culte domină idealul sub forma cea mai nouă. Personalitatea omenească şi-a aflat, în sfârşit, echilibrul pe care îl râvnea: în libertate şi maşinism; libertatea – pentru lumea morală, maşinismul – pentru lumea fizică. Cine ştie să-şi păstreze autonomia voinţei, şi în acelaşi timp smulge naturii cât mai multe servicii, acela este om deplin. Pentru un asemenea om contrarietăţile experienţei, dacă nu se înlătură, se explică. Natura, redusă la un simplu mecanism, nu mai poate fi o ameninţare. Contrarietăţile ei sunt accidente şi se pot stăpâni. Legătura omului de natură, adică adevărata tragedie a omului, acum nu mai este un mister. Prin partea sa vremelnică, omul este legat de pământ; este un mecanism. Dar aceasta n-are importanţă. Partea cea nobilă a omului este liberă, este autonomă, este suverană. Ce-i pasă chipului de lut, de moarte, durere şi

nenoroc, când el este suveranul lumii! Că natura este la picioarele lui, o dovedesc bogăţiile adunate prin maşinism. Niciodată n-a fost omul mai puternic. Europeanul este mândru. Cultura îi dă o armătură aproape magică. Instrumentele, care prelungesc mâna lui, sfredelesc pământul şi despică oceanele; marile lui maşinării transformă elementele naturii după trebuinţa sa; tot văzduhul tremură de bubuitul armelor lui distrugătoare; europeanul este regele universului... Şi cu toate acestea setea lui de ideal nu se astâmpără. Cu toată dignitatea cucerită, nu-şi găseşte liniştea. Din structura personalităţii lui lipseşte ceva. Dacă dispoziţiile lui sufleteşti sunt puse la contribuţie, ele nu sunt toate, şi, câte sunt, sunt puse în mod anarhic. Dualismul metafizic a lăsat în sufletul lui un antagonism latent. Europeanul este obsedat de lupta dintre partea bună şi partea rea a lucrurilor. El crede că binele trebuie să aibă numaidecât biruinţa. În consecinţă, priveşte cu dispreţ la partea ce el singur a denumit-o rea. Natura trebuie să se comporte ca un mecanism, fiindcă el a scoborât-o la acest nivel jos, pentru a da înălţime voinţei sale autonome. Este un dialectician unilateral. Stoicismul i-a dat o prea mare încredere în raţiune; creştinismul, o prea mare încredere în fericirea care vine de sine la sfârşitul durerii; iar idealul modern l-a ridicat atât de sus asupra naturii mecanice, că motivaţia faptelor lui a ajuns să atârne de simpla putere a autodeterminării.

De aceea structura sufletească a europeanului cedează uşor pornirilor

revoluţionare şi războinice. Înlănţuirea dispoziţiilor lui nu duce la o producţie continuă, ci la salturi cel mult eroice. Văzută de departe, cultura europeană apare ca o armătură de cavaler medieval: înfiorătoare în aparenţă, dar nepractică în realitate. Omul viitorului trebuie să-şi creeze o altă armătură.

Cum va fi această nouă armătură?

Mai productivă şi mai practică. În cultura europeană de până acum, cristalizarea dispoziţiilor sufleteşti nu merge până în adâncul omenesc. Europeanul nu mai este mistic, dar nici pe deplin realist. Eul său este încă anarhic. Cultura europeană prezintă o admirabilă organizare pentru creaţiile estetice şi intelectuale, dar o foarte defectuoasă organizare pentru creaţiile muncii.

Omul european se restrânge în cultura sa ca disciplinat în gândire, şi anarhic în faptă. Această discordanţă este cauza înclinaţiilor sale spre hiperbolizarea luptei.

6. – Desăvârşirea personalităţii o ajunge omul atunci când pune în serviciul societăţii maximul de energie cu care a fost înzestrat de natură. La baza personalităţii stă fondul psihofizic omenesc, constituit din o mulţime de factori dintre care unii sunt legaţi de funcţiuni biologice, alţii, de funcţiuni sufleteşti. Armonia dintre toţi aceşti factori produce maximul de energie. Între corp şi minte trebuie să fie o corelaţie strânsă. Mâna este cu atât mai industrială cu cât creierul este mai gânditor. Persoana desăvârşită le întruneşte pe

amândouă. Un om contemplativ, cu toate frumoasele lui dispoziţii pentru artă şi ştiinţă, nu este o persoană deplină dacă este neproductiv ori este productiv în mod dezordonat. Viaţa de vagabondaj sau de *„bohème”* este tot ce poate fi mai protivnic personalităţii.

Tot aşa şi în cultură. Cultura începe să se desăvârşească, la un popor din momentul ce comoara dispoziţiilor, aduse pe lume de membrii săi, se pune în valoare. O cultură exclusiv poetică sau exclusiv intelectuală nu există. Există culturile izvorâte din sufletele întregi: din muncă şi gândire la un loc.

Cultura europeană merge spre desăvârşire, dar ea este încă departe de capătul drumului. Dovadă sunt caracterizările care se dau culturilor ei naţionale. Niciuna din aceste caracterizări nu ne dă icoana omului întreg. Toate plutesc în sfera imaginaţiei sau a abstracţiei. Caracterizări după tehnica muncii nu avem, şi când le avem, le avem foarte vagi. Naţiunea engleză ar fi comercială; aceea germană, industrială; aceea evreiască, speculatoare de bani… şi cam atâta tot. Cu un lux de amănunte se descrie tipurile reprezentative de filosofi, artişti, diplomaţi, comandanţi de armate, revoluţionari… care au apărut în mijlocul diferitelor popoare, şi, cum este natural, să încearcă, din cunoştinţa acestor tipuri, să se tragă concluzii asupra culturii naţiunilor înşişi, pe când tipurile constructorilor de muncă sunt lăsate în umbră, ca fără importanţă. Şi totuşi, acestea ar trebui să fie studiate înaintea tuturor celorlalţi. Tehnica muncii leagă pe om de mediul cosmic şi

biologic.

Prin diferenţierea muncii manuale începe prima diferenţiere temeinică a energiei sufleteşti în aptitudini, după care vin primele începuturi de cultură. Numai prin înnobilarea muncii se desăvârşeşte cultura, iar înnobilarea muncii este rezultatul dezvoltării şi utilizării aptitudinilor profesionale. Un popor poate locui în cea mai bogată ţară de pe pământ, dacă n-are însă în sânul său aptitudini la munca profesională, toată bogăţia ţării este zadarnică. El nu va avea o cultură originală, fiindcă lui îi lipseşte puntea care îl leagă sufleteşte cu pământul, de unde vin izvoarele care vor avea să-i alimenteze energia. Un popor fără aptitudini la muncă poate avea o morală, o mentalitate, o poezie sau un tip al său specific naţional, dar nu o cultură adevărată; el este un tip de mediu social legat de geografie, şi nu de istorie; adică este un popor caracterizat prin aceea ce natura întipăreşte în sufletul lui, iar nu prin aceea ce el creează transformând şi conducând natura. Asemenea popoare nu lipsesc din Europa, şi tocmai de aceea constatăm în cultura europeană imperfecţiunile pomenite mai sus. Cultura europeană se află într-o perioadă de tranziţie. Din ea a dispărut sufletul mistic, fără ca în ea să se fi introdus pe deplin sufletul profesional.

Conştiinţa europeanului să împacă cu cultul incompetenţei, adică cu munca necalificată şi dezordonată.

Îndreptarea o va aduce desigur ziua de mâine. Cultura viitoare a Europei va fi mai

productivă şi mai practică. Mai productivă, prin lăţirea conştiinciozităţii profesionale (rezultat al acordului între muncă şi inteligenţă); mai practică, prin adaptarea ei la tot felul de trebuinţe omeneşti.

Ziua de mâine va cunoaşte o cultură mai bogată în creaţii şi, în acelaşi timp, mai potrivită pe corpul şi sufletul omului de cum este aceea de astăzi. Aceea de astăzi este săracă în creaţii şi, în acelaşi timp, mândră în pretenţii.

Cultura viitoare a Europei va fi cultura unei elite profesionale.

CAPITOLUL II
Sufletul mistic

1. – Caracterizarea generală a sufletului mistic.
2. – Emoţia euforică a eului primitiv.
3. – Exorcismul. Inochentismul din Basarabia.
4. – Optimismul omului primitiv.
5. Comercializarea misticismului în zilele noastre.
6. – Fondul şi tehnica misticismului.

1. – Am vorbit până aci, în diferite rânduri, de eul mistic şi de sufletul mistic. O cercetare mai amănunţită asupra a ceea ce numim mistic este dar necesară. O încercăm în paginile ce urmează.

Mistic înseamnă, după etimologia cuvântului, luat din limba greacă, ascuns, nepătruns. Un suflet mistic ar fi, aşadar, un suflet ascuns şi nepătruns.

Acest înţeles a fost multă vreme îndreptăţit prin natura aparentă a manifestărilor unor anumite suflete; manifestări care contraziceau pe acelea ale sufletelor oamenilor civilizaţi. Sufletele care îşi găseau satisfacerea cerinţelor religioase în provocarea stărilor de extaz sau în îndeplinirea unor rituri neînţelese apăreau, fără îndoială, inteligenţelor avide de claritate, cum erau acelea ale grecilor vechi, ca suflete ascunse şi nepătrunse. Tot aşa au apărut şi primilor misionari europeni veniţi în contact cu sălbaticii sufletele acestora, care îşi explicau faptele naturii ca efectele puterii spiritelor; care înlocuiau naturalul

cu extraordinarul, dacă nu chiar cu visele. Asemenea suflete trebuiau să aibă în ele ceva ascuns şi nepătruns. Şi la aceste două categorii de suflete, filosofii au adăugat apoi, în decursul vremii, multe altele, tot aşa de nepotrivite, în manifestările lor, cu ordinea presupusă logică şi raţională a sufletelor normale. Astfel denumirea de mistic a ajuns să însemneze, cu vremea, neraţionalul şi nelogicul în manifestările sufleteşti.

Acest înţeles nu mai concordă astăzi cu cunoştinţele ştiinţifice. Pentru cercetătorul specialist în psihologia comparată sau sociologie, misticul este departe de a mai fi neraţionalul şi nelogicul de altă dată; el este, dimpotrivă, o arătare firească a sufletului omenesc, pus în anumite condiţii de dezvoltare: este primitivul cu o personalitate amorfă din cauza eului abia ridicat deasupra reacţiilor emotive ale corpului; este sufletul în structura căruia se poate citi, ca într-o carte deschisă, urmele trecerii de la instinct la inteligenţă. Misticul, pentru cercetătorul de ştiinţă de astăzi, apare chiar mai clar decât este el, poate, în realitate. De aceea, când se vorbeşte de el, nu strică o deosebită prudenţă în afirmări, chiar când afirmările sunt sprijinite pe cele mai reputate autorităţi.[683]

---

683 Primul pas în rândul acestor autorităţi îl are L. Lévy-Bruhl cu scrierile : Les fonctions mentales dans les sociétés primitives, Paris, Alcan, prima ediţie, 1910 ; La mentalité primitive, Paris, Alcan, prima ediţie, 1922. Ideile lui LévyBruhl sunt rezumate de Ch. Blondel, în mod exact, în broşura La mentalité primitive, Paris, Stock, 1926. Documentare preţioasă dă apoi Raoul Allier, La

Trăsătura care izbeşte, din primul moment, în înfăţişarea misticului, este vagul hotărnicirii sufleteşti. Sufletul misticului are tendinţa de a fuziona cu întreaga natură. Eul lui se revarsă sub diferite raporturi de posesiune. Conştiinţa lui este plină de „al meu”, înainte că eul să se fixeze lămurit. Din această cauză, preferinţa pentru stările de extaz, în care personalitatea dispare în nemărginitul divin. Din aceeaşi cauză, greutatea pentru mistic de a-şi explica, prin logica unei cauzalităţi naturale, experienţa din jurul său, amestecul continuu dintre vis şi realitate. Sufletul misticului, nearticulat pe un eu limpezit, să îndoaie şi se lipeşte ca o iederă pe fiece impresie externă. El se împacă cu polimorfismul personalităţii din scenele de vis. Este supus celor mai absurde sugestii. Este pasiv şi, în acelaşi timp, îndărătnic.

Această nehotărnicire sufletească este datorită naturii emotive a eului. Misticul este foarte consecvent cu sine însuşi; însă pentru a-i înţelege consecvenţa trebuie să-i cunoaştem logica. Logica sa este logica emoţională. Structura acestei logici este deosebită de cea raţională, pe care o avem noi. Pentru mistic, imaginile obiectelor externe sunt nelimpezite de stările subiective ale sufletului. Perspectiva externă obiectivă şi perspectiva internă subiectivă, în loc

---

psychologie de la conversion, chez les pleuples non-civilisés, Paris, Payot, 1925. în limba germană : Richard Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, în vol. I din Kafka's Handbuch der vergleichenden Psychologie, München, Reinhardt, 1922.

să constituie două planuri deosebite, ca la noi, stau pe acelaşi plan, aşa că lucrurile cuprinse în fiecare dintre ele formează laolaltă blocuri colective de o natură cum nu ne-o putem imaginea noi. Misticul vede, din această cauză, o înrâurire, acolo unde noi vedem numai o coincidenţă; şi tot din aceeaşi cauză, el are faţă de realitate o altă atitudine practică de cum avem noi. Căci realitatea nu se oglindeşte de sine în orişice conştiinţă omenească, fie omul la orişice grad de dezvoltare ajuns; ci realitatea să dezvăluie pe măsură ce conştiinţa omenească să dezvoltă, punându-şi în exerciţiu funcţiunile intelectuale. Misticul este un emotiv, ca logician şi ca om practic. El crede că faptele naturii se pot determina prin puterea dorinţelor. Minunea este pentru el în ordinea firească a lucrurilor. Prorocirea de-asemenea. Şi ca o consecinţă a acestora, posibilitatea de a schimba mersul lucrurilor prin rugăciune.

2. – Omul mistic are un suflet fericit. Contra lipsurilor şi durerilor de tot felul, el are în sufletul său un balsam vindecător: are emoţia euforică a eului primitiv. Această emoţie, observată în toate timpurile, a făcut admiraţia poeţilor şi filosofilor. În timpul din urmă, ea a intrat şi în domeniul cercetărilor metodice a omului de ştiinţă. Natura emotivă a eului mistic nu o putem, bineînţeles, studia din documentele istorice care ne-au rămas de la omul primitiv. Aceste documente au pierdut nuanţele expresive ale conştiinţei individuale. O putem însă studia la sălbaticii de astăzi, care

reproduc, în unele privinţe, pe primitivii de odinioară. Greutatea este însă de a alege în viaţa sălbaticilor de astăzi momentele de analogie cu acelea ale primitivilor. Căci, evident, sălbaticul nu este omul primitiv nedezvoltat, sau de la începutul dezvoltării omeneşti, ci este omul rămas nedezvoltat din împrejurări speciale climaterice, biologice sau sociale. Sălbaticul poate fi şi un produs tardiv al degenerescenţii. În orişice caz, substituirea lui în locul primitivului nu este numaidecât îndreptăţită. Această substituire poate fi permisă în mod parţial, şi anume în stadiul manifestărilor în care surprindem o identitate de atitudine sufletească între sălbatic şi primitiv. Pentru ca această identitate să se producă, trebuie însă să avem şi o repetare de condiţii identice în viaţa lor. O asemenea repetare când şi unde o putem găsi? Este meritul profesorului Raoul Allier, de la universitatea din Paris, dacă omul de ştiinţă poate răspunde astăzi, în mod mulţumitor, la această întrebare. R. Allier a cercetat, pe baza multiplelor rapoarte trimise de misionarii creştini din ţările sălbaticilor, momentele de conversiune ale acestora. Aci a găsit el o identitate de atitudine între sălbatic şi primitiv. Sălbaticul de astăzi trece la conversiune după ce şi-a format un eu nou; un eu care vine după o criză similară cu aceea prin care a trecut şi primitivul la formarea primului său eu; un eu cu aceleaşi caractere emotive ca şi acela a primitivului. Iată, după dânsul, descrierea mai pe larg a acestor fenomene de atitudine

sufletească.[684]

Era de mult cunoscută misionarilor creştini criza emoţională a sălbaticilor înainte de conversiune. În timpul predicilor, adeseori aceştia cad în convulsiuni isterice; îşi bat corpul; se agită; izbucnesc în plânsete; exprimă prin gesturi incoerente frica de păcat şi dorinţa de a se mântui. Misionarii de mai nainte credeau că aceste acte externe ale emoţiei constituie esenţialul conversiune! Ei luau expresivitatea emoţiei drept criteriu al sincerităţii şi, consecvent, nu credeau în conversiunea sălbaticului decât după ce aceasta se producea în public prin o probă strălucită de agitaţie nervoasă. Lucrurile, cum au fost dovedite în urmă, stau cu totul altfel. Spasmul emotiv este un fenomen care se produce uşor la sălbatic, din momentul ce acesta este zdruncinat din deprinderile sale obişnuite. Plânsul, gemetele, agitaţia, convulsiunile etc. sunt un derivativ al instabilităţii sufleteşti, o stare de tranziţie, şi nu un simptom de convertire sinceră. Sălbaticul, smuls din vechiul său tipar sufletesc, înainte de a primi un nou îndreptar, să zbate sub influenţa celor mai mici sugestii. Este destul ca predicatorul misionar să ridice tonul, să-şi tremure vocea sau să-şi şteargă o lacrimă, pentru ca sălbaticul să cadă în spasm. Emotivitatea lui este gata; nu aşteaptă decât o scânteie pentru a face explozie. Dar, când conversiunea în adevăr se produce, spasmul nervos încetează. Conversiunea

---

684 Raoul Allier, La psychologie de la conversion, Paris, Payot, 1925, p. 494 şi urm.

vine după ce se naşte un eu nou în sufletul sălbaticului. Acest eu, nou-născut, este însoţit de pace şi fericire. Rapoartele misionarilor sunt, în această privinţă, la fel. „În luna mai trecut, istoriseşte misionarul Paul Berthoud[685], conştiinţa lui Charlie Bayène a început să vorbească... Era trist fiindcă se simţea un om de nimic. Plângea. Sufletul îi tremura sub păcate. Într-o mercure seara, când toată lumea era culcată, şi el de asemenea, "Sfântul Spirit” să pogorî asupra lui. Atunci el să ridică în sus şi începu cu voce tare să-şi spovedească păcatele. Femeia sa, speriată de această scenă neaşteptată, aprinse lumânarea. El însă îi zice: "Fii liniştită, sunt scăpat. Să ne aşezăm în genunchi”... Apoi se ridică. Pacea îi cuprinsese sufletul; acum se ştia liber”. Din alt raport: „La serviciul de duminică... Mohlaba îşi spovedi păcatele şi declară că va părăsi viaţa păcătoasă de până atunci. Din acest moment, bucuria luă, în inima sa, locul durerii. Se simţea liber şi fericit. Prietenul său Magon-ouene, care se tortura de mai bine de o săptămână, îşi găsi şi el liniştea, cu o zi mai târziu”. Fenomenul acesta se repetă la toate rasele, adaugă Raoul Allier. Peste tot, după agitaţia produsă de frica păcatelor, vine liniştea fericită. Acest sentiment de fericire, continuă R. Allier, se explică prin coordonarea fenomenelor sufleteşti. Când tendinţe noi cuprind sufletul sălbaticului, aceste tendinţe nu sunt din primul moment percepute de conştiinţă; ele sunt percepute numai după ce au tulburat

685 Reprodus în R. Allier, Ibidem, p. 540.

sistematizarea vechilor deprinderi. Şi atunci, deodată cu tulburarea, vine sentimentul durerii, însoţit de agitaţiile pe care sălbaticul nu le poate domina. Tulburarea nu dispare decât după victoria noilor tendinţe. Acestea, împingând apoi pe cele vechi, pun stăpânire pe conştiinţă. Dispariţia tulburării este prin ea însăşi cauza unei simţiri plăcute. Aci este ceva mai mult decât faptul negativ al încetării unei emoţii neplăcute; este faptul foarte pozitiv al euforiei generale care însoţeşte totdeauna o coordonare nouă sufletească. Liniştea interioară este nu numai sfârşitul unei neplăceri sau dureri, ci este o simţire foarte precisă de bună stare. În fond, cu toate că această simţire nu se poate analiza complet, ea este totuşi, în mod sigur, ieşită dintr-o realitate profundă şi nouă care s-a format în suflet. Această simţire de bună stare se aseamănă întru totul cu bucuria care însoţeşte elanul instinctiv al vieţii, impulsiunile expansive pe care le aduce după sine, uneori, vârsta tinereţii cu energiile ei spontane, alteori, revenirea la sănătate, după o epocă de comprimare sufletească. Ar zice cineva că încetarea anarhiei interioare, provocând o unificare bruscă a energiilor profunde, îndoieşte aceste energii şi creează în suflet o stare care aminteşte avântul tinereţii şi optimismul convalescenţei.[686]

R. Allier mărgineşte concluziile cercetărilor sale numai la eul cel nou, care se formează în sufletul sălbaticului câştigat conversiunii. Aceleaşi

686 R. Allier, Ibidem, p. 541-544.

concluzii pot fi însă întinse la toate cazurile similare din viaţa omenească. Omul trăieşte într-o continuă sforţare. Veşnic el trebuie să preîntâmpine, prin propriile sale anticipaţii, neprevăzutul împrejurărilor. Aceea ce numim eul nu este decât simţirea conştientă a acestor anticipaţii. Eul omenesc este ieşit din anticiparea biruinţei asupra vrăjmăşiei mediului. Înainte de a avea biruinţa, omul are atitudinea biruinţei. Şi culoarea subiectivă a acestei atitudini este euforia mistică.

3. – Aceea ce se petrece în cazurile de conversiune este numai reîmprospătarea faptului originar care s-a petrecut la prima formaţie a eului omenesc. Ori de câte ori vrăjmăşia împrejurărilor produce o stare de depresiune similară cu mizeria în care s-a găsit omul la trecerea sa de la instinct spre inteligenţă, se produce tot de atâtea ori, dimpreună cu formaţia unui eu nou, şi simţirea euforică a creşterii de putere. Omul este un animal fără o putere deosebită în corpul său, dar cu posibilitatea să-şi dea iluzia puterii. Sălbaticul, înainte de conversiune, tremură de groaza păcatelor; după conversiune, este liniştit fiindcă se simte tare. De asemeni posedaţii – aceia care cred că sunt stăpâniţi de demoni sau spirite rele – sunt într-o continuă agitaţie, plâng, se zbat şi se luptă cu duşmani imaginari; după ce sunt descântaţi, sau dezlegaţi prin exorcism, îşi recapătă liniştea de oameni normali. În privinţa transformării care se petrece în sufletele acestor posedaţi, avem

documente numeroase, din timpurile cele mai vechi. Posedaţii au atras atenţia oamenilor din toate epocile. Minunea transformării lor a fost, până acum de curând, şi într-un colţ al Ţării Româneşti, o chestie de mare actualitate. Într-adevăr, ceea ce se cunoaşte sub numele de „inochentismul" din Basarabia, este numai o practică de exorcism. „Inochentismul" se discută şi astăzi ca o mişcare religioasă de mare importanţă.[687] în realitate, el nu are cu religia decât raporturi externe şi de întâmplare.

Părintele Inochentie avea darul de a scoate pe draci din trupurile oamenilor. Dracii erau făuriţi de imaginaţia aprinsă a celor care ascultau predicile lui Inochentie, căci acesta pare să fi avut un talent remarcabil de a înfricoşa pe credincioşi cu ameninţarea că lumea se va prăpădi în curând (data fixată de Inochentie a şi fost depăşită cu mulţi ani!) din cauza mulţimii păcatelor. Cei slabi de îngeri se lăsau târâţi de frică şi cădeau în spasme nervoase.[688] Atunci apărea în sufletul lor

687 Nicolae Popovschi, Mişcarea de la Balta sau Inochentismul în Basarabia, Chişinău, 1925, p. 217 şi urm.

688 Această stare de nervozitate era înlesnită şi prin mizeria materială în care ajungeau acei ce ascultau predicile. Sub ameninţarea că lumea are să se prăpădească, adepţii lui Inochentie îşi vindeau pământurile şi gospodăriile, reducîndu-se de bună voie într-o stare de primitivism. Sărăciţi astfel la trup şi suflet, sute şi mii de săteni din Basarabia erau văzuţi pribegind pe la mînăstirile unde se afla Inochentie călugăr. La mînăstirea Balta (din Basarabia) cu deosebire, operaţiunile miraculoase ale acestui „mic părinţel", cum i se zicea, au rămas de pomină pînă astăzi. (A se vedea : N. Popovschi, Mişcarea de la

dracul sau „duhul necurat”, pe care îl alunga, în sfârşit, Inochentie. Aceia care erau exorcizaţi de „duhul necurat”, creat de propria lor imaginaţie, se reîntorceau fericiţi acasă şi povesteau consătenilor minunile întâmplate. Pe urmele lor, alţi slabi de înger porneau spre Inochentie. Adeseori reveneau cu ei şi aceia care mai fuseseră. Aşa că numărul posedaţilor creştea, şi cu el şi numărul fericiţilor care aveau să aducă mulţumiri lui Inochentie. La anchetele orânduite în scopul de a se afla adevărul asupra inochentismului, exorcismul era trecut cu vederea. De aceea adevărul n-a fost găsit. Conducătorii anchetelor rătăceau în jurul „misticismului inochentist”, fără să-l ştie lega de originea lui. Ei îl atribuiau când mizeriei materiale a adepţilor, când puterii miraculoase a lui Inochentie. De fapt, el era supravieţuirea vechiului exorcism. Inochentie clădea pe baza vrăjii eului primitiv omenesc, iar nu pe învăţătura lui Christ.

4. – Această vrajă o vedem dar în ce consistă şi la ce scop răspunde. Eul primitiv este balsamul iscodit de viaţă pentru a vindeca rănile primite de om în mersul său şovăielnic de la instinct spre inteligenţă. El are o natură emoţională, gata să se reverse şi să se sprijine pe orişice pârghie oferită; este mistic şi fericit. Ca atare îl găsim şi astăzi, ori de câte ori ne este dat să-l descoperim sub straturile aşezate peste dânsul de evoluţia personalităţii omeneşti. Un proverb popular zice:

Balta [sau] Inochentizmul în Basarabia, Chişinău, 1925).

zgândăriţi omul şi găsiţi sub el bestia. Proverbul afirmă prea mult; în orice caz, el este îndreptăţit numai pentru împrejurări cu totul excepţionale. Un proverb care să se potrivească la mai toate împrejurările ar fi însă aceasta: zgândăriţi persoana cultă şi găsiţi sub ea totdeauna pe misticul primitiv; pe omul mulţumit de sine şi încrezut. Sub straturile culturii stă optimismul robust al primitivului. Omul debutează în viaţa lui intelectuală ca animal ce ştie să râdă. Râde fiindcă se crede superior. Râde fiindcă priveşte din perspectiva biruitorului. Râsul izbucneşte în mod natural din constituţia eului primitiv. El este gestul exterior al acestuia. Plânsul îl găsim şi la animale, râsul numai la om. Căci în râs este implicată distanţa sufletească între cel ce râde şi obiectul ce este de râs, între învingător şi învins, şi această distanţă n-o poate da omului decât eul. Cu eul primitiv apare şi râsul. Plânsul îl avea omul înainte de a şti râde.

Cu eul primitiv apar şi începuturile tehnice de muncă. Omul este un animal industriaş şi capabil de civilizaţie, fiindcă este un animal anticipator şi conştient de înălţimea sa sufletească. Dar eul primitiv mistic nu este prin firea sa un organizator. El dezlănţuie posibilităţile din care mai târziu are să se alcătuiască civilizaţia omenească, fără să ducă prea departe această civilizaţie. Personalitatea omenească ce cristalizează în jurul său este aşa de fragilă, că nu se poate susţine decât prin rutina unei tradiţii sociale. Misticul, s-ar putea zice, este uşor la zburat, dar tocmai de aceea nu poate suporta

greutăţi pe umerii săi. Disciplina îi repugnă, îi place capriciul şi extraordinarul. Este vijelios, dar nu energic; expansiv, dar nu cu idei largi. Personalitatea sa are ceva din natura fantomelor din vis; are suprafaţă vie, dar n-are volum. În mijlocul civilizaţiei de astăzi, el este un anacronism. Cu un suflet mistic este dată încrederea în sine, o încredere însă oarbă, condusă la noroc, nu calculată şi prevăzătoare. Astăzi, pe încrederea condusă la noroc, nu se poate clădi ceva durabil. Apoi, cu un suflet mistic este dată şi fericirea sufletească, adeseori chiar voluptatea beatitudinii; dar la ce folos, când această fericire nu se poate obţine decât prin despuierea personalităţii de dispoziţiile ei cele mai fecunde! Fericit în izolare şi contemplaţie este un ideal prea puţin ademenitor pentru omenirea de astăzi. Avantajele misticului sunt, aşadar, simple aberaţii în organizaţia societăţii civilizate.

Şi cu toate acestea, de câte ori aceste avantaje sunt dorite! Optimismul eului primitiv, care să găseşte la originea personalităţii, este o reminiscenţă cu care omul de astăzi să întâlneşte cu plăcere ori de câte ori să prezintă ocazia. Şi ocazia aceasta se prezintă, din nenorocire, foarte adeseori. Când straturile suprapuse de evoluţia personalităţii peste eul primitiv apasă prea greu asupra civilizatului, acesta este prea mulţumit să-şi regăsească fericirea primitivă de mistic. Atunci se recurge la anesteziereа straturilor suprapuse, în care stă acumulată conştiinţa constrângerilor morale şi intelectuale. Obositul, descurajatul de viaţă, degeneratul... recurg la narcotice pentru a

se scutura de sub jugul civilizaţiei. Prin alcool, tutun, opiu, morfină, haşiş şi alte multe toxice, se obţine anesteziereа undelor de conştiinţă acumulate în cursul civilizaţii, pentru ca să apară iarăşi descoperit fondul eului primitiv, un fond veşnic optimist. Atunci, sub influenţa narcoticelor, lumea pare mai bună, munca mai uşoară. Obositul, descurajatul şi degeneratul îşi regăsesc atitudinea mistică de eroi. Nimic nu-i mai înspăimântă, nimic nu le mai pare cu neputinţă. Planurile lor se făuresc ca visele, ca visele uriaşe şi îndrăzneţe. Atitudinea eroică ţine însă cât ţine influenţa narcoticului. Aceasta o ştiu ei prea bine, din experienţă. Cu toate acestea, cel ce bea va mai bea… Oricât i-ar învăţa experienţa, ei n-au pe lume o consolaţie mai la îndemână. De aceea, cu progresele civilizaţii, creşte şi abuzul de narcotice. Şi va creşte înspăimântător de mult, dacă civilizaţia nu va găsi, în rostul organizării sale proprii, mijlocul de a face pe toţi oamenii destul de tari ca să suporte povara constrângerilor pe care le impun morala şi raţiunea.

Şi mai sunt şi alte ocazii în care omul cult de astăzi regăseşte cu plăcere fondul său mistic primitiv. Nu numai obositul şi descurajatul, dar şi prea sănătosul şi prea curajosul sunt pândiţi de vagul mistic. Excesul de sănătate şi de curaj duc pe om pe pragul misticismului, întocmai ca şi excesul de oboseală şi de descurajare. Tânărul plin de viaţă, îndrăgostit de armonia naturii; bărbatul generos, dotat cu cele mai frumoase virtuţi sociale; savantul ajuns pe culmea cunoştinţelor omeneşti; reformatorii plini de bune

intenţii în conducerea popoarelor, toţi aceştia, deşi sănătoşi şi curagioşi, iau adeseori o atitudine mistică, nu fiindcă simt ca o povară civilizaţia din jurul lor, ci fiindcă vor să creeze ei o nouă civilizaţie: ei sunt primitivii unei omeniri care va să vină de acum înainte. Misticismul lor semnalează criza unui exces de viaţă, unui exces de curaj. Prin momente de misticism pot să treacă, în sfârşit, nu numai oamenii luaţi în mod individual, dar şi popoarele. Toate epocile în care s-au petrecut profunde transformări sociale au fost caracterizate prin mişcări de misticism. Rusia trece astăzi prin misticism.

Sufletul mistic are, prin urmare, o structură care şi-a dovedit soliditatea. Structura lui este cea mai veche din câte s-au cristalizat de eul omenesc, şi în acelaşi timp este aceea la care să recurge întotdeauna în momentele mari de criză. Sufletul mistic este un adăpost şi, în acelaşi timp, un generator. Un adăpost pentru cei slabi; un generator pentru cei prea plini de viaţă. El este ca atmosfera umedă şi caldă a epocii tropicale, preistorice, în care au crescut vegetaţiile luxuriante, din ale căror straturi carbonifere ne mai încălzim şi astăzi.

În rezumat, caracterele sale esenţiale decurg din natura emotivă a eului în jurul căruia el cristalizează. Are tendinţa să se reverse asupra naturii întregi, în personificări de un gigantism copilăros şi vag. Este optimist. Clădeşte pe noroc. Mentalitatea care îl conduce are la bază intuiţii scânteietoare, dar fără organizare logică. Misticul vede în lume nu aceea ce este, ci aceea ce el ar

dori să fie. De aceea, în jurul lui totul este minune sau simbol de atotputernicie. Sufletul mistic este născut din atitudinea anticipată a biruinţei. În el omul şi-a serbat la origine biruinţa asupra instinctului, şi de atunci el a rămas ca o armătură miraculoasă pentru vremuri de restrişte şi pentru vremurile de încordare. El este primitiv, şi totuşi este pârghia viitorului. El este eternul primitiv în progresul omenesc.

5. – După aceste consideraţii, să explică uşor pentru ce misticismul, deşi este o formă primitivă de viaţă sufletească, joacă totuşi un mare rol de actualitate în cultura omenească. Printre oameni, misticii sunt încă în mare număr. Sufletul mistic se regăseşte în religie, în artă, în politică, în filosofie, până şi în ştiinţa pură a timpului nostru. Nu este o continuitate mai bine dovedită în istoria culturii omeneşti ca aceea a manifestaţiilor misticismului. Ceva mai mult: aceste manifestaţii, în loc să scadă sau să se mărginească la domeniul culturii, câştigat lor din trecut, dimpotrivă, să înmulţesc şi cuceresc domenii noi. Arta, politica şi filosofia cuprind, în secolul nostru, mai mult misticism de cum cuprindeau în secolul al XIX-lea şi în secolul al XVIII-lea. În religie chiar, unde misticismul a fost totdeauna la locul lui, astăzi este mai mult misticism decât în secolul trecut, şi cu [mult] mai mult decât în secolul al XVIII-lea. Acest din urmă secol a fost numit secolul luminii, din cauza tendinţei pe care filosofii lui o aveau de a explica religia prin raţiune; s-ar putea da oare o asemenea denumire secolului nostru? Desigur, nu. Astăzi,

încercările raţionaliste din secolul al XVIII-lea apar ca simple copilării. În secolul nostru, acela al XX-lea, nu numai că raţiunii nu-i mai este permis să facă incursiune în domeniul religiei, dar este mai îndată permis religiei să facă incursiune în domeniul raţiunii. În politică, apoi, şi mai rău. De unde misticismul, înainte vreme, era o rătăcire pe care n-o întâlneam decât la indivizi izolaţi, astăzi el este intrat în obiceiuri şi a reuşit să fie tiparul sufletesc al unor anumite clase sociale, dacă nu chiar popoare. Să face, astăzi, politică mistică pentru a mulţumi masele poporului, întocmai cum se făcea, în timpurile primitive ale creştinismului, profeţii apocaliptice pentru a mulţumi pe pustnicii ascetici. Lumea de astăzi a întronat misticismul la o cinste pe care acesta aproape că nu l-a avut vreodată mai înainte.

Din ce provine acest succes al misticismului? Din înmulţirea sufletelor mistice? Nu. Suflete mistice sunt şi astăzi multe, ca înainte; dar nu mai multe ca înainte. Numărul misticilor este probabil scăzut, căci în aceea ce priveşte izvorul sufletesc din care să alimentează misticismul, condiţiile sunt din ce în ce mai nefavorabile. Să nasc, este drept, mulţi cu suflete de mistici; se reîntoarnă mulţi, din oboseală şi descurajare, la sufletul mistic; aberează încă multe energii sufleteşti, din cauza plusului lor de viaţă, spre misticism; gravitează încă mult omenirea spre hipertrofia eului primitiv mistic: toate acestea sunt lucruri necontestate pentru timpul nostru, ca şi pentru trecut. Ele nu ne explică însă succesul misticismului. Acest succes trebuie să vină din altă

cauză. Dacă nu din creşterea izvorului sufletesc, el trebuie să vină din tehnica proprie a culturii noastre. În tehnica proprie a culturii noastre trebuie să stea posibilitatea unei creşteri a misticismului, fără ca totuşi sufletele mistice să se înmulţească... Să nu avem oare înaintea noastră o formă de comercializare a misticismului?

Credem că da! Comercializarea stă în firea culturii noastre moderne. Astăzi, fiecare om produce nu pentru a-şi satisface trebuinţele sale proprii, sau trebuinţele familiei sale, ci pentru a vinde, şi din preţul vânzării să-şi cumpere cele de trebuinţă. Misticismul se cere, şi, ca atare, el a ajuns o marfă care să produce în mod tehnic industrial, atât de către aceia care au, cât şi de către aceia care n-au o fire mistică. „Se lucrează în "misticism" cum se lucrează în icoane bisericeşti, în pânzărie, în blănărie sau în orice ramură de comerţ. Avem teologi, artişti, filosofi, politicieni care lucrează pentru mistici, fără ca ei înşăşi să aibă ceva din sufletul mistic. Să produc opere de religie, de artă, de filosofie, de politică, cu tendinţe mistice, nu fiindcă aşa cere sufletul celor care produc, ci fiindcă aşa cere comerţul timpului. Misticismul este astăzi rentabil, şi de aceea marfa lui inundă toate pieţele moderne.

6. – În „marfa mistică" a timpului nostru distingem două părţi. O parte de conţinut, adică de fond mistic; şi o parte de formă, adică de tehnică mistică. Cea de a doua parte, aceea de tehnică, este, negreşit, cu mult cea mai interesantă. Fondul mistic este invariabil, acelaşi

pentru toate timpurile. Este vechiul fond, pe care îl găsim şi la primitiv. Tehnica însă variază de la secol la secol; şi variază prin inventarea de noi şi ingenioase combinaţii. În tehnică stă originalitatea producătorului. Motivele de fond se rezumă la cele enumerate mai sus. Nu este nevoie să revenim asupra lor. Combinaţiile de tehnică nu se pot enumera. Ele sunt nesfârşite. Timpul, locul, rasa şi geniul omului, toate contribuie să le diversifice. Iată, bunăoară, câteva cazuri dintre cele mai tipice. Este în firea misticului să creadă că pe un trup urât, bătrân, bolnăvicios şi plin de rele, se poate ridica un suflet frumos, tânăr şi bun, care să caute spre ceruri împreunarea cu dumnezeirea. Această credinţă răsare în sufletul misticului pretutindeni. Dar, sub câte forme felurite este îmbrăcată de către profeţii religioşi, de către artiştii şi de către filosofii care lucrează în misticism! în artă, mai ales, ce mică valoare are fondul mistic, pe lângă forma care este datorită invenţiei artistului! Donatello sculptează pe sfânta Magdalena în forma unei femei bătrâne şi urâte, cu un trup hidos, pătimit şi murdar, pe care îl acoperă şuviţe de păr lung, fără nicio graţie; dar, din urâtul trup, doi ochi frumoşi, plini de bunătate, împrăştie în jurul lor un sentiment de beatitudine care te înalţă. Este o operă de artă mistică. O femeie bătrână şi urâtă sculptează şi Auguste Rodin, în bătrâna Beaulmière. Trupul hidos al bătrânei Beaulmière poartă şi el doi ochi, însă doi ochi trişti, care adâncesc şi mai mult oroarea trupului. Vizitatorii care trec pe lângă această statuie au un sentiment de groază. Auguste Rodin

ne dă o operă de artă realistă. În ce stă valoarea misticismului din opera lui Donatello? în sentimentul pe care îl trezeşte ea în sufletul spectatorului? Desigur că nu. Acest sentiment existase înainte de opera artistului şi va exista în veci, cât timp va fi un suflet mistic. Valoarea misticismului din opera lui Donatello stă în tehnica prin care s-a redat sentimentul mistic. Contrastul între ochi şi restul trupului; atitudinile de mişcare legate de privirea ochilor, de o parte, şi de mizeria trupului, de altă parte; combinaţia culorilor şi a formelor; acel ce ascuns pe care îl numim măiestria profesională a artistului, acestea n-au fost înainte de opera lui Donatello, şi acestea dau operei valoare. Un artist nou îl va întrece pe Donatello nu prin găsirea unui sentiment mai mistic, ci prin găsirea unor mijloace mai ingenioase pentru exprimarea aceluiaşi vechi sentiment mistic. Alt caz. Este în firea misticului să creadă că realitatea lucrurilor externe depinde de sufletul omenesc. „Dacă voi aţi avea credinţă cât un bob de muştar, aţi zice muntelui să se mişte, şi el s-ar mişca!” Prin cuvintele acestea, Mântuitorul exprimă credinţa sub o formă simbolică. Tot sub o formă simbolică, aceeaşi credinţă o găsim exprimată şi în religia buddhistă. Filosofii o exprimă însă prin argumentaţii logice, şi anume: la unii, realitatea lucrurilor se pune în dependenţă de suflet prin mijlocirea ideilor; la alţii, prin mijlocirea intuiţiei; la alţii, prin voinţă. Tehnica de argumentare a fiecăruia este diferită, şi tocmai în această diferenţă de tehnică stă valoarea sistemului filosofic pentru misticism. În

sfârşit, un alt caz ni-l prezintă misticismul în politică. Optimismul misticului este fără margini. Ace St optimism să traduce, în domeniul politicei, sau prin o credinţă oarbă în puterea providenţei divine, sau prin o credinţă oarbă în revoluţie. Misticul este, după secol, bigot sau revoluţionar; realist, niciodată. Istoria lumii se aranjează, după el, ca un basm. Orice rău social, orişice nedreptate, orişice sărăcie... are un sfârşit; prin mina providenţială sau prin revoluţie, toate, în imaginaţia lui, au să se transforme în bine. Aceea ce se petrece cu ordine şi raţiune, istoriceşte, nu poate să iasă după pofta inimii. Schimbarea bruscă, extraordinarul din basm, minunea: iată singurele izvoare de fericire. Misticul este astfel pregătit să fie cel mai credincios consumator al literaturii revoluţionare. Dar această literatură revoluţionară, gazetărească în primul rând, poate fi creată după variate motive tehnice! Este revoluţionar atât acela care este înfăţişat în fruntea poporului pe baricade, punând foc vechilor alcătuiri sociale, cât şi pustnicul care se lapădă de obiceiurile lumii pentru a-şi petrece viaţa singur, faţă în faţă cu Dumnezeu. Amândoi, în fundul sufletului lor, au aceeaşi grandomanie, acelaşi optimism mistic: credinţa că, prin atitudinea lor, ei vor putea să schimbe lumea![689] Grandomania

689 Modelul „revoluţionarului“ prezentat de C.R.M. coincide, în realitate, cu utopicul, anarhistul, în genere, cu voluntaristul. Nu orice revoluţionar este însă voluntarist. Revoluţionarul autentic nu face abstracţie, ci îşi întemeiază acţiunea pe cunoaşterea legilor obiective de dezvoltare a societăţii (n.ed.).

atavică de biruitor, încolţită în sufletul primului om ieşit din animalitate, îi târăşte pe amândoi. Apoi, sub ce varietate de forme poate fi motivată revoluţia teoreticeşte! Revoluţia se justifică, la unul, prin legile biologice ale naturii: „Pentru ca puiul de pasăre să iasă la viaţă, trebuie mai întâi coaja oului spartă”; la altul, prin evoluţia structurii economice; la altul, prin cerinţele idealului etc.; la toţi, prin o dialectică subtilă şi originală. Ce este de valoare în gesturile şi teoriile acestor autori care au de scop să vândă misticului o marfă? Optimismul din credinţă, sau forma pe care o îmbracă gesturile şi argumentaţiile? Desigur, acestea din urmă. Optimismul este acelaşi: tot atât de orb în opera lor, ca şi la primitivul mistic. Nouă şi interesantă este însă îmbrăcămintea sub care ei fac să apară acest optimism. Prin urmare, marea cinste ce se face misticului astăzi nu este datorită unei renaşteri a misticismului în sufletul omenirii, ci este datorită comercializării. Astăzi nu sunt mai mulţi mistici, dar sunt mai mulţi profesionişti în teologie, în artă, în filosofie, în politică, cunoscători de aceea ce cere sufletul misticului, şi care, văzând rentabilitatea mărfii mistice, produc în această specialitate. Mâine, aceiaşi profesionişti vor produce în altă specialitate. Deocamdată însă este mult de lucru în specialitatea misticismului. Sufletul primitiv este foarte răspândit! Câteva secole înaintea noastră el să eclipsase din cauza condiţiilor de dezvoltare a culturii omeneşti, neprielnice lui; această cultură înăbuşea înainte vreme aspiraţiile populare, dreptul la viaţă a celor de jos. Astăzi aceste condiţii s-au schimbat.

Cultura popoarelor moderne, în loc de a înăbuşi, caută, dimpotrivă, să pună în lumină până şi cele mai ascunse cute ale sufletului celor de jos. Din această cauză, misticismul este răsfăţat astăzi, şi va fi încă multă vreme răsfăţat. Poporul de jos îşi cere religia, arta, filosofia şi politica potrivite sufletului lui. Pe acestea nu le poate da decât misticismul, deocamdată.[690]

6906 6 Eroare ! O demonstrează, între altele, şi convingerea lui C.R.M. în disponibilităţile psihice ale poporului român, puse în valoare în Personalismul energetic (n.ed.).

CAPITOLUL III

Excurs în filosofia contemporană

1. – Perspectiva personalismului în filosofia contemporană.
2. – Personalitatea în filosofia lui Kant. Unitatea aperceptivă a conştiinţei.
3. – Autonomia voinţei.
4. – Kant şi revoluţia franceză din 1789.
5. – Inconvenientele filosofiei kantiene. 6. – Personalismul anarhic şi romantic la continuatorii lui Kant. 7. – Dialectica lui Hegel. 8. – Marele succes al dialecticii hegeliene în ştiinţele politico-sociale. K. Marx.
9. – Personalismul radical a lui Fr. Nietzsche. Dorinţa de întrecere; voinţa spre putere.
10. – Supraomul.

1. – În timpurile mai noi, problema personalităţii este legată de numele lui Im. Kant şi Fr. Nietzsche; de cel dintâi, prin teoria autonomiei şi libertăţii voinţei; de cel de al doilea, prin teoria supraomului. Un excurs în scrierile acestor doi filosofi este cea mai bună pregătire pentru a fixa înţelegerea personalităţii la contemporani. Suntem într-o epocă de tranziţie. Reprezentanţii oficiali ai culturii europene înoată în frazeologia kantiană; extremiştii, sau *„les enfants terribles"* ai aceleiaşi culturi, în frazeologia nietzscheană; iar oamenii însărcinaţi cu educaţia noilor generaţii sunt prea timizi ca să-şi arate în public convingerile lor. Noua înţelegere a personalităţii,

care este menită să citea avânt culturii europene de mâine, să întâlneşte astăzi în lumea întreprinzătorilor industriali conştienţi, şi aci nu atât din o preocupare filosofică, cât din interese practice. Mentalitatea europeană este încă puţin realistă. Cuvintele vagi şi sonore o domină. Ea preferă explicările bazate pe dialectică, înaintea explicărilor bazate pe experienţă. Persoana omenească este, pentru ea, mai curând un subiect de tragedie, decât o energie creatoare de bunuri pământeşti. Morala eroismului antic, care este codul faptelor extraordinare, închide calea moralei profesionale, menită să fie codul faptelor de fiece moment. Kant şi Nietzsche, cu toate acestea, pot fi revendicaţi şi de către îndrumătorii moralei profesionale. Kant este autorul imperativului categoric, care, ca principiu de morală, este neîndestulător, dar ca metodă este o minunată pregătire pentru întărirea conştiinciozităţii profesionale. Nietzsche este autorul teoriei supraomului, şi această teorie să sprijină la el pe fundamentul biologic pe care s-a sprijinit şi Ch. Darwin: victoria celor apţi în lupta pentru existenţă. Teoria poate fi exagerată, dar fundamentul biologic rămâne. Pe fundamentul biologic dat de Nietzsche să pot clădi teorii mai verosimile decât aceea a supraomului. Este destul să amintim, în această privinţă, de eugenia raselor, o condiţiune necesară pentru formarea personalităţilor energetice.[691] O personalitate bine

691 Idee în totală contradicţie cu concepţia generală a gînditorului despre personalitate (n.ed.).

constituită trebuie să înceapă prin a fi o cristalizare fericită de funcţii biologice. „*Mens sana în corpore sano*” este un adagiu care s-a repetat adesea, dar care nu se potriveşte decât la educaţia unei persoane menită să fie în lume o energie.

Ne vom ocupa mai pe larg de filosofi a lui Kant şi Nietzsche, şi numai din treacăt vom menţiona şi celelalte filosofii în legătură cu personalismul.

2. – Trebuie să amintim, înainte de toate, că personalitatea, în înţelesul în care o avem astăzi, este un concept aproape necunoscut filosofiei antice. Aceasta se datorează probabil rolului subaltern pe care îl avea munca liberă în societatea antică. Aptitudinile individuale, baza personalităţii, au fost, în tot cursul antichităţii, silnicite prin munca sclaviei: de-aceea filosofii, foarte atenţi la diferenţierile de rasă, de castă şi de clasă socială, au trecut fără să observe diferenţierile de personalitate.

Trebuie să ajungem la filosofii stoici şi mai ales la scolasticii evului mediu pentru ea s-a întâlnim o înţelegere mai completă a personalităţii. Cei dintâi cunosc personalitatea omenească sub punctul de vedere moral şi juridic. Cei din urmă ajung la conştiinţa personalităţii omeneşti indirect, prin meditaţii asupra personalităţii divine. La unii şi la alţii, personalitatea joacă un mare rol. Nu însă rolul care ar fi putut să aducă o înnoire a filosofiei.

Leibniz, cu sistemul lui de monade, fu ca o

speranţă pentru viitorul personalismului. Immanuel Kant deschise acestuia un drum larg. După Kant, personalismul cucereşte un loc de frunte între toate celelalte filosofii.

Opera lui Kant este îndeajuns de cunoscută. Cu toate acestea, nu atât pe cât se crede. Stilul greoi în care este scrisă, şi mai ales planul pedant după care este executată sunt piedici pe care cei mai mulţi nu le pot birui. Kant a ajuns la sistemul filosofic nu dintr-odată, ci treptat şi cu multă anevoinţă. El a păstrat o mare rezervă în afirmaţiile sale, chiar şi în acelea care i se păreau neîndoielnice. A fost un scriitor prudent, aproape fricos. Nu şi-a pus înainte originalitatea, cum fac cei mai mulţi scriitori din zilele noastre. Trebuie dar citit şi recitit pentru a fi înţeles. La prima citire aproape că originalitatea lui scapă.

În ceea ce priveşte înţelegerea personalităţii omeneşti, Kant este un adevărat revoluţionar. Nicăieri ca în felul cum el are această înţelegere poate fi denumit un Copernic al filosofiei. Într-adevăr, pe când înainte de el personalitatea ocupa în filosofie un loc mărginaş, la el ea ocupă locul central. Întreaga lui sistematizare atârnă de personalitate. Funcţiunile acesteia dau ordine şi ierarhie lucrurilor care constituie universul. Experienţa simţurilor şi gândirea logică nu mai sunt opuse una alteia, ca la filosofii antici, ci sunt coordonate înăuntrul aceleiaşi unităţi. Kant clădeşte întregul edificiu al filosofiei sale pe ideea de personalitate, în care deosebeşte unitatea aperceptivă a conştiinţei şi autonomia voinţei. Unitatea aperceptivă a conştiinţei începe prin a

organiza de jos datele simţurilor prin formele de timp şi spaţiu, şi dă astfel intuiţiile lucrurilor din lumea externă. Lucrurile acestea nu există de sine, în afară de conştiinţă, ca încorporări ale materiei, ci ele, în forma în care sunt, există numai prin determinările conştiinţei; lucrurile externe sunt produsul ieşit din condiţionările unităţii de apercepţie. În limba germană, limba în care a gândit Kant, această explicare a originii lucrurilor este chiar implicit cuprinsă în înţelesul etimologic al cuvintelor. Substantivul *das Ding*, „lucru”, se leagă de verbul *bedingen*, „a condiţiona”. Între lucru şi condiţionarea lui, între *das Ding* şi *bedingen*, este un raport de filiaţie. Lucrul este produs de condiţionările conştiinţei. Lucrurile, odată formate prin intuiţie, nu rămân unele de altele izolate: tot unitatea apercepţiei le împreună, sub diferite raporturi, în judecăţi. Deasupra formelor *a priori* de timp şi spaţiu sunt categoriile inteligenţei, care fac posibilă ştiinţa. Sub aceste categorii, orişice lucru, dacă intră, poate forma obiect de ştiinţă; căci, atât cât ţine cuprinsul categoriilor, judecăţile au la baza lor intuiţia şi sunt sigure. Dincolo de cuprinsul categoriilor, sau, mai precis, dincolo de intuiţie, judecata râu mai este sigură, ea nu foloseşte ştiinţe). Totuşi şi dincolo de categorii continuă unitatea apercepţiei. Dar ea nu elaborează noţiuni ştiinţifice, ci idei, idealuri; nu este inteligenţă, ci raţiune. Ideile şi idealurile nu fac parte din condiţiile constitutive ale lucrurilor, aşa cum sunt raporturile exprimate prin judecăţile ştiinţei, ele sunt numai condiţii regulative. Inteligenţa arată ce

sunt; raţiunea, ce ar trebui să fie lucrurile. Inteligenţa ajunge la rezultatele ei prin logică; raţiunea, prin dialectică.

Siguranţa pe care o are inteligenţa faţă de raţiune stă în aceea că inteligenţa nu iese din totalitatea lucrurilor cuprinse în intuiţie; nu caută să arate cum se condiţionează totalitatea lucrurilor, luată ca întreg, ci se mărgineşte să arate cum se condiţionează lucrurile din lăuntrul totalităţii. Ea nu se întreabă dacă universul este finit sau infinit; dacă materia este divizibilă la infinit sau nu; dacă lumea urmează unui determinism riguros, sau lasă câmp libertăţii; dacă universul a fost produs prin o cauză sau nu, căci asemenea întrebări presupun raportarea totalităţii intuitive la ceva în afară de ea, şi această raportare inteligenţa nu o poate face, din momentul ce cuprinsul categoriilor ei coincid cu cuprinsul intuiţiei. Dacă inteligenţa totuşi se încumetă să facă această raportare, atunci ea se blamează singură prin contrazicerea pe care o află în rezultatele ei. În adevăr, zice Kant, toate răspunsurile date de ştiinţă la întrebările de mai sus sunt curate antinomii, adică răspunsuri contradictorii. Din punct de vedere ştiinţific este egal de îndreptăţit să se susţină că universul este finit sau infinit; că determinismul în univers este total sau este limitat de libertate; că materia este divizibilă la infinit sau nu; că universul are o cauză sau nu, fiindcă orişicare din aceste susţineri, trecând peste cadrul intuiţiei, nu poate fi controlată. Cunoştinţele ştiinţifice se reduc, în definitiv, la condiţionările obiectelor, iar

condiţionările obiectelor, la raporturile pe care le găseşte inteligenţa prin categoriile sale înăuntrul totalităţii universului; or, cum poate inteligenţa să stabilească raporturi pentru totalitatea însăşi? Totalitatea, umplând întreaga intuiţie, este fără condiţionări, este incondiţionatul; prin urmare, rămâne dincolo de ştiinţă. Dincolo de ştiinţă rămâne nu numai totalitatea universului, dar şi orice existenţă care nu este prinsă de condiţionările intuiţiei noastre. Lucrul în sine, adică acel ce este netradus în proprietăţile sensibilităţii noastre, nu-l cunoaştem.

Am ajuns astfel la limitele cunoştinţelor pe care omul le poate dobândi mulţumită unităţii sale de apercepţie. Pozitiv, adică strict ştiinţificeşte, este cunoscut omului numai condiţionatul. Incondiţionatul, atât ca totalitate a universului, cât şi ca lucru în sine, ca *numen*, rămâne necunoscut. Asupra incondiţionatului se pot face doar ipoteze de către raţiune, dar pentru ştiinţă el este incognoscibil.

Acesta este rezultatul la care ajunge Kant, pe baza analizei făcute asupra funcţiei teoretice a conştiinţei omeneşti, numită de el unitatea de apercepţie. Rezultatul este de seamă şi ar fi putut satisface pe mulţi filosofi. El satisface încă şi astăzi pe toţi pozitiviştii. Aceştia se mulţumesc cu ştiinţa asupra condiţionatului şi se feresc de orişice ipoteză care nu se poate traduce în raporturi de condiţionări. Necondiţionatul este, după aceştia, obiect de metafizică. Şi prin metafizică pozitiviştii înţeleg vis şi deşertăciune.

3. – Kant nu se opreşte la rezultatul obţinut prin analiza conştiinţei teoretice. Conştiinţa teoretică este subînţeleasă la el, de la început, că nu constituie întreaga conştiinţă omenească. Conştiinţa, chiar când este întreagă, este numai o parte a personalităţii omeneşti. Conştiinţa teoretică izvorăşte dintr-o activitate adâncă. La baza unităţii de apercepţie stă spontaneitatea. Dar spontaneitatea implică trecerea dincolo de condiţionările intuiţiei. Cum să-şi înfăţişeze intuiţia condiţiile propriei sale naşteri? Prin formele de timp şi de spaţiu, intuiţia dispune obiectele într-o ordine asupra căreia se aplică inteligenţa, şi aşa se ajunge la ştiinţă; oare în această ordine poate fi dispusă şi persoana din a cărei spontaneitate izvorăşte intuiţia? înfăţişarea externă a persoanei, da. Oasele şi carnea omului sunt şi ele intuite de simţiri, deşi aparţin împreună aceluiaşi trup. Dar activitatea, din care izvorăşte intuiţia însăşi, aceasta nu poate fi intuită şi pusă în ordinea ştiinţei. Această activitate este mai adâncă decât unitatea de apercepţie. Ea trece dincolo de conştiinţa teoretică. Ea este fondul ascuns al persoanei. Ea este voinţa omului, zice Kant. Tot ce intră în ordinea intuiţiei este supus determinismului, fără excepţie. Voinţa, neintrând în ordinea intuiţiei, nu este supusă determinismului. Voinţa este autonomă. Ca autonomă, este liberă.

Un nou orizont se deschide. Perspectiva grandioasă a conştiinţei teoretice, care face posibilă ştiinţa, apare acum ca una din numeroasele perspective determinate de fondul

adânc al persoanei omeneşti. Conştiinţa teoretică este una din manifestările persoanei. Mai adâncă decât conştiinţa teoretică este, în persoană, voinţa. Demiurgul sau maistorul care a organizat lumea din haos este fondul personalităţii. El poartă în sine spontaneitatea atotconstructoare. În el este libertatea. Kant descrie cu entuziasm noua situaţie care se face omului prin descoperirea sa. În sfârşit, morala este aşezată pe o bază solidă, personalistă, nu dogmatică. Libertatea, nemurirea sufletului şi existenţa dumnezeirii, care nu se pot proba ca fiind absolute, sistemul său le oferă un mod de probare cu mult mai bun decât chiar acela al ştiinţei: ele sunt postulatele activităţii voluntare, imanente fondului omenesc. Aceea ce raţiunea nu poate să realizeze în conştiinţa teoretică, realizează în cea practică. Legeae morală, prin simpla ei formulare, este un determinant al voinţei. Omul n-are nevoie de un imbold material pentru a fi moral; este îndeajuns să aibă în conştiinţa sa regula formală a legii morale, pentru ca voinţa lui să se determine. Căci omul este liber, adică are în sine putinţa autodeterminării. Ca înfăţişare fizică, el este o verigă în lanţul fenomenelor naturii, o apariţie determinată de celelalte părţi ale intuiţiei; ca voinţă însă, el se ridică deasupra lumii sensibile şi participă la viaţa ideilor. Ideile religioase şi morale formează cununa personalităţii sale. De aceea nu trebuie privit omul ca un mijloc, ci totdeauna ca un scop în sine. Omul se bucură de respect. Prin respect, de altminteri, i se impune lui legea morală. Două priviri mi-au umplut totdeauna

sufletul cu admiraţie şi veneraţie, zice Kant la sfârşitul scrierii *Kritik der praktischen Vernunft*, în care ni se vorbeşte de legătura dintre morală şi voinţa omenească: cerul înstelat de asupra mea şi legea morală din mine. Amândouă le văd legate de conştiinţa existenţei, mele. Cea dintâi începe chiar din locul pe care îl ocup în intuiţia externă –, şi îşi întinde cuprinsul departe, până în nesfârşitul lumilor şi al sistemelor de lumi; lumi care durează din eternitate, în mişcări periodice, al căror început şi continuitate nimeni nu le poate prevede. Cea de a doua privire începe din fiinţa mea nevăzută, din persoana mea, şi mă pune într-o lume infinită, pe care numai inteligenţa mea o simte şi în care nu sunt aruncat la întâmplare, ci am legături strânse, necesare. Prima privire îmi nimiceşte importanţa deoarece mă arată pumn de materie, în care am să mă întorc după un scurt timp; cea de à două, dimpotrivă, îmi ridică valoarea prin aceea că asigură personalităţii mele o viaţă deasupra simţurilor, liber condusă după legea morală.

4. – Filosofia lui Kant este imnul cel mai frumos care s-a cântat vreodată personalităţii. Scolasticii medievali lăudaseră perfecţia personalităţii divine, după chipul şi asemănarea căreia ar fi dorit ei să fie omul. Kant răstoarnă raportul: el laudă perfecţia voinţei omului, din care apoi deduce, ca postulat, pe Dumnezeu. Kant este, pe terenul filosofic, aceea ce a, fost Luther pe terenul religios. Este apostolul credinţei că personalitatea omenească are în sine o putere

nemărginită de creaţie.

Kant a scris *Kritik der praktischen Vernunft* cu un an numai înainte de a izbucni marea revoluţie franceză din 1789. Această apropiere de dată nu este o simplă coincidenţă. Ea indică şi o înrudire sufletească între el şi marea revoluţie. În primul rând, roiul practic al raţiunii, *der Vernunft*, în scrierea lui şi la revoluţionarii francezi, este aproape acelaşi. Raţiunea, după el, devine practică, adică determină voinţa prin simpla ei dezvăluire; raţiunea şi voinţa nu sunt legate printr-un raport de cauzalitate, ci se pătrund reciproc, de îndată ce sunt în prezenţă una lângă alta. Acelaşi lucru îl credeau şi revoluţionarii. Raţiunea, pentru aceştia, era imanentă ordinii sociale. Toate drepturile, pe care le decreta revoluţia din 1789 în favoarea cetăţenilor, erau decretate în numele raţiunii. Raţiunea era, pentru Kant ca şi pentru revoluţionari, un fel de intuiţie directă de tot ce este moral şi drept în viaţa socială. O asemenea părere este de-altmintrelea caracteristică întregii epoci în care a trăit Kant. În Kant, ca şi în spiritul revoluţiei franceze, se încheie cugetarea multor generaţii de filosofi care, în cursul secolului [al] XVII [-lea], şi [al] XVIII [-lea], practicaseră fără întrerupere cultul raţiunii.

Astfel, în opera lui Kant personalitatea ajunge problema centrală a filosofiei, după cum ajunsese, mai înainte, prin reforma lui Luther, o problemă capitală pentru viaţa religioasă; iar cam în acelaşi timp, cum ajunge, prin revoluţia franceză din 1789, o pârghie puternică pentru revendicarea drepturilor politice.

5. – Cu toată strălucirea impresionantă însă pe care o dete Kant ideii de personalitate, nu este prea greu pentru un gânditor de astăzi să descopere în teoriile marelui filosof german o mulţime de inconveniente. Mai întâi marele inconvenient pe care îl împărtăşeşte cu Luther: spontaneitatea sufletească, pe care se bazează autonomia voinţei, are la el un caracter mistic. El nu se ţine obligat să dovedească, în chip metodic, în ce consistă spontaneitatea aceea din care decurge incondiţionalitatea voinţei şi, prin urmare, autonomia acesteia. Lui i se pare că spontaneitatea se impune de la sine, şi de aceea nu o mai discută. Procedând astfel, el lasă să vorbească printr-însul mai mult germanul de fire mistică, educat la şcoala lui Eckhart şi Luther, decât filosoful care ne-a dat, în alte scrieri, explicarea adevărurilor universale şi necesare. Al doilea inconvenient apoi este rolul neprecis al raţiunii în determinarea voinţei. Dacă între raţiune şi voinţă nu este un raport de cauzalitate, ce raport este atunci? Raţiunea stabileşte legea morală ca ideal, zice Kant, şi idealul se realizează prin libertatea voinţei autonome. Dar cum? Este aci o participare a realului la ideal, cum credea Plato, sau este o imanenţă a idealului în real, cum credea Aristotel? Şi una şi alta, cu toată autoritatea lor de tradiţie, aceste soluţii lasă o mare problemă nerezolvată, şi anume: cum să împacă libertatea voinţei cu determinarea raţiunii? Dacă raţiunea trebuie să fie ascultată de voinţă, cum mai este voinţa liberă? Kant, ca şi

revoluţionarii francezi, a făcut din raţiune o entitate metafizică ce planează peste voinţă, fără a fi în vreun raport precis cu desfăşurarea acesteia. Apoi şi la el raţiunea păstrează caracterul de universalitate, caracter ce a înlesnit filosofilor raţionalişti de altă dată speculaţiile îndreptate spre cucerirea absolutului. Mai sunt şi alte inconveniente. Înţelegerea personalităţii planează în vag, nefiind redată în termenii unei ştiinţe experimentale. Kant aduce în sprijinul teoriilor sale fapte din domeniul biologiei, psihologiei şi a istoriei, dar aceste fapte servesc mai mult ca ilustraţii decât ca probe, înţelegerea personalităţii este scoasă nu inductiv, din fapte, ci din simetria sistemului filosofic. Bineînţeles, Kant are conştiinţa despre aceasta. El a evitat înadins metodele ştiinţelor speciale, fiindcă se credea în posesiunea unei metode mai bune pentru găsirea adevărurilor filosofice. El avea metoda transcendentală. Prin metoda transcendentală înţelegea justificarea principiilor *a priori*, a postulatelor şi a judecăţilor de valoare, prin arătarea necesităţii şi a valorii acestora în constituirea unei experienţe unitare şi universale. După această metodă, cercetarea asupra personalităţii era subordonată ideii pe care filosoful şi-o făcuse despre experienţa unitară şi universală. Cum Kant concepea experienţa numai ca o regulă de logică, era natural să ajungă, şi în aceea ce priveşte personalitatea, la o definiţie formală. O asemenea definiţie, negreşit, nu este de dispreţuit. Contemporanii noştri totuşi caută să ştie despre personalitate ceva mai mult. Ei ar dori

să ştie geneza ei biologică, precum şi funcţia ei psihosocială, în scopul de a o utiliza în viaţă. Personalitatea susţinută pe o conştiinţă, în genere – aşa cum intră în planul metodei transcendentale –, este o creaţie filosofică frumoasă, dar în practică ea nu poate fi pusă în aplicare. Şi aplicarea adevărurilor este tocmai aceea ce omul zilei noastre preţuieşte mai mult. În sfârşit, în filosofia lui Kant, personalitatea apare ca un ce necondiţionat, fără trecut istoric şi fără viitor. Gradele şi varietăţile personalităţii, ca şi abaterile de la structura ei normală, rămân neexplicate. Toate câte interesează pe istoric şi pe psiholog sunt trecute cu vederea. Kant, cu un cuvânt, a îmbrăcat personalitatea într-o haină majestuoasă, dar prea puţin comodă pentru a putea circula şi îl de folos contemporanilor.

Sunt idei însă, care, întocmai ca şi unii oameni, cresc în înrâurire cu cât se ţin mai departe de interesele actualităţii. Ideea personalităţii kantiene este una din acestea. Înrâurirea ei asupra cugetătorilor europeni a crescut continuu în tot cursul secolului [al] XIX [-lea]. Ea se simte şi astăzi. Această înrâurire s-a produs nu ca de obicei, prin o multiplicare imitativă, ci ea a dat naştere la multe idei originale. Şi acesta este tocmai meritul ei cel mare. În filosofia dreptului; în morală şi în ştiinţa educaţiei; fără a mai vorbi de filosofie propriu-zis, ea a fost ca o mană cerească. Pretutindeni a trezit dorul de cercetare şi a susţinut avântul îndrăzneţ spre speculaţii teoretice. Cu toată nebulozitatea în care era înfăţişată; cu toate inconvenientele care

decurgeau din metoda ei transcendentală, personalitatea, în înţelesul kantian, a însemnat un moment culminant în istoria „culturii europene.

6. – Dacă personalismul n-a câştigat prin opera lui Kant prea multe elemente pozitive care să-i permită a dobândi o soluţie practică într-un solid sistem de filosofie, în schimb el a câştigat o armă de luptă de o eficacitate extraordinară. Puţinele elemente elaborate de Kant sunt fermenţi extrem de activi pentru a transforma ideologia secolului [al] XIX [-lea]. Toate sistemele raţionaliste şi materialiste de până aci sunt zdruncinate profund prin teoria kantiană, care afirmă că intuiţia şi adevărul sunt deopotrivă condiţionate de spontaneitatea conştiinţei omeneşti. Absolutismul de până aci nu are ce opune acestei teorii ingenioase. Raţiunea, pe a cărei logică el clădise, este acum contestată. Raţiunea se subordonează spontaneităţii conştiinţei. Ştiinţă, artă, morală, tradiţie sunt în funcţie de om. Filosofiei nu-i rămâne decât calea personalismului.

Nu profită însă de această situaţie personalismul sănătos, ştiinţific, ci personalismul anarhic şi romantic. În loc de a întrona pe ruinele absolutismului un nou sistem filosofic, bazat pe o integrală cunoştinţă despre om, arma câştigată prin opera lui Kant servi pentru a întrona egotismul, personalismul magic, imperialismul geniului, romantismul sentimental, inconştientismul, individualismul anarhic şi alte asemenea grăbite formaţiuni ale unui personalism

unilateral. Ideologia tuturor acestor formaţiuni este revoluţionară. Niciun secol n-a avut o ideologie mai revoluţionară ca secolul al XIX-lea. Tot ce este aspiraţie ideală şi reformatoare în acest secol se pune sub etichete de revoluţie. Revoluţia intră în atmosfera atât a oamenilor politici, cât şi a oamenilor de ştiinţă, precum şi a artiştilor. Toţi speră să-şi câştige un loc sub soare prin revoluţie. Toţi cer dărâmarea zidurilor în care au stat închise până aci eul, individualitatea, personalitatea... Loc pentru desfăşurarea liberă a sentimentului, a imaginaţiei, a talentului, a conştiinţei fiecăruia! Jos tradiţiile, care au ţinut pe loc arta, ştiinţa şi viaţa politică! Atotcreator al lumii este eul, după filosoful Fichte, continuatorul imediat a lui Kant. Eul, prin aceea că se determină pe sine, se opune noneului. Eul şi non-eul constituie întreg universul. Atotcreatoare pe lume este imaginaţia geniului artistic, zic romanticii. Atotcreatoare pe lume este voinţa inconştientă, zice Schopenhauer. Şi, în tot timpul cu aceştia, atotcreatoare pe lume este libertatea individuală, zic revoluţionarii politici. Asupra a ceea ce trebuie să fie dărâmat sunt cu toţii de acord. Dărâmat trebuie să fie tot ce nu se împacă cu spontaneitatea conştiinţei, cu drepturile, cu principiul individuaţiei. Asupra felului cum trebuie să fie construită lumea pe viitor, sunt divergenţe, fiindcă fiecare dintre aceşti revoluţionari vede lumea numai printr-o faţă a personalităţii. Că personalitatea trebuie să fie explicată integral, în fiinţa ei biologică şi psihică, şi, odată explicată, folosită precum cea mai preţioasă energie pentru

ridicarea vieţii morale şi ideale, la un asemenea program nu se gândeşte încă nimeni. Revoluţionarii din prima perioadă a personalismului sunt anarhişti; ei se îngrijesc cum să repună lucrurile în starea legală cerută de primatul personalităţii, dar nu se îngrijesc de organizarea pe care trebuie să o ia viaţa socială şi morală în urma dobândirii stării legale. Ei sunt destructivi, şi nu constructivi.

Dar tot în secolul al XIX-lea începe o nouă perioadă a personalismului; nu încă perioada personalismului constructiv, energetic, cum îl numim noi, totuşi perioada unui personalism de tranziţie spre cel constructiv, perioada personalismului social-romantic, întemeiat pe factori istorici şi economici şi pus în serviciul luptei de clasă şi a idealului de libertate.

Ideologia acestui personalism este din cele mai interesante. Ea este, bineînţeles, tot revoluţionară. Personalismul, atât timp cât persoana omenească este înţeleasă nu ca o parte organică a naturii, ci, dimpotrivă, este opusă naturii, va avea totdeauna o ideologie revoluţionară. Dar în ideologia acestui nou personalism sunt câteva lucruri noi. Persoana omenească este luată nu ca o unitate anonimă, simbol al omenirii întregi, ci este luată într-o formă mai concretă, ca reprezentând o clasă socială sau o naţiune. Revoluţionarii cei noi voiesc drepturi pentru o anumită clasă, pe când cei vechi voiau drepturi pentru oameni în genere. Apoi o altă noutate, şi mai însemnată, stă în metodă. Metoda ideologiei personalismului vechi, anarhic,

era fără multe pretenţii ştiinţifice; era, în formă, declamatorie, iar în fond, o imitare după aceea întrebuinţată de filosofii de până aci. Metoda ideologiei noi are pretenţii ştiinţifice. Scopul ei este să demonstreze că transformările puse de ea înainte nu sunt cerute numai de logica omenească, ci sunt cerute de însuşi mersul lumii; că adică răsturnarea de ordine pe care o cere revoluţionarul este prevăzută în desfăşurarea istorică a lumii ca un ceva fatal. Prin noua ideologie, omul secolului al XIX-lea îşi explică, în sfârşit, rostul istoriei. Până acum, lupta între forţe opuse îşi dispută direcţia istoriei; de acum înainte însă, lupta va dispare şi va rămâne o armonie liniştită în mersul lucrurilor. Omul secolului al XIX-lea este invitat să aleagă între trecutul detestabil, ieşit din lupta forţelor duşmănoase, şi viitorul fericit, la care el poate să contribuie determinând suprimarea forţelor ce se duşmăneau până aci. Cine n-are să aleagă viitorul?

Abilă metodă! Poate cea mai abilă din câte a născocit vreodată mintea omenească! Să vezi înaintea ta răscrucea de drum la care a dus nu istoria unei generaţii de oameni, ci istoria a sute şi mii de generaţii; să vezi că toate câte s-au petrecut pe lume n-au avut alt sens decât să te aducă la acest răscruciu, unde tu, omul de astăzi, ai să hotărăşti de fericirea tuturor celor de mâine; ce metodă alta poate să-ţi împace mai mult vanitatea şi să-ţi încurajeze avântul? Marea greutate, pe care n-o putea învinge vechiul revoluţionar, stătea în răspândită convingere că lumea nu se urneşte aşa uşor din loc, dacă împing

la ea cu umărul un om, doi, sau chiar o generaţie întreagă. Acum iată şi această greutate învinsă. Lumea a început să se urnească ea singură din loc... prin fapta câtorva oameni; căci revoluţia este în curs...

7. – Această metodă n-avea nevoie să fie inventată; ea era de la început în substratul culturii europene. Era metoda dialectică, pe care au utilizat-o mulţi din gânditorii Europei. Ea consistă în utilizarea contrariilor, sau a antitezelor, pentru a ajunge la concluzia cerută, la unii, de logică, la alţii, de inimă. Răul este pe lume numai pentru a ajuta binelui ca să iasă la lumină. Aceasta o credea însuşi marele Kant. Natura ne oferă contrarietăţile experienţei pentru a ne pune pe drumul biruinţei ei. Aci stă marea iluzie a europeanului.[692]

Dar dacă metoda n-avea nevoie să fie inventată, avea totuşi nevoie să fie clarificată şi sistematizată. Aceasta a făcut-o Georg Wilhelm Hegel, cel mai mare metafizician al timpurilor moderne. În gândirea acestui metafizician, s-ar putea zice, Europa a luat, în sfârşit, cunoştinţă de păcatul său originar sufletesc: atracţia spre antiteze, de unde credinţa optimistă în puterea revoluţiei ca mijloc de perfecţionare.

După Hegel, sistemul tuturor adevărurilor

692 În dezastrul în care a căzut Germania în urma ultimului mare război mondial, publiciştii germani n-au o idee mai scumpă de repetat decît că dezastrul a fost trimis de Dumnezeu ca să încerce pe germani ! (C.R.M., încotro merge Germania de azi, Bucureşti, 1922, p. 31 şi urm.)

este un vast dinamism. Totul este în curs. Adevărurile curg unele din altele, şi împreună cu ele curg lucrurile din natură; căci lucrurile din natură ce sunt ele altceva decât obiectivările raţiunii? Raţiunea şi realitatea sunt identice. Dacă ideile raţiunii se deduc una din alta, de ce nu s-ar deduce şi obiectele naturii unul din altul? Dar ideile raţiunii se deduc toate printr-un proces tripartit fundamental, şi anume: afirmaţia cheamă după sine negaţia, iar afirmaţia şi negaţia, împreunate, dau o nouă afirmaţie, superioară, sinteza. Afirmaţia cea nouă cheamă şi ea, după sine, o nouă negaţie, şi ambele, împreună, duc la o afirmaţie de ordin şi mai superior, şi mai sintetic. Şi aşa mai departe. Fundamental în proces este opoziţia între primii doi termeni. Fără această opoziţie nimic nu se produce. Dar cum, tocmai opoziţia să fie o cauză de trecere de la static la dinamic? Da, tocmai opoziţia. În această privinţă metafizicienii dinaintea lui Hegel sunt toţi de acord. Baruch Spinoza, în limba lui precisă, latinească. Îi rezumă pe toţi când zice: *„Omnis determinatio, negatio”* – prin fiece determinare dată unui lucru se neagă determinările opuse din unitatea acestuia. Sau, mai lămurit: Un lucru îl cunoşti din proprietăţile pe care le are, sau din proprietăţile pe care nu le are. Din proprietăţile pe care le are deduci pe acele pe care nu le are, şi tot aşa, din proprietăţile pe care nu le are deduci pe acelea pe care le are. Această deducere nu se poate face decât dacă proprietăţile se exclud, adică sunt contradictorii. Altminteri ar fi cu neputinţă. Poţi să deduci că un lucru există din

momentul ce ai înlăturat neexistenţa lui, dar nu poţi deduce că un lucru este roşu, dacă ai probat că el nu este verde. Pentru ca să fie o curgere posibilă între termeni, şi prin urmare între lucruri, trebuie să fie la mijloc mai întâi o opoziţie de contradicţie. Această opoziţie de contradicţie este însă posibilă numai între doi termeni, nici mai mult nici mâi puţin. Îndată ce sunt trei termeni, trecerea de la unul la altul nu mai este de la sine înţeleasă. Cel de al treilea termen se poate scoate din experienţă, dar nu prin deducţie logică. La contradicţie avem afirmaţia despre ceva şi negaţia despre acelaşi ceva. Mai mult nimic. Teza şi antiteza. Trecerea de la una la alta dă sinteza. A fi şi a nu fi dau devenirea. Unul şi multiplul dau numărul. Spiritul absolut şi natura dau conştiinţa de sine. Conţinut şi formă dau existenţa unui lucru. Unicul şi generalul dau particularul. Apoi, în domeniul special al naturii, fiecare lucru opus negaţiunii dă o existenţă superioară. Mecanicul opus chimismului dă organicul. Organicul opus individualităţii dă viaţa sufletească etc. Nu este fenomen care să nu fie explicat prin concilierea a două fenomene care se opun. Acidul, fie cât de concentrat, nu atacă metalul, dar acidul unit cu opusul său, apa, dă eroziunea metalului. O rană nu se infectează decât prin aer, căci aerul este opusul organicului din elementele rănii. Şi aşa mai departe.

8. – La ce adevăruri noi a putut să ducă această metodă dialectică, în domeniul ştiinţelor naturale, este uşor de răspuns. Au răspuns

contemporanii lui Hegel, înaintea noastră. După câţiva ani de curiozitate, n-a mai fost naturalist serios care să ţină seamă de teza, antiteza şi sinteza lui Hegel. Nu tot astfel însă în ştiinţele care se ocupă cu manifestările sufleteşti ale omului, şi în special cu cele politico-sociale. Aci Hegel a fost, pentru mulţi, în secolul al XIX-lea, şi, trebuie să adăugăm, pentru mulţi încă în secolul nostru, o călăuză nediscutată: Ceva mai mult. Aceia care urmează pe Hegel au atâta încredere în metoda lui dialectică, încât o aplică pe răspunderea lor la cazuri noi, iar atunci când o aplică la cazurile cunoscute de Hegel, îl corectează chiar, uneori, pe Hegel. De unde această diferenţă? Ce face că hegelianismul, care este de mult uitat în ştiinţele naturale, se menţine aşa de tenace în ştiinţele politice şi sociale? Metoda fiind aceeaşi, explicarea diferenţei nu poate să stea decât în natura diferită a obiectelor celor două grupe de ştiinţe. Compararea acestora ne şi confirmă de îndată presupunerea noastră. Faptele de care se ocupă ştiinţele politico-sociale se explică sub punctul de vedere al finalităţii, pe când cele de care se ocupă ştiinţele naturale se explică sub punctul de vedere al cauzalităţii. La cele dintâi, găsirea cauzelor se face regresiv, plecând de la studiul efectelor spre cauze şi niciodată nu se poate, în mod experimental, urmări înlănţuirea de la cauze spre efecte, pe – când în ştiinţele naturale tocmai aceasta este procedarea normală: de la cauze progresăm la efecte. Apoi faptele de care se ocupă ştiinţele naturale sunt măsurate, nu apreciate, şi

preferinţele subiective ale observatorului n-au, în explicarea lor, niciun rol; pe când faptele de care se ocupă ştiinţele politico-sociale sunt aproape numai apreciate şi adeseori deformate prin preferinţele subiective ale observatorului. Cu un cuvânt, în ştiinţele, politico-sociale căutăm justificarea efectelor, pe când în ştiinţele naturale căutăm echivalenţa între cauze şi efecte. Aceste două puncte de vedere, omul de ştiinţă de astăzi tinde să le facă pe cât se poate mai apropiate, dar de suprimat el nu le poate niciodată. Totdeauna va rămâne o deosebire între studiul faptului sufletesc şi studiul faptului material.

Această deosebire a şi hotărât de soarta hegelianismului în cele două grupe de ştiinţe… La ce puteau oare servi teza şi antiteza în grupul ştiinţelor cauzale? La nimic, evident. Dar în grupa ştiinţelor istorice, bazate pe finalitate? La foarte mult. Dialectica lui Hegel este un model de ceea ce se numeşte raţionament de justificare, adică tocmai aceea ce trebuie adeseori în istorie. Voieşti să justifici o stare istorică existenţă sau dorită, alergi numaidecât la două forţe istorice care se duşmăneau până aci, şi care acum, prin starea dorită, se împacă. Sinteza este viitorul pe care îl doreşti. Rămâne să explici viitorul ca ieşit, în modul cel mai natural, dintr-o luptă anterioară între teză şi antiteză. Documentele trecutului sunt aşa de numeroase şi de felurite, ca interpretarea lor largă poate să-ţi dea totdeauna posibilitatea să găseşti în ele urmele luptei ce cauţi.

Pentru un revoluţionar, ce admirabilă metodă este această dialectică! Aceasta a şi înţeles-o Karl

Marx, socialistul, primul revoluţionar profesionist în Europa. Căci, până la Marx, revoluţia era chestie de temperament şi împrejurări; după Marx, revoluţia este şi ea o tehnică profesională.

Să vedem, în adevăr, cât de măiestrit aplică metoda Karl Mar: la problema personalităţii.[693]

Karl Marx a avut originalitatea să înlocuiască

---

693 Imaginea prezentată este simplificatoare şi reductivă. Ea nu sintetizează concepţia lui Marx despre om şi rolul lui in istorie, ci oferă o interpretare economist-vulgarizatoare a materialismului istoric. Aceasta se explică şi prin neînţelegerea genezei marxismului şi a saltului calitativ realizat de Marx in definirea naturii (esenţei) umane şi a rolului omului în univers. Ca mai toţi interpreţii nemarxişti ai operei lyi Marx, C.R.M. reducea filosofia marxistă la o simplă înlocuire a unor idei kantiene sau hegeliene cu idei economice ori sociale. Apreciind eronat că Marx a înlocuit apriorismul kantian cu categoriile sociale, iar „dialectica raţională“ (hegeliană) cu procesul producţiei economice, C.R.M. a ajuns, inevitabil, la concluzia falsă după care materialismul istoric „elimină conştiinţa, eul şi personalitatea din istoria lumii“. Studiul obiectiv al operei lui Marx – pe care C.R.M. nu l-a întreprins niciodată – demonstrează că încă din lucrările de tinereţe (Manuscrisele economico-filosofice din 1844, Sfînta familie, Ideologia germană), acesta a definit omul ca ansamblu al relaţiilor sociale (vezi şi K. Marx, Teze despre Feuerbach în Marx, Engles, Opere, voi. 3, Bucureşti, Editura Politică, 1958), fiinţă universală în stare să schimbe lumea datorită propriei activităţi, inclusiv datorită conştiinţei sale. Importanţa pe care Marx a dat-o conştiinţei rezultă, între altele, şi din faptul că în viziunea sa materialistdialectică transformarea revoluţionară a lumii sociale nu este posibilă decît prin comuniunea „armei criticii cu critica armelor“, a teoriei cu practica (Vezi K. Marx, Contribuţii la critica filosof iei hegeliene a dreptului.

apriorismul kantian cu categoriile sociale, iar dialectica raţională a lui Hegel cu procesul producţiei economice, şi aşa el s-a crezut scoborât din înălţimea transcendentalismului metafizic pe cea mai solidă bază a materiei. Ideologia – şi prin aceasta înţelegea el morala, dreptul, precum şi cultura întreagă a unui popor – este un simplu reflex al intereselor claselor stăpânitoare. Este frumos şi drept aceea ce convine clasei care deţine puterea în stat. Ideologia este o marfă cu valoare de schimb. Ea se schimbă după structura economică a societăţii. Toate câte le puneau filosofii anteriori pe seama autonomiei personalităţii şi a dialecticii raţiunii, după Marx şi continuatorii săi se spulberă. Izvorul creaţiei universale stă în dialectica socială, în lupta de clase, în antagonismul dintre factorii muncii. Partizanii materialismului istoric au găsit, în sfârşit, mijlocul de a elimina conştiinţa, eul şi personalitatea din istoria lumii. Ei le înlocuiesc cu factorii structurii economice a societăţii. Conştiinţa individului, eul şi personalitatea sunt ideologii, adică oglindiri după realitate, iar nu o realitate de sine. Realitatea stă în conflictul de interese economice. Dispare acest conflict, atunci dispare toată ideologia de până acum. „Toate adevărurile eterne, de care se făcea atâta caz în religie, drept şi morală, toate formele conştiinţei

---

Introducere. In Marx, Engels, Opere, vol. I, Bucureşti, Editura Politică, I960), ca şi din teoria elaborată de el cu privire la importanţa rolului factorului subiectiv, al partidului revoluţionar al clasei muncitoare în organizarea şi desfăşurarea revoluţiei socialiste (n;ed.).

istorice dispar deodată cu încetarea luptei de clasă", decretează Karl Marx în manifestul său comunist. Deşertăciunea faptelor istorice este astfel dată pe faţă. Atitudinile pe care le ia conştiinţa individului sunt determinate de interesul economic. Au o atitudine numai aceia care au un interes de apărat. De îndată ce interesele dispar, şi aceasta se întâmplă cu încetarea luptei de clasă, dispar şi atitudinile conştiinţelor individuale. După dispariţia acestora, rămâne conştiinţa genului omenesc fără diferenţiere. În această conştiinţă a genului omenesc, netulburată de interese de clasă, se va oglindi adevărata personalitate a omului, neacoperită de ideologie. Unde se găseşte astăzi această conştiinţă (a genului omenesc)? În sufletul proletarului. Deci personalitatea de mâine va fi aceea pe care va oglindi-o conştiinţa proletariatului.

Karl Marx ajunge dar unde inima sa cerea: la înălţarea proletariatului (care mai pe urmă avea să justifice dictatura proletariatului). Ar fi putut ajunge la orişice, fiindcă dialectica hegeliană este o metodă de justificare, iar nu de cercetare obiectivă.

9. – Filosoful care a îmbrăţişat, de asemeni, întreaga problemă a personalismului, întinzând perspectiva acestuia în toate direcţiile gândirii filosofice, nerezolvând mult, dar punând totul în discuţie, adeseori paradoxal, dar totdeauna original şi interesant, este Friedrich Nietzsche. El reprezintă personalismul în chipul cel mai radical.

Ştiinţa, morala, estetica, religia, cultura… toate au la baza explicărilor lui Nietzsche pe om; căci omul este, după el, creatorul orişicărui fel de valoare. O sistematizare logică a personalismului nu avem de la Nietzsche; în schimb, avem idei fulgerătoare, care pătrund şi luminează dintr-odată, mai mult decât sistematizările altora. Filosofia lui nu se poate rezuma, concluzii precedate de premise şi raţionamente aşezate după regula logicei, la el nu avem; la el logica este înlocuită prin intuiţia artistului; scrierile lui par concepute fără plan, şi totuşi din ele rezultă convingeri cu aşa căldură formulate, că ele impresionează mai mult decât cele mai calculate premise. Nietzsche n-a sistematizat personalismul, dar a produs ceva mai mult în favoarea personalismului: a impus vremii noastre obişnuinţa de a simţi în perspectiva personalismului.

În el, dacă nu avem varietatea problemelor pe care le ridică personalismul în logică, artă, morală şi cultură, avem înălţimea de la care putem să privim peste întreaga evoluţie a personalismului şi să întrezărim calea spre care tinde în viitor.[694]

694 Nu vom expune aci, în amănunt, filosofia lui Nietzsche. Un scurt rezumat al acestei filosofii l-am făcut cu altă ocazie (v. Fr. W. Nietzsche, ed. III, Editura „Reforma socială44, 1922). Aci vom încerca să dăm o caracterizare a filosofici lui Nietzsche în lumina evoluţiei personalismului. Asupra lui Nietzsche se scrie astăzi cu mai multă înţelegere. După Raoul Richter, Alois Riehl şi Vaihinger, F. Koehler, într-un mic volum din colecţia „Aus Natur und Geistes Welt", Teubner ne dă o minunată sinteză despre cuprinsul scrierilor lui.

Kant ajunsese şi el, cu mult înainte, să preamărească înţelegerea persoanei omeneşti. În fond, de la el porneşte întreg personalismul contemporan. Dar Kant lasă în urma sa, fără răspuns, două întrebări, cele mai importante din toate câte se pun asupra personalităţii. El nu răspunde, mai întâi, ceva precis asupra naturii persoanei omeneşti. Teoria lui despre primatul voinţei, cu libertatea şi autonomia acesteia, explică natura persoanei în genere, ca entitate metafizică, dar nu şi natura persoanei concrete, din a cărei spontaneitate izvorăsc faptele morale şi legile adevărului. Kant înzestrează persoana cu o natură mistică, ridicând-o din rostul ei social şi istoric, unde noi obişnuisem să o înţelegem. De această înzestrare a profitat romantismul, precum am văzut. Al doilea – şi aceasta este lipsa cea mai regretabilă –, Kant nu răspunde la întrebarea: din ce cauză spontaneitatea persoanei omeneşti se îndreaptă spre cucerirea valorilor morale? Că de această spontaneitate depind ştiinţa şi morala, o ştim prea bine; Kant ne-o spune lămurit. Dar spontaneitate înseamnă mişcare, înseamnă viaţă; viaţa este o curgere de la ceva înspre ceva; prin urmare, trebuie să ştim ce motivează cursul spontaneităţii. Kant, asupra acestei întrebări, ne lasă cu un răspuns şovăitor. Metoda sa transcendentală, fiind o metodă pentru contemplare de lucruri statice, se împacă foarte greu cu dinamica vieţii. Spontaneitatea, după Kant, este actul conştiinţei în genere, sub determinarea raţiunii: este un act instantaneu, transcendental, care nu curge, fiindcă şi raţiunea

nu se desfăşoară, ci rămâne etern cristalizată într-un imperativ categoric. Kant a găsit izvorul din care ies ştiinţa şi morala, nu s-a întrebat însă de ce izvorul găsit are puterea să curgă. Hegel a căutat să răspundă, şi răspunsul lui a fascinat pe gânditorii de la începutul secolului al XIX-lea, după cum am văzut. Pentru Hegel spontaneitatea conştiinţei este un proces logic, care se confundă cu dialectica raţiunii însăşi. Raţiunea devine astfel, pentru el, nu numai o funcţie transcendentală peste conştiinţa în genere, ci este ultima realitate a lumii întregi. Dar răspunsul lui Hegel, mulţumitor pentru începutul secolului al XIX-lea, în care domina metafizica, nu mai mulţumeşte pe gânditorii timpului nostru. Spontaneitatea, din care izvorăsc creaţiile ştiinţei şi moralei, după pretenţia ştiinţifică a timpului nostru, trebuie să se determine de ceva mai adânc, şi totuşi nu mistic. Ce poate fi mai adânc? Voinţa de a trăi, răspunsese Schopenhauer, puţin în urma lui Hegel. Viaţa, pur şi simplu, răspund cei mai mulţi filosofi contemporani. Dar viaţa are nevoie de precizare. Se înţelege, o definiţie ştiinţifică a vieţii nu putem încă pretinde. Originea vieţii este o problemă prea vastă pentru timpul nostru. Suntem totuşi în drept să pretindem o motivare, dacă nu o lege cauzală, a legăturii dintre viaţă şi spontaneitatea creatoare. De ce viaţa cere de la om anumite valori?

Mulţi dintre filosofii contemporani d-abia ajung să înţeleagă rostul acestor întrebări. Unii chiar, când le înţeleg, se mulţumesc să le dea răspunsuri evazive. Astfel, cunoscutul filosof

francez contemporan, Henri Bergson, se mulţumeşte cu elanul vital drept orişice explicaţie a legăturii dintre viaţă şi ştiinţă; iar alţii, împrumutând fără critică generalizările biologice, cred că au zis destul, pentru explicarea moralei, când au pomenit de legea conservaţiei de sine sau de adaptarea la mediu. Meritul lui Friedrich Nietzsche este că, peste toţi filosofii contemporani, a ştiut să înnoade din nou firul personalismului, acolo unde fusese rupt de urmaşii lui Kant. Nietzsche răspunde la amândouă întrebările neglijate de Kant, şi răspunsurile lui se pot formula astfel: Persoana cu spontaneitatea ei creatoare, dătătoare de legi morale şi adevăruri, nu este persoana transcendentală, ci este bestia blondă, de rasă, omul cu instincte nobile, omul născut să fie stăpân. Aceasta în ceea ce priveşte natura persoanei. Iar în ceea ce priveşte motivarea care împinge conştiinţa omului să creeze valori sufleteşti, răspunsul său se rezumă în următoarele: Viaţa trezeşte dorinţa de întrecere, voinţa spre putere. Omul creator este o fiinţă care tinde să se întreacă pe sine, care din om vrea să devie supraom. Viaţa, când ajunge la conştiinţa de om, aspiră să se întreacă, să se extindă, să fie mai puternică. „Omul este mare prin aceea că el este o punte, şi nu un scop; omul trebuie să fie iubit pentru că este un suiş, şi nu un scoborâş”. Aşa scrie Nietzsche în *Also sprach Zarathustra*, biblia personalismului nietzschean.[695]

695 Idei înrudite cu ale lui Nietzsche întâlnim şi la Georg Simmel, Lebensanschauung, II-te Aufl., 1922.

10. – Între Kant şi Nietzsche, filosofia a înregistrat o mare schimbare. Punctul de vedere a lui Nietzsche nu mai este static, cum era la Kant, sau dialectic, cum era la Hegel, ci evolutiv, biologic. Natura persoanei omeneşti se explică, la el, din biologia raselor, iar motivarea spontaneităţii, din forţa evolutivă a întrecerii de sine. Concepţia nouă a lui Nietzsche presupune teoria transformismului a lui Darwin. Speciile animale se transformă ridicându-se în complexitate şi putere; viaţa se dezvoltă întrecându-se. „Eu vă învăţ ce este "supraomul”, zice Nietzsche. Omul este ceva ce trebuie întrecut. Ce aţi făcut voi ca să-l întreceţi? Toate vieţuitoarele au creat ceva deasupra lor, şi voi vreţi să fiţi ultima creastă a acestui flux, şi mai curând să vă întoarceţi spre animale, decât să depăşiţi omul? Ce este maimuţa pentru om? Un râs sau o batjocură dureroasă! Şi tot aşa ar trebui să fie omul pentru supraom: un râs sau o batjocură dureroasă! Voi aţi făcut drumul de la vierme şi până la om, şi mult a rămas încă vierme în voi. Odată aţi fost maimuţe, şi chiar astăzi sunteţi mai maimuţe decât orişice maimuţă... Supraomul este sensul pământului.”[696]

Măsura a tot ce este bun, drept şi frumos o dă supraomul, fiindcă el reprezintă creşterea de viaţă, voinţa spre putere. Când omenirea este în curs normal, adică în suiş, atunci tot ce este de valoare în judecata popoarelor corespunde

696 Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vorrede, 3.

instinctelor nobile ale acestui ideal de supraom, şi aşa a fost în timpul elenilor, înainte de Socrate. Când omenirea însă, dintr-o cauză sau alta (boli epidemice, istoviri prin războaie sau martirizări morale), este în coborâş, aşa cum este lumea europeană de astăzi, atunci scara valorilor este tocmai pe dos: este de valoare acum nu aceea ce ajută la creşterea vieţii spre mai multă putere, ci aceea ce protejează slăbiciunea şi mila. Europa de astăzi are în sufletul ei nihilismul. În locul oamenilor de rasă nobilă, cu morală de stăpâni, cu artă şi ştiinţă creatoare, stau astăzi piticii, cu morală de sclavi, cu artă şi ştiinţă imitatoare. Nietzsche veştejeşte în cuvinte tari predilecţia timpului nostru pentru creştinism, socialism şi ligi pacifiste, sub care se ascund, după dânsul, frica şi resentimentul slabului contra celui forte, a servului contra stăpânului înnăscut. Programul culturii viitoare este: dezvoltarea a tot ce este nobil în judecata contemporanilor, pentru a întrona din nou valorile pe care le-au cunoscut elenii antici şi pe care întrucâtva le-au ajuns şi oamenii Renaşterii italiene; aducerea din nou a supraomului la cârma popoarelor. Tot ce serveşte la realizarea acestui program este bun, drept şi frumos. Educaţia, justiţia, politica trebuie să-şi ia ca ţintă realizarea supraomului. Chiar şi instituţia căsătoriei are valoare numai întrucât serveşte la producerea supraomului. Vorbind femeilor, prin glasul lui Zarathustra, Nietzsche le spune: „Raza unei stele să lucească în iubirea voastră. Dorinţa? voastră să vă fie: cum aş naşte pe supraomul!”

Dorinţa de întrecere, pe care se ridică idealul

supraomului, fiind o tensiune a vieţii spre viitor, ar urma să se creadă că Nietzsche concepe pe supraom ca tipul unei specii viitoare de oameni, ce ar trebui să vină în mod fatal, prin legea evoluţiei biologice, mai ales că la baza idealului stau instinctele nobile. Cu toate acestea, nu este aşa. Nietzsche concepe pe supraom diferit de exemplarul unei specii ce va să vie odată. Supraomul, după el, a mai fost în lumea eroilor antici; a mai fost şi are să mai fie. Prin urmare, apariţia lui nu este la capătul unei ascensiuni, ci este circulară. Mersul lumii se repetă la infinit: instinctele nobile când învinge, când sunt învinse. Cantitatea voinţei spre putere este mărginită de materie şi spaţiu; aceea ce este nemărginit este numai timpul; de aceea repetiţia a celor ce au fost pe lume este o necesitate. Apariţia instinctelor nobile nu vine nici ea de sine. Trebuie o sforţare din partea oamenilor. Supraomul este un ideal cucerit prin sforţarea omului, iar nu produsul orb al evoluţiei biologice. „*Amor fati*", iubirea pentru aceea ce este fatal să se întâmple, de care vorbeşte adeseori Nietzsche, trebuie dar corectată, cel puţin în două privinţe. Întâmplările lumii trebuie să aibă un sens şi să ducă la o perfecţie. O lume în care întâmplările ar curge în mod fatal, fără sens şi fără să se înalţe spre o perfecţie, ar fi ca o mare fără fund, în care s-ar vărsa cele mai delicioase vinuri, spre veşnica lor pierdere. Lumea n-a putut fi făcută fără sens şi fără scop de perfecţiune. Supraomul, creatorul de valori sufleteşti, dă sensul şi scopul pe care le căutăm.

Personalismul lui Nietzsche are, aşadar, la bază o aspiraţie comună cu religia, căci şi religia corectează în acelaşi timp fatalitatea. Supraomul este un ideal. Este el însă, ca în religia creştină, o persoană anumită, sau este un tip generic de om superior? O persoană anumită, desigur că nu. Supraomul nu este un Christ. El este un tip generic. În cazul acesta, care este legea sau lanţul condiţiilor în care el se naşte? Cunoscând condiţiile naşterii lui, vom cunoaşte implicit şi condiţiile în care el creează valorile morale şi ştiinţifice; vom cunoaşte implicit la ce intervale apariţia lui este necesară…

Nietzsche nu-şi pune însă asemenea problemă. Evident că el nu face din supraom un întemeietor de morală, aşa cum face religia creştină din „fiul omului”, deşi el anunţă pe supraom prin personalitatea mistică a lui Zarathustra. Supraomul, pentru Nietzsche, este un produs ieşit din legile naturale ale pământului. El nu relevă, ci numai restabileşte morala şi adevărul. Nietzsche împărtăşeşte cu religia creştină aspiraţia spre ideal, nu însăşi concretizările idealului. Personalismul lui Nietzsche rămâne în cadrul vechiului personalism filosofic. Când Nietzsche vorbeşte de supraom ca de o măsură a valorilor, el înţelege prin supraom nu o anumită persoană supranaturală, ci o fiinţă superioară, care se poate repeta în multiple exemplare. Supraomul este din acelaşi aluat ca şi omul în genere, cu singura diferenţă că în el condiţiile de existenţă şi de manifestare sunt mai fericite. Deşi anunţat în stil religios, este, aşadar,

un ideal filosofic şi poate fi foarte bine pus alături cu idealul pe care şi l-au făcut urmaşii lui Kant despre geniul creator în artă. Apropierea dintre noţiunea geniului artistic şi noţiunea supraomului creator de valori morale, a fost, de-altminteri, văzută de mulţi interpreţi a lui Nietzsche.

Această apropiere să nu ne facă să uităm însă diferenţele dintre Nietzsche şi Kant. Pentru Kant, idealul este determinat de raţiune, fiindcă raţiunea este, după el, singura creatoare de realitate practică; pe când pentru Nietzsche, idealul este un impuls al vieţii instinctive, un plus cerut de voinţa spre putere. Kant, cu toate că este autorul perspectivei personaliste în filosofia modernă, nu este totuşi revendicat de Nietzsche ca un predecesor al său. Kant, în judecata lui Nietzsche, face marea greşeală că pune lumea formelor intelectuale şi raţionale mai presus de datele sensibile ale vieţii; că, în loc să caute adevărata realitate în lumea schimbătoare şi plină de contradicţii a voinţei omeneşti, o caută în lumea eternă a ideilor! Faptul că unii filosofi preferă lumea eternă a ideilor, înaintea lumii aşa cum se prezintă în experienţa vieţii, este un semn, după Nietzsche, că la ei voinţa spre putere este în descreştere… Filosofii aceştia, întocmai ca şi moraliştii, care împiedică libertatea instinctelor, şi ca şi creştinii, care ne vorbesc de o viaţă viitoare, uitând pe cea actuală, sunt fructele unei vieţi ajunsă la istovire. Viaţa, când este plină de putere, este plină şi de contradicţii. Viaţa cea adevărată nu se dirijează după logica inteligenţei. Logica inteligenţei ca descoperire a adevărului… ce

iluzie! exclamă Nietzsche. Adevărul nu iese din regulile logicei, ci din necesităţile vieţii adânci, animale: „Adevărul este acel fel de eroare fără de care o fiinţă nu s-ar putea menţine în viaţă. Valoarea pentru viaţă, aceasta singură hotărăşte care eroare va fi luată drept adevăr.”[697] Suntem, prin urmare, departe de Kant.

Amândoi, atât Kant cât şi Nietzsche, sunt în perspectiva personalismului, dar fiecare la un capăt opus! Kant vede perspectiva personalismului în formele *a priori* ale inteligenţei, în idei şi maxime de morală, care se ţin deasupra sensibilităţii, deasupra experienţei şi faptelor de conduită omeneşti; pe când Nietzsche vede perspectiva personalismului său, dimpotrivă, în sensibilitatea trupului, în instinct şi voinţa spre putere. Amândoi fac din om măsura tuturor lucrurilor; dar omul este, pentru fiecare, o unitate deosebită. La Kant, omul este o unitate matematică, păstrându-şi identitatea sub raportul logicei abstracte; pe când la Nietzsche, omul este o unitate de tensiune pentru o relativă măsurătoare a veşnicei mobilităţi în care se desfăşură viaţa. Unul compară moralitatea omenească cu bolta înstelată a cerului, atât de rece şi de senină îi pare lui legea morală din conduita omului; pe când celălalt, vorbind de supraom, îl compară pe acesta cu bestia blondă care nu se dă în lături de la cruzime şi răutate… Kant are cultul raţiunii, pe când Nietzsche pe

697 Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, 1884 – 38, Leipzig, Naumann, 1906, p. 375.

acela al instinctului. Unul şi altul sunt, totuşi, antropocentrici.

Istoricii care intitulează perioada filosofiei din urmă prin cuvintele „De la Kant la Nietzsche” dau o sugestie din cele mai fericite. Nimic nu caracterizează mai bine dezvoltarea filosofiei din zilele noastre ca aşezarea lui Kant şi Nietzsche la cele două capete opuse ale acesteia. În două capete opuse, însă pe linia aceleiaşi culturi. Căci Nietzsche, deşi opus lui Kant şi deşi diferit de urmaşii acestuia, păstrează totuşi în filosofia sa o adâncă afinitate pentru găsirea antitezelor experienţei. Cum Kant opune autonomia mecanismului, tot astfel şi Nietzsche opune instinctul de stăpân instinctului de sclav, pe supraom omului de turmă. Printre cele mai îndrăzneţe aforisme pătrunde, şi la Nietzsche, vechea tendinţă a europeanului de a vedea în lume un conflict de adversităţi.

CAPITOLUL IV
Personalism anarhic şi personalism energetic

1. – Rezumat despre formarea personalităţii.
2. – Personalismul anarhic la popoarele slabe.
3. – Psihologia satelor româneşti. Eterna lor imobilitate.
4. – Personalismul energetic.
5. Criza culturii europene, după O. Spengler şi von Keyserling.
6. – Anarhia naţionalismului şi anarhia şcolii. În Europa actuală.
7. – O nouă îndrumare în cultura europeană. Naţionalismul şi şcoala de mâine.

1. – Toţi câţi vizitează România au cuvinte de admiraţie pentru bogăţia pământului ei. Mulţi cred chiar că nu este ţară mai bogată de la Dumnezeu ca România. Ea are o ţarină fertilă pentru agricultură; are un subsol încărcat cu petrol şi cărbuni; are păduri cu cele mai variate esenţe de lemn; munţi şi văi prin care şerpuiesc râurile în abundenţă; are o climă destul de sănătoasă; este o ţară întinsă şi variată, aşa că ea îndeamnă la o viaţă comercială şi industrială intensă. Firea poporului român este, de asemenea, dintre cele mai fericite. Nu apasă asupra lui niciun atavism degradator. Este sănătos şi inteligent. Tradiţiile sale îl fac tolerant cu străinii şi primitor de educaţie. Şi cu toate acestea România nu este aceea ce ar putea să fie. Pe pământul ei aşa de bogat trăieşte un popor sărac. Izvoarele din care

ar trebui să se alimenteze comerţul şi industria sunt nesocotite de români; ba multe dintre ele sunt în stăpânirea străinilor. România nu se bucură de binefacerile civilizaţiei europene în măsura în care ar trebui. N-are viaţa economică cerută de bogăţia sa. N-are viaţa politică şi sufletească la înălţimea firii poporului său. Bună ţară, rea tocmeală, zice un vechi proverb popular.[698]

Din ce cauză această rea tocmeală? Dintr-una singură. În România, energia personalităţii omeneşti nu este pusă în valoare. Aci se ignorează că dinamica progresului stă în primul rând în cultivarea aptitudinilor sufleteşti productive. Poporul român nu ştie să folosească decât în mică măsură darurile cu care a fost hărăzit de natură. El n-a prins secretul resortului care face pe unele popoare europene să fie puternice, şi pe altele slabe.

Acest secret este însă departe de a mai fi un secret astăzi. El este ştiinţa personalităţii, din care am văzut, mai sus, cunoştinţele elementare. Să le recapitulăm în câteva rânduri, înainte de a trece la

698 Adevărata cauză a situaţiei descrise o constituia natura relaţiilor socialeconomice şi politice existente în România, care nu permitea obiectivarea „aptitudinilor sufleteşti, productive“ ale poporului. Nu „românul“, în general, nesocotea comerţul şi industria, ci acestea cunoşteau o dezvoltare contradictorie datorită unor cauze obiective, complexe, între care cele mai importante erau menţinerea în economie a unor relaţii de producţie feudale, concesiunile făcute capitalului străin, exploatarea maselor muncitoare de către burghezie şi moşierime (n. ed.).

ultimele generalizări filosofice ale personalismului.

Constituţia personalităţii este produsul datorit cristalizării pe care o operează eul în structura sufletească dată omului prin naştere, de la natură. Eul are, faţă de această structură, rolul de ferment, adică de accelerator. Fără cu, structura sufletească ar ajunge şi singură la diferenţieri individuale, cum ajunge, de altminteri, în organismul animalelor, nu însă la personalitate. Personalitatea prezintă diferenţieri de o ordine superioară şi cu efecte cu mult mai întinse decât individualitatea. Pe când individualitatea urmăreşte adaptarea la mediu, personalitatea urmăreşte cucerirea mediului prin muncă. Una consistă în păstrarea întipăririlor suferite de la mediu, cealaltă, în statornicirea aptitudinilor inovatoare Individualitatea se menţine pe planul biologic, al conservării vieţii; personalitatea, pe planul social şi moral, al înnobilării şi expansiunii vieţii. Toate aceste caractere se cristalizează în personalitate graţie eului. Ce este eul? Simţirea anticipaţiilor organice; adică simţirea anticipării voluntare. Eul este prima emoţie euforică a voinţei spre putere; este germenul dorinţelor. Principala lui proprietate este uşurinţa de a se identifica lucrurilor externe. El începe, îndată după apariţia sa, cu cea mai vastă identificare. Primul eu este eul mistic. Prin el omul se identifică lui Dumnezeu şi naturii întregi. Prima personalitate cristalizată de eul primitiv este amorfă, fiindcă are proporţii incomensurabile. Dar eul nu rămâne la starea de pură emoţie. El se raţionalizează treptat,

îmbogăţindu-se prin experienţă. Cu raţionalizarea lui, cristalizările produse în substratul sufletesc iau forme cu mult mai precise. Aşa apar treptat personalităţile cunoscute în viaţa socială şi profesională. Mai întâi, aceste personalităţi au caracterul de tipuri sociale şi morale; ele consistă, ca şi instituţiile publice, în deprinderi constante şi unitare.

După personalităţile tipuri, urmează personalităţile active, profesionalei la acestea rolul eului trece într-o nouă fază. Proprietatea de identificare cedează înaintea proprietăţii de selecţionare. În structura sufletească a individului eul găseşte acum aptitudinile pe care le selecţionează şi le întăreşte. Cristalizarea se adânceşte, cuprinzând funcţiunile instrumentale ale muncii. Profesionistul are nu numai conştiinţa tipului său, dar şi conştiinciozitatea muncii. La el eul se identifică muncii creatoare.

2. – Tot secretul resortului care face pe un popor să fie puternic, şi pe altul să fie slab, stă în simbioza dintre eu şi aptitudinile sufleteşti. Unde eul nu a ajuns să aibă rolul de selector al aptitudinilor de muncă, personalităţile din sânul poporului şi cultura poporului însăşi nu este la înălţimea timpului, nu dau energia pe care o cer împrejurările. Poporul tânjeşte, cu toate că, strict vorbind, el nu este bolnav. El este întrecut de alte popoare.

Să cultivăm dar eul pentru marele rol la care este chemat în viitor. Dar cum? Mai trebuie cultivat eul, când el rodeşte cu prisos din sânul

naturii? Misticul are din naştere cel mai prodigios eu, fără să-l fi cultivat. Şi câţi săraci cu duhul nu sunt în acelaşi caz. Germenul dorinţelor există peste tot. Există însă în stare anarhică. În eliminarea anarhiei stă progresul.

În adevăr. Prin ce să deosebeşte un stat puternic de un stat slab? Personalitate are şi unul şi altul; deşi fiecare are o personalitate cristalizată în mod deosebit. Amândouă sunt mândre pe avutul lor sufletesc. Poate că amândouă sunt mândre şi pe instituţiile lor politice. Ce face totuşi superioritatea unuia asupra celuilalt? Idealul moral şi religios este, în Europa, aproape comun. El nu este dar cauza inegalităţii. De unde vine inegalitatea?

Numai din personalismul anarhic a celui slab. Statele puternice ale Europei practică personalismul energetic, pe când cele slabe, personalismul anarhic.

Să punem faţă în faţă aceste două personalisme. În personalismul anarhic domină capriciul eului. Proprietatea identificării, ca să nu zicem maimuţăririi, nu cunoaşte margini; ca în vis, eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiţia în el nu se respectă, şi nici competinţa profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenţei. „Ştii tu cine sunt eu?” „Dacă aş fi vrut eu”, „Dacă m-ar fi ascultat pe mine”. Acestea sunt vorbele pe care le auzi la fiece ocazie în mijlocul lui. Eul este hipertrofiat, în schimb personalitatea, amorfă. În ce este specialist

domnul cutare? în nimic. Dar este bun pentru toate şi n-are teamă de nicio răspundere. Ar putea să conducă şi o armată, deşi n-a fost niciodată soldat. În vis este oare nevoie să fi fost soldat pentru ca să te visezi în fruntea armatei? Nu. Domnul celălalt are talent de vorbă. Calea îi stă deschisă la cele mai mari onoruri. Iar celălalt n-are nici acest talent, dar are bune intenţii. Atâta este destul ca să pretindă dreptul de a încerca o reformă pe spinarea tuturor. Cum judecă, în sfârşit, domnul cutare istoria poporului său? Numai din punctul de vedere al eului său. Istoria poporului său are două serii de fapte: fapte mari, în care eul domnului a participat şi le-a apropiat, prin urmare; şi fapte mici, de care eul domnului a fost străin!... Să înţelege, personalismul acesta îşi are poezia lui. Cele mai imorale lucruri pot fi puse în perspectiva frumosului. Eul este ca o plantă. Hipertrofia lui uneori impune admiraţia. Un copil, hotărând de soarta lumii, este totdeauna un erou. Diferitele lui atitudini sunt ca o vegetaţie luxuriantă în domeniul sufletesc! Dar poezia aceasta nu dă unui popor tărie. Din fericire, personalismul anarhic este o stare de tranziţie în istoria omenirii. În Europa apuseană, el cedează peste tot înaintea personalismului energetic, făurit de şcoala muncii. Pe unde el se mai menţine, cauza trebuie căutată nu atât în sufletul popoarelor, ca totalităţi, cât în aberaţiile claselor conducătoare. Aşa, bunăoară, în România. Poporul român de la sate nu este întru nimic vinovat de scăderile pe care le arată viaţa sa politică şi socială de la oraş. El nu ia parte la anarhia eului

naţional decât în mod negativ, adică prin imobilitatea propriului său eu. În adevăr, care este psihologia satelor din România?

3. – Acela care vede o singură dată un sat românesc, orişicât de bine l-ar studia, nu ştie nimic de seamă din psihologia populaţiei lui. Un sat românesc trebuie să-l vezi la diferite intervale pentru ca să-i înţelegi psihologia. Pentru că aceea ce este mai de seamă în psihologia lui este tocmai eterna imobilitate sufletească. Cu cât îl vezi la intervale mai depărtate, cu atât eterna lui imobilitate impresionează. L-ai văzut când erai copil; şi-l vezi când eşti bătrân; ce experienţă minunată! Tu te-ai schimbat profund, satul stă pe loc. Numărul locuitorilor s-au înmulţit cu ceva; atâta poate; în aceea ce priveşte ocupaţiile locuitorilor, obiceiurile şi felul lor de muncă, toate au rămas cum le-ai pomenit. În locul lui moş Gheorghe este moş Ion; şi în locul copiilor care zburdau în pulberea drumului, când erai şi tu copil, acum sunt alţii; dar aceleaşi jocuri, aceleaşi cuvinte, aceleaşi cântece, până şi aceleaşi inadvertenţe morale. „Românul este cum le-a lăsat Dumnezeu, n-ai ce schimba în el”, îţi spune câte un bătrân care a înţeles mirarea ta. Nu-ţi vine să crezi ochilor. Cercetezi, că doar vei găsi ceva schimbat. În sfârşit, crezi că găseşti. Un bătrân, mai la o parte de ceilalţi, îţi dezvăluie paraponul inimii sale. Nu mai este lumea ca mai nainte. Nu se mai ţin oamenii de cuvânt, nu mai respectă cele sfinte. Femeile nu mai stau în casă ca să ţese şi să toarcă, cum făceau altă dată. Toţi sunt la

cârciumă. Bătrânul acesta este amărât. El vede, ca mulţi bătrâni, lumea mergând din rău în mai rău. Dar cuvintele acestui bătrân nu sunt nici ele ceva nou pentru tine. Pare că le-ai mai auzit în copilărie, când supărai pe bunicul. Aşadar, şi jocul, şi cântecul, şi lucrul, şi cearta, la fel neschimbate. Din ce cauză această împietrire sufletească a satului românesc? Doamne, nu se nasc şi aci suflete înzestrate cu dorinţe de inovaţie, ispitite de progres, ca aiurea? Ba da. De aceasta te poţi convinge uşor. Primul copil ce-ţi iese în cale este dovadă că populaţia este sănătoasă şi inteligentă. Atunci de ce imobilitatea? Fiindcă satul trăieşte în izolare sufletească[699]. Fiindcă dorinţele de inovaţie, cu care copiii săi vin pe lume, nu numai că nu găsesc sprijin, dar sunt chiar oprite să se cultive. Fiindcă satul românesc nu ia parte la formarea culturii româneşti. El trăieşte de sine, împietrit în mediul său. Copiii din sat, fără dorinţe şi fără ispite de progres? Ce injurie nedreaptă! Priveşte-i numai cât de avizi sunt să-şi umple memoria cu lucruri noi; cât de ispitiţi sunt să dea mâinilor o ocupaţie nouă! Dar unde să-şi satisfacă ei ispita creierului şi a mâinilor? Biserica le dă tradiţie. Şcoala le dă poezie şi basme până la vârsta de 10 ani: de aci înainte, până la recrutare, le dă răgaz ca să uite ce au învăţat. Nimeni nu

699 Izolarea „sufletească” a satului, despre care scrie cu amărăciune C.R.M., avea, pe lângă motivele enumerate de gânditor, cauze mai profunde, izvorâte din sistemul global al societăţii româneşti (n. ed.).

leagă energia sufletului lor de energia naturii, învăţându-i cum să fie mai harnici şi mai înnobilaţi la muncă. Ei rămân cu aceea ce le-a dat buna natură. Natura i-a înzestrat cu funcţii creatoare de imaginaţie; vor cânta şi ei; vor imaginea basmele pe care le-au imaginat şi strămoşii lor. Natura le-a dat darul de a vorbi; vor vorbi, care mai elocvent, care mai puţin elocvent. Sunt mulţi vorbitori în sat mai elocvenţi decât cei mai maeştri parlamentari. Natura le-a dat organizarea braţelor în vederea instinctului muncii: vor executa şi dânşii, cu vremea, munca cea mai puţin diferenţiată. Munca agricolă cu sapa şi plugul; împletitul nuielelor; cioplitul cu barda a lemnului; frământatul şi arsul pământului la facerea cărămizii şi a oalelor; hrănirea şi mulsul animalelor; ţesutul şi torsul lânii şi cânepei; transportul cu spinarea şi cu carul; cu un cuvânt, vor face muncile pe care le sugerează experienţa însăşi, ca o continuare a energiei cosmice. O muncă diferenţiată, înnobilată, ei n-au de unde să o înveţe, fiindcă nu le-o arată nimeni. O, Doamne, mizeria sufletească a acestor copii ai satelor! Să fii dotat de natură, şi să nu poţi pune în valoare aceea ce natura ţi-a dat! Câte tragedii nu se petrec în această viaţă monotonă de sat! Câte destinuri nu se abat; câte perspective fericite nu se închid; câte energii nu se pierd! Imobilitatea pe care o arată sufletul satului românesc este echilibrul unui groaznic conflict. Imobilitatea sufletească a satelor este urma pe care a lăsat-o moartea triumfătoare. Copilul a încetat să mai fie avid de noutate; ispitele lui au murit fiindcă au fost zdrobite de

împrejurări. A încercat copilul lui badea Stan să afle de ce soarele s-a acoperit într-o zi, întunecând cerul chiar din senin. Un an întreg şi-a frământat mintea în toate chipurile şi a întrebat pe toţi. În capul lui, lumină nu s-a putut face. Preotul i-a amintit de puterea lui Dumnezeu. Învăţătorul s-a trudit să-i explice ceva; a făcut chiar un cerc cu creta pe tablă, dar prea limpede n-a fost învăţătorul… A, dacă el ar fi avut la îndemână o carte de enciclopedie, cum au şcolile din alte ţări, lucrul ar fi fost mai uşor! Satul român n-are însă o enciclopedie, cât de populară. Şi a sfârşit copilul lui badea Stan prin a se duce la moş Tănăsache, care i-a citit dintr-un vechi calendar cum soarele, ca şi luna, ca şi stelele, sunt mâncate de vârcolaci. A sfârşit astfel curiozitatea copilului: un viitor om de ştiinţă, poate, mai puţin: A încercat şi copilul lui badea Vasile să-şi astâmpere curiozitatea de a şti de ce unele insecte îmbolnăvesc pe om prin muşcătură, iar altele nu. N-a putut afla nimic. Dar copilul lui badea Nicolae! Ce isteţime avea la scobitul lemnului, că ţi-ar fi putut face cu cuţitul orişice chip de lighioană, după voie! Şi copilul lui badea Şerban! Acesta pare că avea ochii în vârful degetelor, aşa ştia să potrivească şurubu rile, să dreagă cuiele şi să aşeze fierotenie pe fierotenie. Toţi aceşti copii sunt astăzi ca toată lumea din satul lor, aşa cum au fost moşii şi strămoşii lor. Psihologia satului românesc este psihologia cimitirului dorinţelor de inovaţie şi al ispitelor… Eternă imobilitate.

Eterna imobilitate nu se împacă cu personalismul anarhic şi nu exclude orişice fel de

personalitate. Ea convine de minune personalităţii de tip istoric şi etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoşeşti, dar în schimb, prin repetarea acestora, întreţine continuitatea tipului istoric. Un peisaj de munte este cu atât mai caracteristic cu cât muntele este mai înalt. O apă tocmai prin albia ei stabilă căpăta o fizionomie. Un animal este cu atât mai tipic cu cât răspunde mai bine rasei şi mediului. Aşa şi într-un sat de oameni. Stabilitatea dă relief istoric. Actele şi gândurile sătenilor, cu cât sunt mai ferite de inovaţie, cu atât devin mai tipice, mai instituţionale. Mentalitatea satului devine stereotipă. Moralitatea lui, o cămaşă strâns lipită de piele. Săteanul român nu cunoaşte modă, nu cunoaşte snobism[700], nu maimuţăreşte pe nimeni, este tipul naţionalismului monumental şi etern, în deosebire de târgoveţul care este ros de personalism anarhic. Satul român nu este dar lipsit de personalitate. Pe cea istorică, sau etnică, el o are fără discuţie. El nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate care, continuând natura, să creeze, peste natură, forma nouă de energie. Braţele şi creierul săteanului român nu transformă materia primă în creaţii originale, care, încorporate apoi culturii române întregi, să întreţină evoluţia acestei culturi. Sunt ţări, ne spun geografii, unde griul nu ajunge niciodată să facă spic, şi să înmulţeşte

700 Pasiunea înfrigurată de a se distinge prin lucruri frivole, după cum defineşte La Bruyère snobismul.

numai prin rădăcini. Aşa este şi personalitatea satului românesc. Ea să continuă prin rădăcini, nu prin spicele creaţiilor sale. Sufletul ei naşte şi moare în mediul strâmt al satului; nimic din producţiile ei nu răzbate în afară. Ca şi griul din pomenitele ţări, sufletul săteanului român nu ajunge să rodească. El este o rezervă oploşită sub pământ. Dacă această rezervă ar ieşi la lumina zilei! Dar cum şi prin cine? Conducătorii lui sunt orbiţi. În loc de deprinderi profesionale, care să înnobileze munca săteanului, conducătorii lui îi dau frazeologie[701]. În loc de ordonarea eului, conducătorii dau dezordonarea. În loc de conştiinciozitate profesională, conducătorii pregătesc misticismul revoluţionar. Ca şi cum eul lăsat de sine nu este îndeajuns de înclinat spre misticism şi revoluţie!

4. – În faţa personalismului anarhic stă

---

701 Şcoli de meserii şi şcoli profesionale de diferite grade nu lipsesc din bugetul ţării româneşti, dar ele folosesc altora, iar nu sătenilor. Sătenii nu învaţă în ele o meserie, fiindcă maeştrii şi profesorii acestor şcoli sunt adesea ori improvizaţi, iar acolo unde sunt destoinici, nu li se pune la dispoziţie unelte şi material didactic, fără de care învăţământul orişicărei meserii este nul. Şcolile de meserii şi profesionale par a fi create în ţara românească pentru a căpătui pe câţiva cetăţeni burghezi cu slujbe de profesori, iar nu pentru a ridica întunerecul din sufletul celor de jos.

personalismul energetic, pe care îl găsim dominând viaţa naţiunilor puternice din Europa. În ce consistă acest personalism? în ridicarea conştiinţei omului la rolul de continuatoare şi transformatoare a energiei naturii. Omul este puternic atunci când, stăpânind cu gândul legile naturii, să înfiază acestei naturi şi o continuă prin muncă. Este persoană energetică acela care reuşeşte să aprindă în sufletele semenilor *sal*, prin îndemn şi pildă, dorinţa pentru o muncă mai nobilă. A trecut pe aici un om – se zice pe urma cuiva, când lucrurile lăsate de dânsul sunt aşa rostuite, că par a merge de sine; când gândul şi fapta celui ce nu mai este continuă să rodească şi după. Mulţi asemeni oameni au trecut prin statele puternice ale Europei, până ce acestea au ajuns unde sunt! De ce nu trec peste tot locul unde este nevoie? Pentru că natura este generoasă cu spontaneitatea eului, şi avară cu cristalizarea personalităţilor. Eul gigantic, mistic şi vagabond creşte peste tot. Eul ordonat la muncă este o plantă rară. Este mai uşor să cuprinzi într-un eu sentimental tot universul, decât să transformi prin munca braţelor colţişorul de ţară în care te-ai născut. Satul român nu poate să prospere fiindcă de nevoile lui n-au nicio înţelegere clasele conducătoare ale statului român. Dacă ar fi această înţelegere, ce izvor de energie ar fi în satul român! Dar astăzi nimeni nu ia seama la dânsul. Conducătorii lui ard de dorinţa să-i standardizeze cerealele, uită însă că standardizarea cerealelor este un simplu rezultat al standardizării aptitudinilor la muncă. Unde

munca nu este înnobilată, nici fructul produs de ea nu este nobil.

5. – Aceea ce se petrece în România reprezintă în mic faptul crizei culturale care are loc în întreaga Europă. Lupta între personalismul anarhic şi personalismul energetic este peste tot în Europa. În România lupta ia o formă mai acută fiindcă aci este în joc, prin importanţa pe care o au satele, viitorul unui popor întreg. Peste tot însă criza este manifestă.

Filosoful german H. von Keyserling o prezintă sub o înfăţişare paradoxală, după ce, înaintea lui, un alt filosof german, Oswald Spengler, o prezentase sub o înfăţişare tragică. După acesta din urmă, cultura europeană s-ar afla astăzi într-o epocă analoagă culturii eline din epoca alexandrină, adică s-ar afla înaintea morţii. Culturile, zice acest filosof, sunt întocmai ca plantele: nasc, cresc şi să sting în chip natural, când şi-au încheiat rostul pe lume. Cultura europeană este tocmai în momentul încheierii rostului său. Sufletul care o susţinea a dispărut din ea. Omul de astăzi se simte strein când o pune pe dânsul. Cultura europeană apune.[702] H. von Keyserling prezintă acelaşi gând într-o formă paradoxală. Culturile de până acum, zice el, aveau punctul lor de greutate în domeniul iraţionalului, a instinctului, a sentimentului, a alogismului şi a lui Eros, şi iraţionalul este prin esenţa lui

---

702 O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., München, 1921.

intransmisibil, fiindcă îi lipseşte mijloacele de comunicaţie. Din această cauză, culturile de până acum corespund imagine! pe care şi-o face omul de o plantă; adică sunt legate de contingenţele de timp şi de spaţiu; sunt incapabile de variaţie în caracterele lor tipice; sunt intransmisibile în exterior. Ele nu se pot comunica decât reînviindu-le cu sufletul lor, aceea ce este aproape imposibil. Din contră, cultura de astăzi are punctul ei de greutate pe intelect, pe logică, pe tehnică. Produsele intelectului sunt înţelese de toată lumea şi deci transmisibile. Aplicaţiile ştiinţei, adică produsele tehnice, sunt deasupra timpului şi spaţiului, sunt ale lumii întregi. Orişicine, fie din Orient, sau din America, poate să înţeleagă o invenţie tehnică, căci aptitudinea la tehnică este, ca şi instinctul de orientaţie a sălbaticului, evidenţa însăşi. Această tehnică deşteaptă, în omul care o stăpâneşte, sentimentul de libertate şi de putere; cu atât mai mult cu cât omul este mai primitiv. De aceea este explicabil pentru ce majoritatea oamenilor de astăzi este atrasă de tipul *„chauffeur”* de automobil. Americanul *„smart”*, italianul fascist, rusul bolşevic şi orientalul partizan al progresului sunt reprezentanţii tipului "chauffeur". De aci dispreţul lor pentru tradiţie şi atracţia lor pentru forţa brutală. Culturile de până acum trebuie să moară pentru a face loc culturii ridicată pe intelect şi tehnică.[703]

---

703 H. von Keyserling, Le Monde qui naît, Paris, Stock ; în extrasul din Revue Bleue, 18 decembrie 1926.

În pesimismul tragic a lui Spengler, ca şi în paradoxul lui von Keyserling, este un grăunte de adevăr. Vechea bază pe care este ridicată cultura europeană astăzi se surpă, aceasta este evident. Dar se surpă pentru a face loc unei baze mai largi, cultura europeană durând mai departe; sau se surpă fără înlocuire, şi cu ea este sortită să moară şi cultura europeană? Filosofii citaţi înclină pentru cea din urmă ipoteză; după părerea noastră, în mod greşit. Cultura europeană suferă de un intelectualism unilateral, şi lărgirea acestui intelectualism nu-i va aduce moartea, ci, dimpotrivă, renaşterea pentru o viaţă nouă. [Hermann] von Keyserling face o ironie copilărească când spune că tipul culturii de mâine este *chauffeur*-ul. Tipul culturii de mâine este muncitorul calificat; nu numai în ramura transportului, cum este *chauffeur-ul*, ci în toate ramurile. de activitate profesională. Până acum Europa a cunoscut pe specialistul în dialectica adevărului şi a frumosului, pe specialistul care lucra pentru elită; de astăzi înainte Europa va cunoaşte pe muncitorul calificat, la care dialectica adevărului şi a frumosului se întregeşte în munca braţelor şi în tehnică, pentru a da produse practice şi folositoare tuturor. Europa de ieri avea o cultură sprijinită pe o personalitate foarte îngustă. Ce nu se lega direct de dialectica raţională şi de cazuistica subtilă a sentimentelor nu interesa pe european. O dovadă despre aceasta o avem în filosofia lui Kant, filosofia cea mai răspândită din zilele noastre. Spontaneitatea conştiinţei joacă la Kant un rol principal. Din

spontaneitatea aceasta ies formele *a priori* ale intuiţiei şi categoriile intelectului. Spontaneitatea este izvorul obiectivităţii ştiinţifice. Cum se leagă însă această spontaneitate de restul naturii şi, înainte de toate, de individul organic? Mister. O altă învăţătură fundamentală la Kant este autonomia voinţei morale în opoziţie cu determinismul naturii. Omul, în faptele sale morale, este autonom. Dar până unde să întinde morala, şi de unde încep faptele fizice care intră în determinismul naturii? Mister. Filosoful cel mai citat al Europei de până ieri, face impresia unui virtuos al danţului, care ştie să meargă drept pe o linie îngustă cât muchia de cuţit, dar care a pierdut uzul să meargă natural pe drumul cel larg, pe care merge toată lumea. Cultura de mâine a Europei se va sprijini pe o conştiinţă mai largă şi mai adâncă a persoanei omeneşti. Izvorul obiectivităţi! ştiinţifice va fi căutat la o adâncime mai mare de cum îl căutase Kant şi cu o metodă mai sigură de cum era cea transcendentală. Tot asemenea va fi şi cu legătura dintre faptele morale şi determinismul naturii. Autonomia voinţei nu este arbitrarul, ci o lege de sine. Tot o lege de sine este şi determinismul naturii. Între om şi natură nu poate fi, prin urmare, un antagonism, ci o corelaţie. Despre această corelaţie omul cult de mâine va avea o mai bună înţelegere.

6. – Orizontul acestei înţelegeri mai bune a şi început a se deschide, de îndată după Kant, cu filosofii secolului [al] XIX-lea. Toţi continuatorii lui Kant sunt preocupaţi să găsească legătura dintre

om şi natură. Aproape toate ştiinţele noi, care s-au format spre sfârşitul secolului [al] XIX-lea şi începutul secolului nostru, au de obiect cercetarea aceleiaşi legături. În rândul acestora sunt: sociologia, antropogeografia, biopolitica, eugenia, preistoria, psihologia animală şi psihologia comparată, etnografia, istoria civilizaţiilor, psihoanaliza, fiziologia, geografia economică şi geografia industrială etc. Tendinţele culturii europene merg evident spre o înţelegere cât mai adâncă a corelaţiei dintre om şi natură. Aceasta şi explică marele succes al filosofiei lui Fr. Nietzsche, care este o filosofie a adâncului biologic omenesc. Aceasta explică de asemeni marele succes al scrierilor psihiatrului vienez Freud, care cercetează inconştientul. Întreaga atmosferă ştiinţifică a timpului nostru este favorabilă reintegrării omului în sânul naturii, în opoziţie cu atmosfera făcută odinioară de vechea filosofie raţionalistă, care nu găsea omului alt rol în natură decât pe acela de a iscodi antagonisme. Cultura europeană este în curs să ne dea despre personalitatea omenească imaginea unei fiinţe energetice, în locul celei izolate în suveranitatea ei, aşa cum era până mai ieri.

Va veni în curând momentul când imaginea acestei fiinţe energetice va trăi în sângele orişicărui european. Atunci multe din deprinderile de astăzi vor trebui părăsite, ca fiind incompatibile cu cultura. Europeanul va renunţa treptat la ele, cum a renunţat la multe alte deprinderi superstiţioase, moştenite din trecut. Misticismul va primi diii nou o lovitură. Vom avea o nouă

şcoală şi o nouă politică, fiindcă vom avea o altă înţelegere despre personalitatea omenească.

Europa de astăzi, după părerea unui filosof oriental ca Rabindranath Tagore, precum şi după părerea bărbaţilor politici americani, suferă de un naţionalism exagerat. Naţionalismul european nu este însă exagerat, ci anarhic. Europeanul consideră naţionalizarea ca un fel de cioplire după un model fixat de mai înainte, care ar fi idealul naţional. Să naţionalizează o ţară sau un oraş, dacă locuitorii ţării sau ai oraşului recunosc sau cred într-un anumit ideal naţional. Cu un cuvânt, naţionalizarea se dă, ca şi creştinarea, prin botez. Idealul naţional este un fel de crez care stă deasupra conştiinţei locuitorilor şi se pogoară asupra acestora printr-un fel de revelaţie, ca şi credinţa religioasă. Locuitorul naţionalizat, ca şi păgânul creştinat, nu ia parte la constituirea idealului; rolul lui este să-l adopte şi să-l păstreze. Acest procedeu poate fi bun pentru credinţa religioasă, însă pentru credinţele politice el este periculos, fiindcă duce la anarhie. Fiecare seminţie de popor; fiecare regiune de ţară; fiecare deosebire de limbă sau obicei poate revendica pentru sine un ideal naţional; căci poeţi, filosofi, istorici nu lipsesc nicăieri, care să se ofere ca instrumente de revelaţie a vreunui ideal nesocotit. Şi atunci, care este terenul pe care se poate obţine o înţelegere între diferitele idealuri? Dreptul acordat fiecărui ideal naţional de a-şi recruta adepţi sau credincioşi duce direct la anarhie. Aşa este cazul în Europa de astăzi. Susceptibilităţile naţionaliste viciază întreaga

politică europeană. Problema minorităţilor este o problemă exclusiv europeană. Aceasta este o problemă care nu poate avea soluţie, întocmai ca şi quadratura cercului. Căci cum pot fi satisfăcută toate idealurile fără a slăbi şi fărâmiţa în acelaşi timp unităţile mari economice şi teritoriale, necesare în viaţa politică a Europei?

Şcoala oferă, în Europa, un alt câmp de anarhie. Foarte mulţi bărbaţi politici, şi chiar pedagogi, se cred îndreptăţiţi să aibă un ideal de cultură, în vederea căruia ar dori să cioplească sufletul tinerelor generaţii. Pentru unii, modelul cioplirii este idealul antic; pentru alţii, idealul creştin; pentru alţii, naţionalist; pentru alţii, în sfârşit, o concepţie filosofică oarecare despre lume şi viaţă. Mai toţi aceşti oameni politici şi pedagogi sunt convinşi că maximele şi preceptele au o foarte mică înrâurire asupra voinţei unui om: *„longum iter per praecepta”* repetă şi ei la fiece împrejurare;[704] cu toate acestea, când nu este vorba de voinţa unui individ în particular, ci de a unei generaţii întregi, sau de a unui popor întreg, atunci convingerea lor se schimbă. Aceea ce este dovedit eroare la individ în parte, este adevăr la

---

704 Dovedirea micei înrîuriri pe care o are propunerea de mai înainte asupra desfăşurării voinţei a fost produsă, în ultimul timp, şi prin experienţe de laborator (comp. Psychologische Forschung, VII, articolul Untersuchungen zur Handlungsund Affekipsychologie de Kurt Lewin). Voinţa se conformează propunerii numai cînd aceasta este în concordanţă cu interesul sau cu tendinţele înnăscute ale individului. Propunerea care nu se leagă de interes, este uitată repede.

poporul întreg. Aci, idealul sau concepţiile filosofice sunt mai întâi fixate, şi apoi organizarea educaţiei vine în urmă, ca o aplicaţie. Astfel, ca şi în viaţa politică, avem în viaţa şcolară o luptă veşnică între idealuri. Europeanul continuă, sub o altă formă, conflictele lui religioase de odinioară. El este prin excelenţă omul dialecticii cerebrale.

7. – Această anarhie din politică şi şcoală nu se poate înlătura decât printr-o nouă înţelegere a personalităţii omeneşti. În strâmta valorificare a acesteia stă viciul fundamental al culturii europene de până acum. Europeanul are despre personalitatea omenească o părere romantică. Ea este, în ochii lui, când înger, când demon; dar niciodată aceea ce este în realitate. În realitate, personalitatea este o continuare a energiei naturale; şi, ca atare, rolul ei este cu atât mai mare, cu cât se supune legilor naturii. Omul are asupra animalului marele avantaj dea scurta timpul evoluţiei sale biologice prin simţirea intuitivă a eului, acest ferment puternic al cristalizării deprinderilor sufleteşti. Eul aduce cu sine expansiunea sufletului în afară; iubirea şi entuziasmul, care, cimentând deprinderile, dă omului personalitate. Sub impulsul eului, ies la lumină aptitudinile sufleteşti şi, cu acestea, conştiinţa vocaţiei profesionale. Personalitatea omenească este adânc înrădăcinată în mediul cosmic şi biologic. Determinismul acestuia, departe de a-i slăbi puterea, o ridică. Determinismul naturii este, pentru persoana omeneasca, nu un obstacol, ci un sprijin. Graţie

lui, rolul personalităţii este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură spre completarea naturii.

În lumina acestui adevăr, cultura europeană capătă o nouă îndrumare. Din idealistă şi romantică, ea devine energetică. Naţionalismul din politică şi idealul din şcoală au să dispară fiindcă au să se transforme adâncindu-se. Ele au să se pună de acord cu noua înţelegere pe care va avea-o şi personalitatea omenească, şi pe care am putea-o rezuma, după cele zise mai sus, în următoarea definiţie: Numim personalitate pe omul care a reuşit să răscolească în sufletul său şi în sufletul altora aptitudini nobile de muncă. Personalitatea este cu atât mai mare cu cât urmele sale sunt mai rodnice. Răscolitori de suflete sunt dar oamenii cu personalitate, dar nu răscolitori în deşertăciune, ci îndrumători spre roade şi descoperitori de avuţii noi. Un apostol de vorbe bune este un simplu pierde-vară, cât timp pe urma lui nu creşte rod. Este personalitate, în schimb, profesionistul care, fără să facă pe apostolul, a realizat o tehnică nouă, morală sau materială, pe urmele căreia viaţa socială are un câştig de bunuri.

Tot aşa şi cu naţionalismul. Este naţionalist[705] acela care, punând în valoare afinităţile dintre pământ şi suflet, a izbutit să deştepte în neamul său aptitudini noi de muncă şi de gândire. Un istoric care descopere în originile neamului său descendenţa dintr-un strămoş nobil, după care

705 In context, termenul „naţionalist“ este folosit cu accepţiunea „patriot* (n. ed.).

descoperire urmează o creştere în încrederea de sine a neamului său, este, desigur, un naţionalist, şi un naţionalist de frunte; dar tot aşa de mare naţionalist este şi întreprinzătorul industrial care a asigurat prosperitatea unei regiuni a ţării, punând în legătură avuţia solului cu o anumită îndemânare la muncă a populaţiei. Este naţionalist nu acela care, plecând de la un anumit ideal, vrea să impună cu de-a sila acest ideal unui număr mare de oameni, ci este naţionalist acela care reuşeşte, prin exemplul muncii sale, să unească pe aceia care, înainte, să credeau dezbinaţi. Nu afirmând suveranitatea idealului faţă de toţi şi toate, adică faţă de oameni şi de pământ, ci afirmând solidaritatea idealului cu rădăcinile cosmice şi biologice ale tuturor celor ce locuiesc împreună poţi să întăreşti viitorul neamului tău. Solidaritatea impusă de sus nu este durabilă. Ramurile unui arbore ţin de aceeaşi viaţă prin rădăcinile lor comune, iar nu prin faptul că le vede acelaşi soare. Să dăm populaţiei unei ţări cât mai des prilej să-şi dezvolte aptitudinile cu care ea a fost înzestrată de natură. Să nu ne fie teamă că aceste aptitudini vor apuca pe drumuri divergente şi, la urmă, vor ajunge să se ciocnească: îngrijeşte ea singură, natura, ca aceea ce a plecat după acelaşi pământ, să se unească, la urmă, pentru acelaşi pământ; îngrijeşte ea singură, natura, ca aceea ce apare în ochii noştri ca diversităţi ireconciliabile, să ajungă, la sfârşit, să se arate ca feţele parţiale ale unei aceleiaşi unităţi. Unitatea pământului pe care o populaţie trăieşte are gheara mai puternică decât unitatea idealului. În ghearele

pământului toate deosebirile să sfărâmă cu timpul; toate asperităţile să netezesc. Aceia care au gustat din aceeaşi pâine şi au băut aceeaşi apă au în ei dispoziţii comune, care, mai curând decât se crede, au să-i plămădească într-un singur bloc, cu sau fără voia lor.[706]

Aceleaşi concluzii le putem aplica şi la şcoală. Şcoala viitorului va fi şcoala personalităţii creatoare, energetice. Idealul cu care pleacă elevul din şcoală este o podoabă frumoasă, dar este numai o podoabă. Adevărata transformare o dă şcoala prin deprinderile pe care ea le sădeşte în sufletul elevului. Nu ce crede elevul despre lume şi viaţă; ci cum reacţionează, cu munca lui, elevul în mijlocul lumii şi vieţii: acesta trebuie să fie programul şcolii viitoare. Prin această şcoală se vor deschide, în sfârşit, lacătele cu care ţinem zăvorâtă rezerva sufletească a satelor. Când şcoala sătească va deveni creatoare, atunci libera

---

706 Aceasta a trebuit s-o constate populaţia evreiască din statul nou al Palestinei. Această populaţie, unită prin idealul sionist, este deosebită după ţările de unde a emigrat. S-ar fi aşteptat cineva ca idealul să şteargă deosebirile produse de ţările de origină ! Realitatea a fost altfel. Evreii din Rusia ; evreii din Germania ; evreii din Ungaria ; evreii din România – au rămas în grupele lor după ţări şi nu s-au amestecat sufleteşte. Dacă pe viitor se vor uni între ei, aceasta se va întîmpla nu prin puterea idealului, ci prin puterea pămîntului palestinian (Le Temps, Corespondenţa din Palestina, decembre 1926). Concepţia naţionalismului dezvoltată aci a fost susţinută, încă din 1900, prin Noua revistă română (comp. C. Rădulescu-Motru, Idealul naţionalist, în Noua revistă română, 24 octombrie 1910).

circulaţie între sat şi oraş şi, eventual, reînnoirea acestuia prin sat va fi un fapt social natural. Căci nu poate circula cu folos decât aceea ce este în ordinea firească a creaţiei: transformarea energiei solului în energia sufletească a personalităţii.

În Europa să bucură de un mare prestigiu cuvântul solidaritate. Unii vor să vadă într-însul o soluţie la toate dificultăţile prezentului. Prosperitatea fiecărei naţiuni în parte, precum şi prosperitatea continentului întreg, n-ar depinde decât de solidaritate. Dacă ar fi lumea solidară, paradisul s-ar realiza pe pământ!

Cu toate însă că este aşa de mult dorită, solidaritatea întârzie să se arate pe pământul Europei. De ce această întârziere? Nu cumva drumul pe care ea este aşteptată să vină este drumul pe care nu va veni niciodată? Solidaritatea este aşteptată să scoboare din acordul pe care un ideal sublim îl va insufla în sufletele omeneşti! Cât de sublim va trebui să fie acest ideal care va produce ceea ce n-a putut produce idealul lui Christos! Şi cât va trebui să-l aşteptăm până ce se va ridica la orizont!

Dar există şi un alt drum pentru solidaritate. Este drumul pe care a venit simbioza între organismele naturii. Simbioza a ieşit ca o prelungire din corelaţiile cosmice. Vieţuitoarele nu fac decât să continue finalitatea cosmosului.

CAPITOLUL V
Filosofia personalismului energetic

1. – Problema realităţii în filosofie. Raţionalismul elin. Plotin şi creştinismul. Raţionalismul modern.
2. – Materialismul. Soluţia kantiană.
3. – Idealismul magic. Idealismul hegelian şi socialismul.
4. – Pragmatismul.
5. – Personalismul energetic. Ipoteza generală.
6. – Deosebirea dintre personalismul energetic şi energetismul lui W. Ostwald.
7. – Teoria filosofică a personalităţii omeneşti, după personalismul energetic.
8. – Diferenţierile muncii şi personalitatea. Popoarele autohtone. Profesiile.
9. – Educaţia personalităţii. Persoană şi erou.

1. – Cea mai înaltă pretenţie a filosofiei din toate timpurile a fost să deosebească adevărata realitate de aparenţă. Aceasta a şi constituit partea metafizică a orişicărei filosofii. Tot ce se vede nu este real; de aceasta este convins şi cel mai puţin experimentat dintre oameni. Cu mii de ani înaintea ştiinţei noastre europene, filosofia din *Vedanta* indiană arată că înţelepciunea stă în a avea atenţia fixată asupra esenţialului nepieritor, cu nesocotirea aparenţelor trecătoare. Cu privire la natura omului, *Vedanta* deosebeşte între *Ātma* şi *Jīva*. *Ātma* este aceea ce este omul „în sine”, este partea lui de eternitate; *Jīva* este aparenţa

datorită unei împreunări întâmplătoare de elemente, este eul înşelător, întocmai ca şi soarele, care să reflectează pe luciul apei în mii de imagini fugitive, tot aşa şi *Ātma*, eternul, să întrupează, ca eu, în multiplele forme ale materiei plastice. Înţeleptul trebuie să ştie însă că numai eternul, fiind invariabil, este destinat fericirii; ce este făcut dintr-o împreunare trecătoare, este ursit să se desfacă şi deci să producă durere. Eul este o cauză a durerii.[707] Şi vechea filosofie indiană conchide că singura înţelepciune pentru om este să evite poftele eului şi să se consacre contemplaţiei şi vieţii ascetice. Astfel, din primele cercetări filosofice asupra realităţii, în loc de a rezulta o încurajare, a rezultat decepţia cea mai amară. Cercetările venite în urmă au dus, din fericire, la rezultate mai optimiste. Filosofi a elină, de la începutul civilizaţiei europene, a dat problemei realităţii o îndrumare ştiinţifică. Şi această îndrumare a fost făcută cu putinţă prin invenţiunea logicei. Poporul elin este primul care îşi însuşeşte mentalitatea logică şi gândeşte în structura acestei mentalităţi, în deosebire de popoarele mai vechi, care gândesc în structura mentalităţii emotive şi mistice. Problema realităţii, susţinută pe raţionamentul logic, duce la o ştiinţă a ontologiei din care s-au eliminat toate

---

707 René Guénon, in scrierea sa L'homme et son devenir selon le Vedùnta ([a] II-a ediţie, Paris, 1925), crede că s-ar putea traduce Atma prin personalitate, care ar fi astfel opusă eului. Traducerea este riscată. In spiritul filosofici indiene buddhiste, personalitatea şi eul sunt deopotrivă legate de pieire şi durere.

preocupările morale ale sufletului omenesc. Filosoful elin urmăreşte o soluţie raţională la problema realităţii. El vrea să descopere substanţa nepieritoare a lucrurilor, aceea ce rămâne real şi deci identic „în sine" sub haina schimbătoare a lucrurilor, şi aceasta fără să ţină seamă de durere sau de fericire, ci urmând regulile obiective ale logicei. Filosoful elin uneşte dar cu problema realităţii şi problema metodei după care realitatea poate fi găsită. Realul şi raţionalul se fixează într-o relaţie strânsă, care de aci înainte nu mai este niciodată pierdută din vedere. Realul se descoperă numai prin raţiune. Această relaţie de foarte mare importanţă a şi făcut că, mai târziu, filosofii ontologişti să poarte denumirea de raţionalişti.[708] Din cercetările ontologiste ale filosofilor s-a format o concepţie armonică despre lume şi viaţă, care a pătruns întreaga cultură elină şi care a rămas, după aceea, multă vreme ca un ideal pentru omul de ştiinţă. Această concepţie elină postulează o ordine raţională a universului în toate părţile sale; o ordine rigidă, din care este alungat tot ce nu se poate deduce din principii raţionale. Lumea antică

708 Obiceiul de a separa problema metafizică a realului de metoda prin care realul ajunge cunoscut (adoptat de mulţi sistematizatori în ale filosofici, cum d. ex. şi de R. Eisler. Einführung in die Erkenntnistheorie, 2. Aull., Leipzig, 1925) ni se pare cu totul nepractic. Toţi metafizicienii realişti sunt in acelaş timp şi raţionalişti. Separarea realismului de raţionalism duce numai la repetiţii inutile. Aceasta să şi constată îndeajuns din scrierea lui R. Eisler. Termenul propriu în loc de raţionalism ar fi realism raţionalist.

nu ne-a lăsat, în moştenirea sa, ceva mai de preţ ca această concepţie. Ea este complinirea majestuoasă a mentalităţii logice, care şi-a făcut apariţia în omenire deodată cu filosofia elină.

În ordinea raţională a universului, moştenită de la elini, persoana omenească juca însă un rol de spectator dezinteresat, căci ea, din această ordine, nu putea să schimbe nimic. Ordinea era a realului, şi realul era descoperit de raţiune, un alt real, care plana deasupra intereselor şi frământărilor personalităţii. Preocupările morale ale omului, aspiraţiunile religioase ale acestuia n-aveau cum pătrunde şi cum găsi un rost în această ordine. Totul aci era conceput în perspectiva eternităţii. Omul este pieritor, şi chiar în cursul scurtei sale vieţi este supus transformărilor. Cum dar ar fi putut el găsi un rost în armonia raţională a universului! Singurul rost ce l-ar fi putut găsi ar fi fost să se supună de bunăvoie acestei armonii descoperită de raţiune, să urmeze naturii, cu conştiinţa resemnată că nimic din ce este în ordinea raţională să se întâmple n-are să lipsească de a se şi întâmpla. Această resemnare o şi propovăduiră pe faţă ultimii filosofi ai lumii antice, stoicii. Filosofia conchidea din nou într-un mod puţin îmbărbătător pentru personalitatea omenească.

În timp ce filosofia elina îşi da sfârşitul, lăsând posterităţii frumoasa moştenire de care vorbirăm, evenimente mari istorice zguduiau viaţa popoarelor. O religie nouă, creştinismul, pune în plină actualitate preocupările morale. Un suflet (nou) se naşte, în mijlocul culturii antice, cu

tendinţa de a se emancipa de sub dominaţia mentalităţii logice raţionale. Acest suflet nou aducea cu sine o mentalitate care se asemăna în unele privinţe cu mentalitatea logică, dar în multe alte privinţe revine la vechea mentalitate emotivă şi mistică. Pe de-o parte, această mentalitate păstrează metoda deductivă, pe care o întâlnim şi în ontologia raţionalistă, pe de altă parte însă, fondul asupra căruia metoda deductivă se aplică este cu totul altul de cum îl găsim în ontologie. Realitatea pe care mentalitatea cea nouă o caută nu mai stă în afară, în elementele naturii, în atomi sau forme substanţiale, ci stă înlăuntrul sufletului, în elementele credinţei. Noul suflet este departe de a fi şi un suflet mistic propriu-zis, căci misticul nu-şi raţionează convingerile, nu este nici raţionalist; este un suflet original, cu structură proprie: este sufletul teologului creştin. Acesta va stăpâni de aci înainte Europa timp de mai bine de un mileniu. Filosofia ajunge sclava teologiei. Mersul universului, pe care filosofii elini îl concepeau ca o ordine armonică raţională, este acum conceput, în spiritul creştin, ca fructul unei intense drame sufleteşti, el este simbolul extern al atotputerniciei dumnezeieşti. Pe cât de senin era sufletul vechiului elin, pe atât de torturat este acesta creştin. Din această cauză, o răsturnare a tuturor valorilor culturale. Frumuseţea corpului este urâtă pentru a fi divinizată aceea lăuntrică, a sufletului; lucrul finit, bine conturat şi armonic, nu mai este considerat ca un ideal, căci creştinismul este însetat de neţărmuritul şi infinitul aspiraţiunii. Primul filosof cu cultură elină care şi-

a dat seama de această schimbare şi care chiar a trăit-o într-un mod aproape tragic a fost Plotin. Acest filosof începe prin a fi olimpic de raţionalist, ca Platon. Realitatea demonstrată de raţiune este, pentru el, singura realitate. Dar cu cât gândirea să se adânceşte, ea este luată de vârtejul timpului. Plotin se simte altul. M-am trezit, zice dânsul. Raţiunea nu este unica metodă de găsire a adevărului. De ce raţiunea ar fi stăpâna mea? Nu sunt eu acel ce caut adevărul? Stăpân pe mine însumi, de ce n-aş fi stăpân şi pe alegerea metodei? Care este justul titlu în virtutea căruia raţiunea îşi impune legile ei logice? Sufletul meu găseşte adevărata realitate în mod mai direct decât o găseşte raţiunea. Eu cred în Dumnezeu. Realitatea lui Dumnezeu mi se impune în mod mai evident decât toate adevărurile raţiunii! Iată dar noua lumină care se deschide de aci înainte filosofiei. Sufletului îi este dat să se ridice la diferite ipostaze de cunoştinţă. Cea mai de sus produce unificarea cu divinitatea. Aceasta urmează să fie aspiraţia supremă a filosofului, zice Plotin.

Spre această ipostază s-au şi îndreptat aspiraţiile teologilor creştini, care luară locul filosofilor. Problema realităţii, în tot cursul evului mediu, nu mai făcu un pas înainte spre soluţionare, ca fiind absorbită cu desăvârşire în problema divinităţii. Metoda raţionalistă însă, adică instrumentul de demonstrare a realităţii, se resimţi de noua stare de lucruri. Ea prinse din ce în ce mai multă dragoste pentru dialectică, adică pentru operaţia de deducţie care utilizează

opoziţia ideilor pentru a scoate noi adevăruri. Conflictul dramatic din aspiraţiunile creştinului era şi predestinat să facă o bună tovărăşie cu această operaţie deductivă, instrumentul cel mai docil al orişicărei justificări finaliste. Din teologia evului mediu dialectica singură a ieşit întărită şi populară. Mulţumită practicii pe câmpul teologiei, dialectica a căpătat un prestigiu de care se bucură şi astăzi.

Problema realităţii revine pe câmpul filosofiei dimpreună cu renaşterea ştiinţelor şi filosofiei antice, prin secolul [al] XV-lea şi [al] XVI-lea. Soluţia susţinută la început a fost, cum era şi de aşteptat, cea raţionalistă. Dar nu cea raţionalistă elină. Modernii nu mai sunt atât de radicali. Peste ei stă aşternut creştinismul. Descartes, Spinoza şi Leibniz reprezintă un raţionalism îmblânzit de ordinea morală creştină. Mersul universului narează pentru toţi gloria lui Dumnezeu. Apoi, în timpul modern, metoda raţionalistă deductivă nu mai este unica metodă ştiinţifică. Ştiinţe noi aduc cu dânsele metoda inductivă bazată pe observaţie şi experienţă. Din adăugirea acestei metode se schimbă şi criteriul după care este cunoscut realul. Din static el devine dinamic. În loc să mai consiste realul în elemente sau forme substanţiale, el consistă în determinări funcţionale. Eterne şi identice cu sine, sub haina schimbătoare a aparenţelor, sunt raporturile constante dintre datele experienţei fixate prin măsurătoare. Raportul constant sub care se subsumează toate celelalte raporturi găsite reprezintă cel mai înalt simbol al realităţii. Şiinţa modernă indică, pentru

un asemenea înalt simbol al realităţii, raportul de echivalenţă dintre diferitele forme de energie, legea energetică. Această ’lege este dar legea determinismului universal, şi este, pentru moderni, aceea ce era ordinea armonică şi raţională pentru antici.

2. – Adaosul de metodă şi schimbarea criteriului aduc în soluţionarea filosofică a problemei realităţii noi motive de discuţie. Între acestea cele mai importante sunt tot cele referitoare la viaţa sufletească în genere şi la manifestările personalităţii omeneşti în special. Şi aceasta se explică. Dacă realitatea se stabileşte prin inducţie şi este reprezentată prin raporturile constante găsite între datele experienţei, atunci caracterul de realitate va fi cu atât mai uşor acordat unui fapt de experienţă, cu cât acest fapt poate fi mai bine prevăzut şi măsurat în raport cu alte fapte. Cu cât un fapt va fi mai simplu şi cu înfăţişare mai uniformă, cu atât el va apărea ca mai real. Faptele complexe şi variate vor apare, dimpotrivă, ca mai depărtate de realitate. Realitatea se va stabili după putinţa de prevedere şi măsurătoare. Dar atunci în situaţie dezavantajată sunt faptele vieţii sufleteşti şi, în special, manifestările personalităţii! Ele nu pot fi puse în formule matematice, prin urmare realitatea lor poate fi contestată!

Şi, în adevăr, după îndelungi discuţii, la această concluzie să şi ajunge. Filosofia, prin secolul [al] XVIII-lea, apucă pe drumul materialismului. Singura realitate pentru ea este

materia, căci materia se poate cântări, şi faptele ei pot fi prevăzute matematiceşte. Sufletul, o umbră sau un epifenomen care poate lipsi fără să strice ceva din mersul universului. Materialismul nu dură însă mult. Secolul [al] XVIII-lea sfârşi prin a avea o altă soluţie, cu mult mai superioară, şi anume, soluţia lui Kant.[709]

Kant, prin analiza făcută asupra condiţiilor cunoştinţei omeneşti, dovedeşte superficialitatea noţiunii de materie, şi prin aceasta taie pentru totdeauna drumul materialismului. Soluţia lui dă un rol însemnat personalităţii. În aceea ce priveşte metoda după care să cunoaşte realitatea, ea îi dă chiar un rol determinant. Realitatea sensibilă este creaţia sa. Realitatea postulată, că ar fi dincolo de sensibilitate, este inaccesibilă ştiinţei; prin urmare, realitatea pe care ne este dat s-o cunoaştem este strâns legată de personalitate. Fără funcţiunile de intuiţie şi categoriile inteligenţei n-am avea nici experienţă, nici realitate. Ordinea şi raţionalitatea, pe care filosofii antici le căutau în firea lucrurilor externe, după Kant sunt înăuntrul conştiinţei omeneşti, sunt condiţiile orişicărei existenţe obiective. Ce este lumea „în sine", noi, oamenii, nu putem şti; ce este însă lumea pe care o vedem şi pipăim, aceasta o ştim: ea este creaţia funcţiunilor noastre de cunoaştere. Plotin avea dar dreptate să se întrebe

709 Logica istorico-folosofică prezentată de C.R.M. serveşte demonstrării ideii că personalismul energetic este forma superioară a filosofiei realităţii. Altfel, ea nu coincide cu logica reală a dezvoltării gîndirii filosofice (n.ed.).

ce just titlu are raţiunea pentru ca să-şi impună demonstraţiile ei. Justul titlu stă în constituţia sufletească a omului. Unitatea de apercepţie, intuiţiile *a priori* şi categoriile inteligenţei impun afirmările raţiunii despre realitate. Dar să aibă Plotin şi mai departe dreptate, că interesul conştiinţei omeneşti hotărăşte dacă raţiunea va fi sau nu ascultată; şi că, în orişice caz, dacă are conştiinţa omenească o altă cale pe care îşi poate găsi adevărul, această cale poate fi după voie urmată? Ce putere ascunsă stă în interiorul sufletului omenesc pentru ca el să poată alege când calea raţiunii, când o altă cale de cunoaştere; sau, după cum spune Plotin, să se ridice la diferite ipostaze?

Soluţia lui Kant răspunde şi la aceste întrebări: prin teoria autonomiei voinţei. Aceasta este partea cea mai genială din soluţia lui Kant. La baza personalităţii este voinţa. Voinţa nu este încătuşată de legile sensibilităţii. Ea este liberă, autonomă. Raţiunea pe care ea o urmează nu este cea teoretică, pe care să susţine determinismul universului, ci este cea practică, a motivării faptelor morale. Alături de lumea sensibilă există şi o lume a valorilor morale. Într-una este necesitatea, în cealaltă libertatea. Dar numai aceste două lumi există? Kant, la această întrebare, nu răspunde direct; dar, indirect, lasă să se întrevadă un răspuns afirmativ. În alte scrieri, el să ocupă pe larg de judecata estetică şi de valorile artei, pe care însă nu le consideră legate nici de raţiunea teoretică, nici de cea practică. Din lumea artei lipseşte determinismul

mecanic şi lipseşte şi libertatea morală. Unde aparţine lumea artei? Aceeaşi întrebare s-ar mai putea pune şi pentru lumea economică, pe care însă Kant nu o aminteşte. Apoi, lumea religioasă să confundă ea oare cu cea morală? Kant, la aceasta din urmă întrebare, înclină spre un răspuns afirmativ. Cel puţin aceasta rezultă din titlul uneia din principalele lui scrieri: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religia în marginile numai a raţiunii*). Răspunsul este discutabil. În tot cazul, lumea determinismului mecanic, lumea artei şi lumea valorilor morale nu se confundă împreună. Două mari domenii ale vieţii sufleteşti sunt salvate de la neantul în care le aruncase materialismul. Realitatea vieţii sufleteşti nu este încă pe deplin ridicată în rândul celor eterne, dar, în schimb, este eoni sacrată demnitatea acestei vieţi. Sufletul este autonom în creaţiunile sale morale şi artistice.

3. – Până aci. merge soluţia kantiană. Avem în ea regularea unui vechi diferend între materie şi suflet, dintre ordinea naturii şi aspiraţiile sufletului. Kant face separaţia lor, arătând drepturile fiecăruia. Este o soluţie care se potrivea minunat timpului său, în care cercetările ştiinţifice, atât în aceea ce priveşte constituţia materiei, cât şi în ceea ce priveşte constituţia sufletului, erau prea puţin înaintate. Astăzi, această soluţie este cu desăvârşire insuficientă. Autonomia nu este o explicare. Ea opreşte confuziunile, aceea a materialismului în primul rând, dar, în definitiv, ea lasă drumul deschis ca

problema să se pună din nou. S-a şi pus din nou îndată după Kant. Romanticii n-au respectat separaţia de drepturi. După cum materialiştii încălcaseră odinioară drepturile sufletului, ei încalcă acum drepturile materiei. Din soluţia lui Kant, care era o teorie de critică raţională, ei făcură o teorie de geneză. După ei, eul şi funcţiunile lui sunt nu atât condiţiile logice ale percepţiei lumii sensibile, cât izvorul din care aceasta îşi ia naştere. Astfel kantianismul să transformă încetul cu încetul într-un idealism magic, pe care îl utilizară poeţii în fel de fel de speculaţii fantastice. Romanticii izbutiră să transforme personalismul cumpănit al lui Kant într-un personalism anarhic.

După romantici, idealismul magic, care era întemeiat pe bagheta magică a eului, încetă; în schimb, veni idealismul hegelian, care se întemeie pe metoda dialectică, o altă baghetă magică pusă în serviciul conştiinţei universale. După idealismul hegelian, socialismul lui Karl Marx. Aci eul este înlocuit cu clasa socială şi cu categoriile producţiei economice. Autonomia lui Kant este uitată. Câţiva filosofi, între care W. Wundt, încearcă să o mai reînvie sub forma teoriei paralelismului psihofizic, dar teoria lui, în afară de câţiva psihologi, nu câştigă aderenţi. În explicarea faptelor morale şi artistice, teoria paralelismului nici nu este pomenită măcar. Ea a pierdut, în urmă, prin moartea lui Wundt, şi pe puţinii psihologi pe care îi câştigase.

4. – Şi cu aceasta suntem ajunşi pe pragul

filosofiei contemporane. Filosofia cea mai legată astăzi cu problema realităţii este filosofia pragmatismului, reprezentată prin C. S. Peirce, William James şi F.C.S. Schiller, câteşitrei de origine saxonă.[710]. Nietzsche, de care ne-am ocupat înainte, nu are o filosofie sistematică, ci intuiţii geniale care dau mai mult sugestii decât soluţii. Nietzsche, împreună cu Montaigne şi Goethe, a determinat curente filosofice, fără să fie ei înşişi filosofi.

Pragmatismul recunoaşte vieţii sufleteşti, şi în special conştiinţei omeneşti, nu numai o demnitate, dar şi un rol efectiv în constituirea realităţii. Continuând în parte exagerările idealismului magic, el admite o indeterminare în mersul universului material, graţie căreia activitatea omenească să poată strecura şi adăuga de la ea câte ceva. Mai întâi adevărul, care ne dă realitatea, este produsul activităţii omeneşti. El nu vine, cum credeau raţionaliştii antici, din oglindirea ordinii eterne a lucrurilor, ci este o elaborare treptată a părerilor şovăitoare a minţii omeneşti, o elaborare susţinută pe verificarea faptelor.

Ideea pe care ne-o facem noi despre un obiect, zice Peirce, este întemeiată, ca adevăr, pe efectele utile ale obiectului asupra noastră. Adevărul este expresia intereselor omeneşti

---

710 Ch. S. Peirce, Popular Science Monthly. 1878 ; C. S. Peirce, What Pragmatism is, Monist, 1905 ; William James, Le Pragmatisme (trad. Le Brun, Paris) ; F. C. S. Schiller, Etudes sur l'humanisme (trad. Jankelowitch, Félix Alcan, Paris, 1909).

verificate ca durabile. Dar nu este numai adevărul o elaborare atârnată de interesele omeneşti, ci însăşi realitatea atârnă de conştiinţa omenească. Raţionaliştii, zice William James, îşi închipuiesc realitatea dată şi sfârşită odată pentru totdeauna, pe când pragmatiştii consideră că realitatea este în curs de formaţiune şi aşteaptă completarea fizionomiei ei de la viitor. O realitatea independentă de experienţa noastră nu există; întreaga realitate este fundată pe datele experienţei noastre, şi cum experienţa este în veci nesfârşită, în veci nesfârşită este şi realitatea. Îmbogăţindu-se experienţa, să îmbogăţeşte şi realitatea. Puterea de invenţie a omului nu consistă, aşadar, în descoperirea a ceva care exista de mai nainte şi era necunoscut, ci consistă în creaţia a ceva nou în mod real. Creaţia continuă şi după facerea lumii de către Dumnezeu, căci omul, îmbogăţindu-şi simţirea, creează. Cu filosofia pragmatistă orişice optimism este permis. Când omul are în puterea sa chiar izvorul realităţii, la ce poate el râvni mai sus?

Este însă uşor de demonstrat că toată construcţia teoretică a pragmatismului să bazează pe sofisme cunoscute de mult logicienilor. Pragmatismul să întemeiază, pentru a acorda caracterul de adevăr unei păreri, pe efectele utile ale acesteia, adică pe satisfacerea intereselor omeneşti. Adevărul să confirmă ca util omului, pe când eroarea este inutilă. Dar cine nu vede că utilitatea are şi ea nevoie să fie dovedită? Căci poate fi o utilitate aparentă şi de moment, şi poate fi o utilitate durabilă. Durabilitatea este iarăşi

relativă. Ce pare durabil unui secol, în secolele următoare poate să se dovedească a fi, dimpotrivă, inutil. Toate adevărurile mari ştiinţifice au început prin a fi complet inutile. Ce utilitate a avut, la originea ei, teoria atomistică a materiei, şi ce utilitate au şi astăzi multe adevăruri care ocupă un loc de frunte în ştiinţele teoretice? Utilitatea nu este de la sine evidentă. Ea trebuie să fie, la rândul său, dovedită prin argumente. Prin ce fel de argumente? Prin argumente ştiinţifice. Dar atunci ne întoarcem de unde am plecat. Adevărul ştiinţific să dovedeşte... prin temeinicia sa ştiinţifică. Sofismul se numeşte în logică *petitio principii*, sau, în mod popular, cercul viţios. Nici cu teoria îmbogăţirii realităţii din invenţia experienţă nu sunt pragmatiştii mai norocoşi. Aci ei cad în sofismul numită *fallacia accidentis*: dintr-o constatare cu valoarea de accident, ei deduc o constatare cu valoare universală. Îmbogăţirea experienţei este o constatare pe care pragmatistul o găseşte într-o conştiinţă de om individual; din ea, dacă să admite că experienţa fundează realitatea, nu se poate deduce, în mod logic, decât că realitatea omului individual este îmbogăţită, nicidecum că este îmbogăţită realitatea universală. Experienţa individuală este un accident în viaţa omenirii întregi, şi un accident uneori chiar morbid; astfel fiind, ne întrebăm: orişice experienţă individuală duce la îmbogăţirea realităţii? Sunt bolnavi isterici care, în mod sincer, simt în apropierea lor prezenţa unor forţe, când divine, când diabolice; trebuie oare să facem din experienţa lor o bază a realităţii? Cât de uşor să

poată cineva înşela asupra valorii experienţă a probat-o, de altminteri, însuşi William James, cu teoria despre *experienţa religioasă*, în care încearcă să demonstreze realitatea divinităţii din senzaţiile extraordinare a unor indivizi excepţional de nervoşi!

5. – Din examinarea filosofiei pragmatiste rezultă că pe argumentele acestei filosofii este cu neputinţă să găsim dezlegare la problema realităţii. Raţionalismul rămâne neatins de critica pragmatismului. Cel mult critica pragmatismului poate atinge raţionalismul vechi, metafizic, care postulează o substanţialitate ia baza realităţii, dar nu şi raţionalismul modern, care postulează la baza realităţii relaţii constante dintre fenomene, ordinea şi legea. Slăbiciunea raţionalismului stă cu totul în altceva de cum cred pragmatiştii. Raţionalismul dă o soluţie slabă, fiindcă este exclusivist; el este încă prea strâns legat de metoda deductivă, care i-a servit să se ridice dintru început; el nu satisface îndeajuns tendinţele realiste din ştiinţele constituite de curând în domeniul vieţii sufleteşti. El păstrează ceva din dispreţul pe care îl arătau odinioară materialiştii secolului [al] XVIII-lea ştiinţelor dedicate personalităţii omeneşti. Întâietatea pe care, din punct de vedere cronologic, au avut-o ştiinţele fizico-matematice impresionează încă, şi din această cauză soluţionarea problemei realităţii este, la raţionaliştii contemporani, şovăitoare: între realitatea materiei şi realitatea persoanei nu este făcută puntea de trecere; la mulţi lipseşte

curajul de a reuni ambele aceste realităţi într-o singură realitate integrală. Încercări nu lipsesc totuşi în această din urmă direcţie. În rândul acestora punem şi *personalismul energetic*.

Personalismul energetic este un raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contemporane. În locul denumirii de raţionalism, el are denumirea de personalism fiindcă persoana omenească este pentru dânsul realitatea cea mai întregită din câte este dat să cunoaştem. El este energetic pentru a indica metoda după care realitatea este stabilită. Sub noţiunea energiei oamenii de ştiinţă înţeleg astăzi legea cea mai generală dobândită prin experienţă şi inducţiune. Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei [la] întreg câmpul experienţei omeneşti, atât materiale, cât şi sufleteşti. În sistemul lui, persoana omenească ocupă locul central, fiindcă în viaţa acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei; concretizări pe care le studiază un mare număr de ştiinţe speciale. S-ar putea chiar zice că personalitatea omenească constituie, într-o oarecare măsură, un obiect de cercetare pentru fiecare om de ştiinţă, de la specialistul cel mai abstract până la cel mai practic. Subiectivul şi obiectivul, cele două aspecte ale experienţei, în ea se împreună. Dacă soluţia problemei realităţii este să se indice prin o denumire potrivită tendinţelor filosofice ale timpului nostru, atunci desigur denumirea de personalism este preferabilă orişicăreia alta, şi în tot cazul cu mult mai

corespunzătoare decât aceea de materialism.

Baza ştiinţifică a personalismului energetic o constituie rezultatele ultimelor cercetări întreprinse în câmpul larg al vieţii sufleteşti, atât în ramura vieţii individuale, vânt şi a vieţii sociale. Aceste rezultate au adus o neţărmurită încredere în realitatea legilor psihosociale. O încredere în ordinea faptelor psihosociale era, de altminteri, de mult. Multe concepţii teiste o presupuneau. Dar ordinea presupusă de aceste concepţii era mai mult o ordine morală, sau o finalitate providenţială, şi nu o ordine ştiinţifică, împletită din structuri şi dependinţe precise între faptele sufleteşti. Pentru prima oară acea Aţă nouă ordine ajunge la conştiinţa omenirii cu sfârşitul secolului al XIX-lea, prin lărgirea cercetărilor psihologice şi prin avântul sociologiei şi a ştiinţelor în genere, care au de obiect cultura şi istoria omenească. Vechea psihologie se afla restrânsă în perspectiva individualităţii. Ca atare, explicările ei consistau în deducţii trase din câteva principii raţionale, a căror aplicaţie însă nu putea depăşi marginile individualităţii, mai ales că această individualitate era presupusă [[a fi] înzestrată cu un suflet şi el individual. Noua psihologie îşi însuşeşte o perspectivă cu mult mai largă. Explicările ei sunt bazate pe legile induse din observaţie şi experienţă; din observaţia şi experienţa altor suflete, în afară de cel propriu. Cu lărgirea perspectivei se schimbă însă, pentru psihologie, şi poziţia problemei realităţii. Încetul şi pe nesimţite, observaţia şi experienţa făcute asupra sufletelor altora să extinde la fenomenele materiale, care vin

în directă legătură cu sufletul. Aşa, rând pe rând, îşi făcură apariţia în psihologie explicările bazate pe inconştient, pe structura sistemului nervos, pe viaţa speciei etc. În toate aceste explicări, vechea hotărnicie dintre suflet şi materie nu mai este păstrată. Dorinţele sufletului se explică prin inconştient; memoria şi inteligenţa, prin structura sistemului nervos; dezvoltarea sufletească a individului, prin filogeneză. Întregirea psihicului prin fizic ajunge o metodă curentă ele explicare. Ştiinţele sociale şi istorice, prin avântul lor, adâncesc încă şi mai mult tendinţele nouăi psihologii. Acum nu numai fenomenele materiale din imediata apropiere a sufletului sunt atrase în explicarea vieţii acestuia, dar şi fenomenele materiale îndepărtate, la care vechii filosofi n-au gândit vreodată. Constituţia biologică a rasei; poziţia geografică; dispoziţia graniţelor dintre popoare; evoluţia elementelor cosmice; acumularea humusului de cultură pe suprafaţa pământului; densitatea şi creşterea populaţiei; sănătatea şi boala etc. etc., o mulţime de fenomene, care înainte n-aveau niciun raport cu viaţa sufletească, acum sunt luate în consideraţie pentru explicarea culturii şi dezvoltării istorice a acesteia, fără ca nimeni să protesteze că s-a depăşit limitele metodei ştiinţifice. Pentru omul de ştiinţă contemporan, manifestările sufletului individual sunt explicate prin înglobarea lor în totalul mediului de viaţă a omenirii. Unei conştiinţe individuale i se par manifestările ei libere, fiindcă nu poate prinde într-o unitate de gândire lanţul întreg de fapte materiale cu care

aceste manifestări sunt legate. Dacă ar putea ea s-a îmbrăţişeze însă lanţul întreg de fapte, manifestările i s-ar părea atunci naturale şi deci necesare. Aşa şi unei molecule de gaz, dacă aceasta ar avea conştiinţă să reflecteze, i s-ar părea mişcările ce le face înăuntrul unui tot de gaz închis între patru păreţi ca absolut libere, şi cu toate acestea noi ştim că molecula de gaz este strict determinată de legea presiune! gazului asupra pereţilor.

Aceea ce apare liber, privit în cadru restrâns, devine strict determinat, când este privit în totul global din care face parte.

Pe toate aceste rezultate aduse de cercetările ştiinţifice personalismul energetic îşi întemeiază ipoteza generală că problema realităţii nu poate fi rezolvată cât timp să menţine separaţia între suflet şi materie. Sufletul şi materia constituie două grupări de fenomene pe care simţurile noastre ni le prezintă ca deosebite, dar pe care raţiunea noastră, adică metodele noastre ştiinţifice, ni le demonstrează ca făcând parte din aceeaşi realitate. Între faptele sufleteşti şi faptele materiale există o corelaţie strânsă, pe care nu o vedem fiindcă intuiţia noastră sensibilă este deprinsă cu perspectiva contrastelor (fenomenul contrastului stă la baza celor mai multe diferenţieri intuiţionale), dar pe care o găsim de îndată ce înlocuim intuiţia prin analiza ştiinţifică. Faptele ce ni se par intuitiv în contrast, să subsumează aceleiaşi legi când le examinăm analitic. Tot progresul ştiinţelor fizico-chimice a fost tocmai condiţionat de înlocuirea

dependenţelor intuiţionale brute cu dependenţele abstracte, făurite de metodele raţionale.

6. – Dar personalismul energetic nu rămâne la ipoteza generală a întregirii tuturor fenomenelor naturii într-o singură realitate, reprezentată raţional prin legea energiei. Această ipoteză îşi are filosofia sa, care este sistemul intitulat *energetismul*, al lui W. Ostwald, 79 ilustrul profesor de chimie de la universitatea din Leipzig, sistem care să mulţumeşte să o confirme în toate timpurile experienţei. Pentru W. Ostwald energia este realitatea primordială, fiindcă raportul ei să regăseşte în toate fenomenele naturii. Senzaţia, ca şi mişcarea mecanică; instituţiile culturale, ca şi forma şi densitatea materiei; caracterul moral, ca şi gravitaţia sunt transfigurări ale energiei. Energetismul este o nouă traducere, într-o formulare modernă, a determinismului universal. El înlătură metafizica veche, făcând inutile elementele substanţiale, constituite din materie sau spirit, şi lasă drum liber cercetărilor experimentale, care vor avea să determine legile fiecărei forme de energie, pentru ca apoi, cu stăpânirea acestei determinări, să se proceadă la industrializarea metodică a experienţei omeneşti. Energetismul este, prin urmare, o generalizare a noţiunii de energie, atât pe terenul teoretic, cât şi pe cel practic. El nu cuprinde în sine mai mult decât cuprinde şi noţiunea de energie.

Personalismul energetic cuprinde ceva mai mult. El are pretenţiunea de a clarifica mai bine şi

de a îmbogăţi chiar noţiunea energiei prin noţiunea personalităţii. Pentru energetismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie, în nimic deosebită de orişice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvârşit. Energetismul lasă să se înţeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energii adunate în complex, adică din realităţi îngrămădite; pe când personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfăşurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înţeleasă de personalismul energetic din actualizările personalităţii. Aci se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul… Energetismul priveşte faptele universului ca succedându-se într-o ordine liniară, aşa cum cere legea degradării energiei; pe când personalismul vede în univers o finalitate imanentă, cerută de conservarea personalităţii. Pentru energetism, personalitatea este un moment al energiei; pentru personalismul energetic, personalitatea este o direcţie a energiei. Cel dintâi este o filosofie monistă pe baza abstracţiilor mecaniciste; cel de al doilea este o filosofie monistă pe baza realului trăit în personalitate.

7. – Şi cu aceasta ajungem la teoria centrală a filosofiei personalismului energetic. În ce consistă personalitatea omenească pentru noua filosofie? în cristalizarea unui şir indefinit de

dispoziţii materiale şi sufleteşti în jurul unui eu subiectiv oare poartă în sine o intuiţie emoţională. Până unde ajunge puterea de cristalizare a eului? Această putere poate fi concepută în imagini cât de întinse. Nimic nu se opune să o concepem în marginile întregului univers. Aceasta ar fi personalitatea divină, despre care omenirea a avut o presimţire deodată cu primele ei aspiraţii religioase. Dar puterea de cristalizare a eului nu trebuie înţeleasă ca o incarnaţie a eului individual, cum să admite de metempsihoză şi de spiritism. Eul călător din cristalizare în cristalizare, cum învăţau vechii preoţi egipteni şi cum învăţau înţelepţii brahmani şi buddhişti din India, şi cum învaţă spiritiştii moderni, nu există; căci nu există viaţă, dincolo şi dincoace de mormânt, care să facă posibilă săriturile eului dintr-un loc în altul, ci există o singură viaţă, o singură mare tulpină a vieţii, pe care să altoiesc diferitele momente ale eului omenesc. Indefinitul şir de dispoziţii materiale şi sufleteşti îşi desăvârşesc în eu cristalizarea prevăzută de ordinea întregii realităţi. Întocmai cum într-un organism sănătos nu adăugăm din afară fermenţii necesari secreţiunilor lui, fiindcă aceşti fermenţi sunt prevăzuţi în ordinea firească a vieţii organismului şi sunt daţi în totalitatea acestuia, tot astfel, în formarea personalităţilor, eul este fermentul pe care viaţa omenirii şi l-a prevăzut. Adăugarea lui din afară este fără efect, pe cât timp pregătirea cristalizării nu este ajunsă la rod. Eul transmigrator este o absurditate tot aşa de mare ca şi ochiul de om care ar servi aci unui vierme,

aci unui vultur. Eul cristalizează personalitatea nu pentru a o constrânge, ci pentru a-i înlesni dezvoltarea.

Şirul dispoziţiilor începe de departe, din viaţa cosmosului. Periodicitatea mişcării corpurilor cereşti, ori cât de depărtată, a fost înregistrată de dispoziţiile fiziologice ale corpului omenesc. Forma şi mărimea pământului; temperatura şi densitatea atmosferei; varietatea şi vârsta elementelor care constituie ţarina pe care cresc vegetalele, tensiunea gravităţii, *à* luminii şi a electricităţii; toate transformările energiei cosmice au fost înregistrate în aceste dispoziţii. Un grad mai mult în densitatea atmosferei; un element mai mult în constituţia mediului de viaţă, şi corpul omenesc ar fi fost altul de cum este. Apoi, după condiţiile cosmice, ritmul vieţii vegetale şi animale, care a produs apariţia conştiinţei, şi el a rămas întipărit în substratul adânc al acesteia.

În fiinţa omului regăsim urmele întregului trecut pământesc. Dar până aci omul nu este personalitate.

Personalitatea începe să fie posibilă cu dispoziţiile singularizate sub controlul conştiinţei. Şi nu dintr-odată. Multă vreme noile dispoziţii sunt uniforme, ca şi cele provenite din condiţiile cosmice. Toate actele sufleteşti cu caracterul de singularitate şi prin care să afirmă mai târziu personalitatea au început prin a fi ritmice şi pe o rază foarte întinsă. Obiceiul şi tradiţia religioasă preced fapta motivată moral; mentalitatea primitivă precedă raţionamentul logic; jocul

precedă arta. Câtă vreme omenirea nu iese din această uniformitate sufletească, ea nu cunoaşte personalitatea.

Primul început al personalităţii a venit din aptitudinea omului de a anticipa cursul reacţiilor sufleteşti. Proiectarea memoriei lui spre aceea ce are să vină, pentru a preveni un atac sau a-şi mări puterea, este prima lui singularizare pe lume. Această singularizare i-a dat eul. Din posibilitatea anticipaţiei a venit posibilitatea personalităţii. Dar posibilitatea anticipaţiei nu este un lucru de sine înţeles. Dimpotrivă, ea este un fapt fără precedent în mijlocul naturii. Anticiparea sparge cadrul unui determinism prin cauzalitate; ea provoacă un determinism prin finalitate. Anticiparea presupune conştiinţa unui scop. Mersul universului să poată concepe ca o ordine lineară, fără început şi fără sfârşit, cât timp anticipaţia nu are niciun rol; dar din momentul ce anticipaţia intervine, ordinea universului nu poate să fie concepută decât ca o ordine personalistă, fiindcă anticipaţia nu poate fi încadrată în mod raţional decât în o experienţă de persoană omenească. Iată de ce ziceam mai sus că persoana omenească înseamnă, pentru problema realităţii, ceva mai mult decât o formă de energie; ea este actul desăvârşit al energiei, din care în mod raţional ne este permis să inducem o soluţie plauzibilă la eterna problemă a realităţii.

8 – Când anticipaţia se pune în serviciul muncii, avem asigurată dezvoltarea personalităţii. Omul se desăvârşeşte muncind, zice Carlyle, într-un entuziast imn dedicat muncii. Carlyle are

dreptate, şi entuziastul său imn ar putea fi reprodus în întregime pentru ilustrarea personalismului energetic. „Cât de plin de întunerec şi cât de necunoscător al menirii sale să fie omul, dacă totuşi el munceşte real şi serios, cazul său nu este disperat. Veşnica disperare stă în trândăvie. Munca, fie ea cât de venală şi cât de servilă, este în comunicaţie cu natura… Prin ea locurile pestilenţiale se însănătoşează şi devin câmpuri de cultură, sau terenuri pe care se aşază oraşe măreţe. Dimpreună cu însănătoşirea locului să însănătoşează şi omul. Vedeţi numai cum, prin cele mai umile deprinderi de muncă, sufletul unui om să organizează într-o adevărată armonie, şi pe dată cu începerea muncii! îndoiala, dorinţa, mâhnirea, remuşcarea, indignarea, desperarea chiar – toată haita infernală de pasiuni care vrea să pună stăpânire pe sufletul bietului lucrător, ca pe sufletul fiecărui om, dă înapoi şi să retrage în scorburile îndepărtate, fiindcă lucrătorul, plin de liberă bărbăţie, este cu sufletul la lucrul său! Omul este acum un adevărat om. Arşiţa binefăcătoare a muncii nu este pentru el oare ca un foc purificator, care consumă toate otrăvurile şi transformă până şi neagra funingine într-o flacără strălucită şi binecuvântată?”

Carlyle are dreptate. Munca leagă pe om de natură şi în acelaşi timp îl înalţă până la personalitate. Niciuna din dispoziţiile produse pe urma anticipaţiilor conştiente nu are valoarea celor produse din muncă. Curajul, gelozia, vanitatea, perfidia, ura şi falsitatea consistă în lungi şiruri de dispoziţii câştigate prin experienţă:

ele, cristalizate împrejurul eului, nu sunt totuşi forme de personalitate, ci sunt instincte sau pasiuni. Numai diferenţierile de muncă duc la formarea adevăratei personalităţi, fiindcă numai în muncă stă o finalitate. Acel ce este curajos, nu-şi perfecţionează curajul repetând faptele de curaj; nici gelosul, cu cât să arată mai des gelos; nici vanitosul, mai vanitos cu vârsta; ci fiecare îşi păstrează tipul pe care şi l-a câştigat. O desăvârşire în aceste tipuri nu există. Tipurile sunt fixate odată şi pentru totdeauna. Desăvârşirea intră numai în atributele personalităţii. Personalitatea să desăvârşeşte fiindcă şi munca să desăvârşeşte. De aceea în fiecare personalitate există o putere creatoare.

Pe diferenţierea muncii, şi nu pe aceea a eului, să bazează diferenţierea personalităţilor. Eul este o intuiţie emotivă cu diferite grade de claritate şi de bogăţie. Unui să naşte cu un eu mai sensibil decât altul, cum să poată naşte şi cu o intuiţie de spaţiu mai sensibilă decât a altuia. Aceste diferenţe ale eului hotărăsc multe în viaţa omului. Ele hotărăsc tonalitatea, amploarea şi tempo activităţii voluntare. Ele nu hotărăsc însă natura personalităţii. Cel mai fericit eu poate să decoleze cristalizarea unor dispoziţii rudimentare, cum şi cea mai clară intuiţie de spaţiu poate să aibă parte numai de numărătoarea oilor pe un munte. Cu un cuvânt, eul ajută, dar niciodată nu poate înlocui dispoziţiile care sunt chemate să se organizeze într-o personalitate.

Aceste dispoziţii, în cea mai mare parte, îşi au originea în aptitudinea omului de a munci;

adică în aptitudinea omului de a anticipa, prin o instrumentare conştientă, efectele la care tinde. Cu cât efectele sunt mai indirecte şi instrumentarea mai meşteşugită, cu atât şi anticiparea este mai departe de instinct şi mai aproape de muncă. Omul să ridică în rangul de muncitor, cu cât uneşte mai strâns inteligenţa creierului cu îndemânarea braţului. Dar la începutul începutului, atât braţul cât şi creierul sunt sub dependenţa mediului. Unul şi altul răspund direct la impresiunile imediate ale acestuia. Primele diferenţieri ale muncii sunt cele impuse de condiţiile geografice. Primul capitol al istoriei muncii omeneşti este geografia muncii. Tot aşa şi cu personalitatea omenească. Primele diferenţieri ale personalităţii sunt cele geografice. Alături de cultura primitivă a pământului merge diferenţierea primitivă a personalităţii. Când munca să eliberează de sub condiţiile directe ale mediului şi, prin o instrumentare meşteşugită, ea ajunge să domine condiţiile mediului, cu ea şi formele personalităţii să precizează şi să întăresc. Geografia muncii profesionale precedă psihologia personalităţilor diferenţiate. Pretutindeni munca precedă personalizarea.

Ce interesantă privelişte oferă suprafaţa pământului pentru această dependenţă între munca şi personalitate! Dacă ia cineva o publicaţie recentă de geografie ştiinţifică, aşa cum este bunăoară aceea a lui Karl Sapper,[711] şi

711 Karl Sapper, Allgemeine Wirtschaftsund Verkehrsgeographie (Teubner, Leipzig, 1925).

priveşte pe harta globului la zonele diferitelor feluri de muncă – cules de fructe, vânătoare, pescuit, însămânţatul cu băţul, însămânţatul cu sapa, aratul cu plugul, grădinăritul şi industria –, cu o mică sforţare de imaginaţie îşi poate compune pe harta globului şi zonele diferitelor potenţe ale personalităţii omeneşti. Întocmai cum bradul are nevoie de anumită temperatură şi umiditate pentru ca să crească, tot aşa şi personalitatea. Rădăcinile acesteia îşi găsesc mediul lor prielnic numai în ogorul muncii organizate. După cum se prezintă diferitele categorii de muncă, aşa să prezintă, în orişice, ţară, categoriile de personalitate. De munca agricolă primitivă se leagă o personalitate quasi-telurică. În manifestările unei asemenea personalităţi, aproape nu ştii deosebi ce este personal şi ce este cosmic. Cele mai intime dorinţe sufleteşti sunt împletite cu faptele naturii, în aşa fel că unele şi altele par a forma împreună un singur tot. „Frunză verde, firul ierbii, mă şuii în dealul Cernii, unde cântă puiul mierlii, la mândra cu ochii negri!” „Dă-mi, Doamne, zile mai multe, ca să ies vara la munte, la turme de oi cornute, s-aud oile zbierând, baciul din fluier cântând, izvoarele ţuruind, mândrele pe plai suind, din oprege fluturând. Să aud cucul cântând, ploaia în codru răpăind, şi să văd iarba crescând…”[712] Personalitatea acelui ce doineşte astfel este ca floarea ce n-o poţi bine deosebi de iarba pământului. Viaţa omenească cu viaţa pământului

7126 2 Folclor mehedinţean ([în] Datina, anul 1927, p. 20).

formează un singur tot sufletesc, în mentalitatea acestei personalităţi. De aceea nimic mai natural la ea decât credinţa în semnele prevestitoare de noroc sau de nenorocire. Natura întreagă ia parte la fericirea, ca şi la durerea omului. Categoria acestei personalităţi, când conştiinţa ei este curat păstrată, prezintă exemplare de o frumuseţe răpitoare. Naivitatea, voioşia, larga iubire pentru tot ce este omenesc, simţul omeniei în exemplarele ei să găsesc. Cu condiţia însă ca să fie conştiinţa ei curat păstrată; aceea ce se întâmplă numai în cazurile de o lungă vieţuire pe acelaşi pământ. Populaţiile autohtone singure îndeplinesc această condiţie în chip desăvârşit. Câte populaţii sunt însă autohtone, sau cel puţin, prin o îndelungată vieţuire pe acelaşi pământ, să cred autohtone? Foarte puţine. De aceea frumoasele exemplare ale primei categorii de personalitate le întâlnim foarte rar. În genere, chiar cele mai primitive populaţii agricole, prin emigraţie sau prin imixtiune cu elemente străine, pierd conştiinţa autohtoniei lor. De aceea exemplarele acestei categorii se prezintă de regulă ca tipuri etnice, şi numai foarte puţin ca forme de personalităţi. Deasupra muncii agricole primitive să ridică organizaţia muncii specializate; o organizaţie informă, la început, şi plină de riscuri pentru sufletul omenesc. Căci omul este o fiinţă constituită de la natură să fie muncitoare, dar el nu începe munca de bunăvoie, ei” numai de nevoie. Prima organizaţie a muncii este impusă de foame şi de durere. Numai târziu, foarte târziu, organizaţia muncii este voită în mod liber de

inteligenţa omului. În primele faze ale organizării muncii, avem lupta penibilă dintre dispoziţiile spre muncă şi dispoziţiile spre lenevie. Cită greutate până ce au învins dispoziţiile spre muncă! Câte subterfugii; câtă minţire de sine însăşi; câtă falsitate; câtă laşitate, la omul primitiv, pentru a evita munca. Arşiţa, de care ne vorbeşte Carlyle, a trebuit să fie dogoritoare pentru ca ea s-a ajungă să purifice sufletul omenesc de atâta rugină depusă de păcatele din naştere. Şi cu fiecare victorie a muncii asupra leneviei, au apărut forme noi de personalitate. Forme sclipitoare, dar puţin consistente; amestecături curioase de divin şi bestie. Ele constituie categoria personalităţii proteice, personalităţii anarhice. Deasupra, în sfârşit, este categoria personalităţii formate, corespunzând muncii organizate pe profesiuni.

Exemplarele acestor două din urmă categorii să recunosc uşor. Toţi neisprăviţii aparţin personalismului anarhic. Şi sunt mulţi. Organizaţia defectuoasă a şcolii contribuie să mai sporească numărul lor. Şcoala care nu dă copilului iubirea pentru muncă, ci deşteaptă, în orizontul formal al inteligenţii lui, pofte de câştig, este o şcoală de anarhie. Rezultatele ei să văd. Europa întreagă suferă din cauză că şcoala de astăzi continuă să sporească numărul neisprăviţilor.

Apariţia personalităţilor formate urmează ordinea cronologică a diferenţierii muncii. La fiecare specializare în munca societăţii corespunde o formă a personalităţii. Personalitatea vrăjitorului o găsim nelipsită din orişice societate primitivă. Ea reprezintă prima

tehnică de muncă organizată: munca de a dezvălui intenţiile spiritelor rele. Vine apoi personalitatea medicului, la început abia distinctă de aceea a vrăjitorului, fiindcă şi tehnica muncii lui era puţin deosebită de vrăjitorie. Apoi personalitatea despotului, dătător de legi, a războinicului şi a artistului. Aceste prime forme se disting între ele mai mult prin rangul de nobleţă decât prin atitudini sufleteşti, fiindcă şi munca de la baza lor era numai incidental dirijată de voinţa conştientă. Cu organizarea muncii conştiente să organizează şi structura personalităţilor culte. În societatea antică şi medievală domină totuşi, prin rang de nobleţă, mai departe: preotul, despotul, războinicul, cărturarul, medicul şi artistul; educatorul, comerciantul, agricultorul, industriaşul, în al doilea rând şi fără strălucire. Trebuie să ajungem la lumea modernă pentru a găsi condiţiile unei normale dezvoltări a personalităţii. În aceasta îşi face apariţia profesionistul, adică omul cu voinţa adaptată la tehnica muncii, în lumea modernă sunt atâtea forme de personalitate câte profesiuni sunt. Aceasta în principiu. În practică, lumea modernă este încă departe de a avea o personalitate în fiece profesionist, şi aceasta din cauza că munca modernă nu este pe deplin liberă. Sunt mulţi opriţi de la vocaţia lor; mulţi, muncitori prin constrângere. Profesionist, în adevăratul înţeles al cuvântului, este omul al cărui eu şi-a găsit mulţumirea în munca de el aleasă; este omul care consideră profesia nu ca pe un mijloc de câştig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare

hotărâtoare pentru întreg rostul vieţii sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa; fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecţionarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit e personalitate energetică.

O formă de personalitate, odată fixată pe o profesie, ea devine invariabilă. Omul deprins să simtă şi să cugete după o metodă profesională, păstrează felul său de a simţi şi de a cugeta chiar în împrejurări străine profesiei. Un militar adus de împrejurări să guverneze, guvernează milităreşte; un artist, un comerciant, un educator etc., de asemenea, perseverează în deprinderile câştigate, în orişice împrejurări ar fi puşi. Pentru mulţi această invariabilitate este o cauză de progres în viaţă, socială. Democraţii, cu deosebire, contează pe această cauză. Ei cheamă la rolul de legiuitori pe profesioniştii cei mai depărtaţi de cunoştinţa legilor, sperând tocmai să găsească în deprinderile profesionale ale acestora un remediu contra egoismului legiuitorilor de profesie. Speranţele democraţilor sunt câteodată realizate. Aceasta probează că profesia de legiuitor, deşi una dintre cele mai vechi, n-a reuşit încă să se impună lumii moderne. De altfel, şi democraţia n-ar mai figura în mişcarea politică a zilelor noastre, dacă pentru facerea legilor şi pentru guvernare s-ar impune, în sfârşit, o elită de profesionişti.

9. – Un ultim cuvânt despre educaţia personalităţii energetice. Educaţia consistă în influenţa pe care o exercităm asupra dezvoltării

unui om (de regulă de la vârsta de copil), în scopul de a pune în valoare pentru societate dispoziţiile lui sufleteşti. Educaţia este o muncă grea. O poate îndeplini cu succes numai acela care cunoaşte legile dezvoltării omului. Faptul că şi educatorul a fost odată copil şi a trăit în el legile dezvoltării omeneşti nu este destul. Experienţa cu sine însuşi nu face pe cineva educator, cum nu-l face nici medic. Educaţia, ca şi orişice muncă, trebuie învăţată. Până aci toată lumea este de acord. Dar acordul încetează de îndată ce este să se stabilească învăţătura ce urmează să aibă educatorul. Legile dezvoltării omului nu se revelează de sine. Dimpotrivă, sunt cele mai ascunse. Dacă muncii industriale i-a trebuit îndelungată vreme până a se iniţia în legile naturii, pentru ca în urmă să poată interveni cu succes în desfăşurarea acestora şi să obţină produse materiale, muncii educatoare, până să ajungă la scopul său, îi trebuie o vreme şi mai îndelungată. Natura materială îşi dezvăluie secretele mai repede decât natura sufletească. Multe păreri eronate au fost şi sunt asupra naturii materiale, dar numărul lor este totuşi infim de mic faţă de al acelora care au fost şi sunt asupra sufletului. De aceea educaţia a rămas până astăzi o muncă nu numai grea, ci cea mai grea muncă. Aplicată la formarea personalităţii, ea este chiar munca lui Sisif. Câte rezultate a dobândit până acum educatorul în formarea personalităţii? Tot atâtea rezultate câte decepţii!

Cauza acestor decepţii stă, în primul rând, în iluzia ademenitoare pe care eul o poartă cu sine.

Eul este o intuiţie tentaculară. Ea se identifică uşor cu situaţiile cele mai năprasnice. În vis, ea este o vrajă. Omul să visează când rege, când cerşetor; nimic nu stă barieră razei de identificare a eului. Această iluzie a fost de la început un motiv de rătăcire pentru ştiinţa personalităţii. Personalitatea a fost confundată cu eul. Dorinţa a fost luată drept realitate, şi întreg înţelesul actului voluntar a fost falsificat. Falsificarea a dus nu numai la un exagerat optimism, ci şi la un exagerat pesimism. Înţelepţii buddhişti au fost pesimişti. Ce poate fi durabil în mijlocul unei aşa de mari mobilităţi? Un eu fericit astăzi, şi mâine nenorocit: mai bine liniştea eternă, nirvana. Moralizatorii Europei au înclinat spre optimism. Iluzia eului a înaripat idealul lor de educe. Ţie. Ei au aspirat să facă din om o fiinţă perfectă, după modelul binelui suprem sau după exemplul lui Christ! Omul s-a arătat însă puţin perfectibil prin mijlocul predicii morale.

Educatorii din vremea noastră sunt tămăduiţi de acest optimism, fiindcă ei au ajuns să aibă despre personalitatea omenească o cunoştinţă mai adâncă. Ei ştiu că în constituţia personalităţii intră dispoziţii ereditare şi deprinderi care nu se pot învârti după voia educatorului. Ei mai ştiu că sunt cazuri patologice, în care orişice intervenţie este de prisos. Educatorii din vremea noastră sunt dar preveniţi. Cu toate acestea, şi pe ei îi pândeşte o rătăcire. Admiraţia deşteptată în ei de faptele glorioase ale istoriei omenirii, admiraţie întreţinută prin literatură, prin legende şi opere de artă plastice, îi face să confunde perfecţia

personalităţii cu eroul plăsmuit în înflăcărarea imaginaţiei. Educatorii noştri confundă realitatea personalismului cu poezia eroismului. Ei fac din exemplarele de eroi, consacrate de istorie şi de artă, forme de personalităţi. Rătăcirea lor, după această confuzie, vine de îndată. Educaţia încetează de a mai fi o ştiinţă sau aplicaţia unei ştiinţe, ea devine o artă. Educatorul nu mai intervine în legile dezvoltării sufleteşti pentru a canaliza formarea personalităţii naturale, ci ciopleşte de-a dreptul în materialul brut al dispoziţiilor pentru a scoate un ceva nou, demn de a sta alături cu idealul. Eroul să substituie persoanei. Educatorul încetează de a cultiva rădăcinile care leagă pe om de pământ, de tehnica muncii şi de celelalte condiţii ale vieţii sale, rădăcini din care vine seva care are să nutrească personalitatea; el se preocupa, în schimb, ca modelul ales pentru personalitate să fie cât mai pur şi mai sublim, indiferent de timp şi de spaţiu. Rezultatele unei asemeni educaţii sunt de prevăzut. Cine seamănă eroism, culege anarhism.

Personalitatea energetică are un rol mai modest, dar mai trainic. Energic nu este eroic. Eroul reprezintă a frângere din viaţă, un salt sublim în necunoscut. Persoana este o organizare a vieţii, un impuls dat ritmului produs de anticipaţiile spre muncă. Eroul este o arătare intermitentă în omenire, fără trecut şi fără viitor; personalitatea, o formă de energie pregătită şi transformabilă în alte forme de energie. De aceea pentru eroism nu este şcoală bazată pe ştiinţă, pe când pentru personalitate şcoala este numai aceea

bazată pe ştiinţă.

Căci personalitatea energetică poate avea o şcoală. Care este organizaţia acestei şcoli? Să poată indica un program de activitate şcolară pe baza filosofiei personalismului energetic? Credem că da. Şcoala personalismului energetic are ca primă îndatorire să descopere aptitudinile la muncă ale elevilor încredinţaţi ei pentru creştere; ea are menirea să descopere vocaţiunile. Odată aptitudinile descoperite, a doua îndatorire a ei este să provoace şi să statornicească formarea personalităţii. Cu amândouă aceste îndatoriri de ordin general, şcoala personalismului nu inovează decât faţă de şcoala veche. Descoperirea aptitudinilor şi formarea personalităţii pe baza acestora constituie miezul multor activităţi şcolare în ţările occidentale ale Europei. Personalismul energetic impune însă şcolii sale ceva mai mult decât aceste două îndatoriri generale. El impune, pe baza teoriilor despre personalitate, un program special pentru organizarea învăţământului. Pentru el nu este indiferent raportul dintre elev şi educator, şi mai ales partea de iniţiativă care să lasă elevului. În al doilea rând, pentru el nu este indiferent rolul educativ care să dă muncii sub diferitele ei forme. Raportul dintre învăţământul teoretic şi învăţământul practic să rezolvă, pentru el, în acest punct de program. În sfârşit, personalismul energetic, afirmând condiţionarea personalităţii de diferenţierea muncii, nu poate privi cu indiferenţă numărul şi distribuirea diferitelor tipuri de şcoală în raport cu condiţiile geografice şi economice ale unei ţări.

Să examinăm în parte fiecare punct din acest program. Raportul dintre elev şi educator este conceput de personalismul energetic ca o trezire a iniţiativei elevului de către educator. Anticipaţia în sufletul elevului să fie provocată şi susţinută. În acest scop, alături de lecţiunile conduse de educator, şcoala trebuie să organizeze lucrări comune între elevi, în care elevii, ei singuri, să-şi determine rolul după aptitudinile fiecăruia. În Statele Unite ale Americii şi în Germania acest punct de program este legiferat. În privinţa rolului educativ care trebuie dat muncii, programul personalismului energetic dă o soluţie opusă celor mai multe programe practicate în şcolile de astăzi. Pentru personalismul energetic rolul educativ al muncii trebuie să fie primul cu care orişice şcoală are să înceapă. Întâi aptitudinile manuale şi senzoriale, apoi cele intelectuale. Abstractul nu precedă intuiţia decât în dialectica metafizicienilor. Aşezarea culturii formale înaintea culturii mânii şi a simţurilor este o prejudecată rămasă de la şcoala veche medievală. Pe vremea evului mediu şcoala avea menirea să dea învăţaţi, şi cum primul instrument al învăţatului este logica cuvântului, şcoala pentru învăţaţi trebuia să pună la începutul ei cultura formală a minţii. Astăzi şcoala are menirea să dea personalităţi energetice, iar nu învăţaţi. Cultura formală este o strălucită încoronare a educaţii începută prin muncă. Cele mai frumoase exemplare de personalitate omenească ni-l oferă profesioniştii muncii care şi-au completat specializarea cu o cultură generală filosofică sau literară. În

comparaţie cu ei, nespecialiştii, sau cei buni pentru orice, fac o figură tristă de pedanţi. În privinţa celui de al treilea punct din program, personalismul energetic are o soluţie dictată direct de cercetările ştiinţei contemporane, soluţie conformă condiţionării personalităţii. Şcoala care vrea să crească oameni pentru a face dintr-înşii personalităţi reale, şi neglijează tocmai condiţiile în care aceşti oameni s-au născut, este o şcoală condamnată sterilităţii. Fiecare tip de şcoală îşi are un anumit mediu tehnico-economic în care trebuie încadrat. În orişice ţară, la diferitele medii economice are să corespundă diferitele tipuri de şcoală. Muntele şi marea nu pot avea şcoli uniforme. Tipurile uniforme de şcoală, bune pentru orişice mediu, pot fi susţinute prin argumente demagogice, dar niciodată prin argumente ştiinţifice. De aceea nu este tip de şcoală mai condamnat sterilităţii decât tipul şcolii secundare teoretice, propagatoarea culturii formale şi uniforme pentru toţi fiii unui popor.

Din şcoala a căreia activitate este condusă după programul expus mai sus, nu vor ieşi eroi; vor ieşi însă persoane producătoare. Eroii şi-au avut rolul lor în trecut. Ei au fost vulcanii prin care viaţa sufletească, zbuciumată la origine ca şi scoarţa pământului, şi-a găsit liniştea. Acum este nevoie de persoane crescute la şcoala muncii şi formate pentru a cuceri muncii, şi mai departe, un cât mai mare câmp de activitate. În om este atâta realitate cită este în el energia de muncă.

VOCAŢIA
FACTOR HOTĂRÂTOR ÎN CULTURA POPOARELOR

PREFAŢĂ[713]

Cartea de faţă este formată, în mare parte, din conferinţele ţinute, în cursul iernii anului 1930 şi 1931, la Radio Bucureşti, cu scopul de a trezi în conştiinţa tinerimii şi a celor însărcinaţi cu educaţia acesteia interesul pentru vocaţie.

Se stăruie prea puţin astăzi asupra vocaţiei, atât în familie, cât şi în şcoală. Nu că în aceste medii de educaţie ea ar fi dispreţuită. Dimpotrivă, la ocazii solemne pe ea cade patosul discursurilor. Ea este un superlativ de laudă. Oamenii de vocaţie sunt totdeauna numiţi eroii progresului social. Dar la atât se reduce interesul pentru vocaţie. Decorul dat la o parte, nimeni nu se mai gândeşte la ea. Superlativul, după ce şi-a îndeplinit serviciul, se aşază la garderobă pentru alte ocazii. Dacă cel puţin vocaţia ar fi uşor de ilustrat prin personaje celebre, atunci portretele acestora ar mai provoca în tinerime reflecţii trecătoare. Dar vocaţia nu se poate ilustra aşa cum se ilustrează o faptă militară sau morală. Ea este refractară la orişice încercare de tipizare. Se pot da exemple de vocaţie, dar

---

713 Vocaţia a apărut în 1932 la Editura Casei Şcoalelor. Unele capitole sau fragmente au fost publicate în Revista de psihologie experimentală înainte ca C.R.M. să-şi fie prezentat conferinţele despre vocaţie la radio. Capitolul I a apărut în nr. 4, oct.-dec., 1928, iar capitolul al III-lea în nr. 1, ian.-mart., 1931 al Revistei de filosof ie (n. ed.).

omul reprezentativ al vocaţiei nu există. Originalitatea desfide tipizarea.

Negăsind, în mediul la educativ, îndrumarea care să-i ajute la realizarea vocaţiilor, tinerii de elită ies la capăt cum pot. Cei mai mulţi, după dureroase crize sufleteşti, se elimină singuri. Neputând să fie flexibili la rutină şi nici să-şi realizeze originalitatea, ei sunt aruncaţi afară din şcoală, şi chiar din familie, ca nesupuşi. Foarte puţini reuşesc să se strecoare în cariere potrivite vocaţiei lor. Dar, şi dintre puţinii aceştia, nu este unul care să păstreze recunoştinţă mediului educativ.

Mediul educativ de astăzi, în regulă generală, înăbuşe vocaţia în faşe. Nu din ură conştientă, ci din ignoranţă. Se ignorează rolul vocaţiei în cultura popoarelor. Fiindcă acest rol este o raritate, se crede că el este şi un lux. Omenirea, după credinţa multora, poate trăi fără oameni de vocaţie, cum poate trăi şi fără oameni care să rivalizeze cu Adonis. Şi pentru ca rolul vocaţiei să fie cât mai şters, unii obişnuiesc să-l banalizeze. Sunt educatori care confundă vocaţia cu profesiunea şi vorbesc, în consecinţă, de birouri vocaţionale ca de nişte birouri profesionale. Sunt, negreşit, şi alţii, educatori de elită, care dau vocaţiei o deosebită atenţie. Dar aceştia, pe lângă că sunt puţini, sunt şi foarte sărac înzestraţi cu cunoştinţe pentru a duce la bun sfârşit buna lor intenţie. Ca o scuză pentru ei se poate adăuga că psihologia şi pedagogia de astăzi, în aceea ce priveşte vocaţia, sunt abia la început. Lipsesc acestor ştiinţe cunoştinţele sistematizate şi mai

ales sistemele practice de aplicaţie ale puţinelor cunoştinţe pe care le oferă.

Cu toate acestea, este o datorie pentru oricare educator ca el să încerce să se ridice deasupra greutăţilor momentului, pentru a se pune în serviciul descoperirii şi ajutorării tinerilor cu vocaţie. Este o datorie faţă de cultura omenirii. Şi este o datorie imperioasă faţă de cultura naţională, înainte de toate.

Filosoful Johann Gottlieb Fichte, la începutul veacului trecut, a descris în cuvinte entuziaste vocaţia ca pe o participare a omului de bunăvoinţă la desăvârşirea lumii nevăzute a voinţei divine. nomul, zice el în Die Bestimmung des Menschen (Reklams Universal Bibliothek, p. 145), nu este un produs al lumii sensibile, şi scopul final al existenţei sale nu poate fi atins în această lume. Vocaţia trece peste timp, peste spaţiu şi peste toată sensibilitatea. Omul trebuie să aibă cunoştinţă de aceea ce este şi de aceea ce trebuie să fie. Vocaţia lui fiind sublimă, trebuie ca şi gândirea lui să se ridice peste toate îngrădirile sensibilităţii".

Cuvintele lui Fichte, scrise în anul 1800, erau sprijinite pe cunoştinţe de psihologie şi pedagogie încă mai imperfecte de cum sunt acele de astăzi. Cu toate acestea, ele anticipă un adevăr din ce în ce mai confirmat de cunoştinţele care au venit în urmă. Vocaţia trece peste timpul şi spaţiul sensibilităţii individuale. Ea se leagă de existenţa unei lumi nevăzute care, pentru Fichte, a consistat în desfăşurarea voinţei divine, iar pentru noi, contemporanii, sprijiniţi de cunoştinţe mai

precise, ea consistă în totalităţile culturale în care trăiesc indivizii. Cunoştinţele pe care le avem astăzi despre aceste totalităţi sunt discutabile, totuşi ele garantează de pe acum afirmarea că aceste totalităţi există peste capul indivizilor. Căci, ce sunt oare frământările politice şi economice din Europa de astăzi, dacă nu rezultatele conflictului dintre aceste totalităţi? Ce perspective ne deschide viitorul, dacă nu pe acelea de a asista şi mai departe la lupta sau la pacea dintre aceste totalităţi?

Timpul nostru, cu toată imperfecţia cunoştinţelor, aduce cuvintelor lui Fichte şi o altă precizie. Aceasta referitoare la numărul oamenilor de vocaţie. Pentru Fichte, orişice om cu bunăvoinţă era un om de vocaţie. Pentru ştiinţa timpului nostru, bunăvoinţa nu este îndestulătoare. Vocaţia implică aptitudini speciale de inteligenţă, sentiment şi voinţă. Ea scoate la lumină originalitatea rasei sau a totalităţii. Finalitatea ei depăşeşte orişice calcul croit pe măsura individului. Indivizii cu vocaţie sunt puţini. Un popor are în sânul său un număr restrâns de exemplare.

De aceea, este o datorie pentru educator ca el să aibă atenţia îndreptată asupra dotaţiei cu care vin copiii pe lume. Un copil cu vocaţie este un izvor de energie naţională. Pierderea unui asemenea copil nu se poate compensa chiar cu prisosul de îngrijire dat la creşterea a sute şi mii de alţi copii fără vocaţie. Un educator care, din rea-voinţă sau simplă indiferenţă, a înăbuşit o vocaţie pe care o avea sub mina sa, este tot atât

de culpabil, ba încă mai culpabil decât educatorul care, deşi neglijent toată viaţa, a avut dibăcia să dea la lumină o singură vocaţie.

Sunt vocaţii totuşi care se realizează şi cu împotrivirea mediului educativ! Se poate. Optimiştii din toate timpurile au această credinţă. Dar câte cazuri intră în categoria lor? Foarte puţine. La unele popoare, aproape niciunul la un secol. Omenirea nu este în condiţia lumii animale, ca să se poată dispensa de arta educaţiei. Omenirea are nevoie de educaţie, nu numai pentru asigurarea vieţii indivizilor efemeri din care ea este constituită, dar şi pentru asigurarea totalităţilor culturale în care se desfăşură finalitatea ei supremă. De desfăşurarea acestei finalităţi supreme se leagă tocmai rolul vocaţiei.

Îngrijind cultivarea vocaţiilor, educatorii îşi îndeplinesc astfel o îndoită datorie: către tinerii care le sunt încredinţaţi. de familie; şi către neamul lor întreg, care îşi pune într-înşii toată nădejdea de viitor.

Butoieşti (Mehedinţi) 1 sept. 1931

În ediţia definitivă a fost reprodus textul ediţiei din 1931, cu mici corecturi fără importanţă.

Bucureşti, 17 noiembrie 1934

INTRODUCERE

1. – Rezerva oamenilor de ştiinţă faţă de vocaţie. Înţelesul vocaţiei în limbajul popular.

2. – Motivele pentru care omul de ştiinţă a evitat studiul vocaţiei.

3. – Vocaţia faţă de maşinismul contemporan.

4. – Evoluţia organizaţiei muncii şi era maşinismului. Profesionismul şi vocaţia.

5. – Funcţiuni de oportunitate individuală şi funcţiuni de interes colectiv în viaţa socială. Vocaţia aparţine acestora din urmă.

1. – Este în înţelesul vocaţiei ceva care face pe omul de ştiinţă să fie rezervat: un ceva greu de definit; imponderabil pentru cântarul exact al ştiinţei, şi cu toate acestea existent, evident chiar pentru oricine are mintea clară şi pătrunzătoare. Vocaţia nu se măsoară cu instrumente, aşa cum se măsoară perfecţia simţurilor şi isteţimea inteligenţei; pentru ea nu avem un indice special, cum avem pentru celelalte diferenţieri sufleteşti. A fi cu vocaţie este a fi dăruit de natură în gradul cel mai înalt, şi cu toate acestea, dintre mult dăruiţii, puţini sunt cunoscuţi de specialiştii ştiinţei. La nimeni nu se potrivesc mai bine decât acestora cuvintele evanghelistului: „Între ai lui a fost, şi ei nu l-au cunoscut pe dânsul”. Sau cuvintele lui Fr. Nietzsche, spuse despre sine însuşi: „Eu mă nasc, pentru ei, după ce voi fi mort”.

Despre vocaţie vorbesc însă toţi adâncii cunoscători de oameni. Şi cu deosebire în vremurile de grea cumpănă. După o mare experienţă sau la un răscruci de drum în viaţa popoarelor; la dispariţia dintre cei vii a unui om în adevăr excepţional sau în ajunul unui mare eveniment istoric, atunci în conştiinţa societăţii se trezeşte o stare prielnică pentru înţelegerea vocaţiei. Atunci se simte rolul ei: moraliştii vorbesc de necesitatea personalităţilor cu

caractere puternice, iar istoricii, de înfăptuitorii pe care îi aşteaptă menirea popoarelor. Când sufletul omenesc este mai zguduit, atunci, ca prin o străfulgerare a întregului lui cuprins, se limpezesc rădăcinile vocaţiei. Şi atunci se recunoaşte că tot ce este mai de preţ în podoaba acestui suflet, toată cultura spiritului omenesc, este în fapt datorită sevei care se ridică din rădăcinile vocaţiei.

Ce este vocaţia? După etimologie, ea este îndreptarea omului spre o voce care-l cheamă. Dar vocea este aci într-un sens figurat. În niciun caz nu este vorba de vocea unei persoane străine de cel chemat. Este vocea sângelui, a conştiinţei, a onoarei, a strămoşilor, a pământului pe care cineva s-a născut etc., în sfârşit, este vocea unei existenţe în care intră cu ceva acela care este chemat. Chiar cinci este vocea lui Dumnezeu care cheamă, şi atunci, poate mai ales atunci, acel chemat este presupus că nu este străin aceluia care cheamă. La această etimologie, înţelesul popular al cuvântului mai adaugă următoarele: Vocaţia aduce întregirea muncii individului într-o operă de valoare socială. Munca produsă prin vocaţie este deasupra intereselor egoiste. Vocaţia duce totdeauna la înfăptuirea unui bine social. Niciodată, în limbajul popular, ea nu se identifică instinctului criminal. Oamenii cu vocaţie prezintă o admirabilă potrivire a firii lor la munca pe care societatea o cere de la individ. Din această admirabilă potrivire rezultă, pe de o parte, mulţumirea internă a acelui cu vocaţie, şi, pe de altă parte, avantaje excepţionale pentru societate.

Roadele vocaţiei sunt datorite dărniciei cu care natura îmbracă pe câţiva. Militarul, artistul, medicul, profesorul, avocatul, întreprinzătorul industrial, ale căror succese strălucitoare nu se pot explica prin motive obişnuite şi prin interese obişnuite, sunt numiţi de popor oameni de vocaţie. Este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist; este un om de vocaţie acela care găseşte în muncă întregirea sa ideală. La simplul profesionist, omul şi felul muncii stau faţă în faţă, adeseori în duşmănie; la omul de vocaţie, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adânc în natură. Deşi nu şi-o defineşte precis ştiinţificeşte, limbajul popular are, precum vedem, în înţelesul lui, o intuiţie bogată despre vocaţie. Cercetărilor ştiinţifice de specialitate le este rezervat rolul de a lămuri mai departe această intuiţie.

2. – Cum au îndeplinit cercetările de specialitate acest rol, până acum, am spus-o de la început. Ştiinţele speciale evită să se ocupe de vocaţie. Pedagogia ar fi datoare să se ocupe în prima linie. Ea nu o face decât în silă. Vocaţia este pentru pedagogi un obiect mai mult de declamaţie decât de cercetare exactă. Locul ei este printre discursuri, şi atunci la ocazii solemne. Psihologia, de asemenea, se fereşte să o cerceteze mai de aproape. Este un obiect prea complex pentru această ştiinţă obişnuită la măsurătoare şi experimentare. Abia acum în urmă, prin introducerea ideii de structură sufletească, psihologii şi-au luat curajul să gândească la o

explicare a vocaţiei. Însă şi acum cu multă prudenţă. Cei mai convinşi partizani ai psihologiei structurale vorbesc cu uşurinţă de aptitudini sufleteşti, de eu, de personalitate şi de orientare profesională, dar foarte cu greu de vocaţie. În atmosfera care înconjoară acest cuvânt se ascund, pentru dânşii, rătăciri periculoase. În ea este prea multă poezie, prea multă metafizică. Psihologul vrea să fie la adăpost de orice risc. Mai ales el vrea să-şi păstreze reputaţia de om de ştiinţă. Din aceleaşi consideraţii, şi sociologul este certat cu studiul vocaţiei. În schimb, cuvântul de vocaţie are un farmec special pentru criticul de artă, pentru istoricul literaturii şi pentru istoricul culturii în genere. Din nefericire, farmecul acesta n-a izbutit să aducă din partea acestor specialişti mai multă lumină. Vocaţia rămâne, şi la ei, în razele pe bare le împrăştia intuiţia din limbajul popular. Pentru moment, singurii cercetători care aduc o contribuţie mai însemnată la cunoaşterea vocaţiei sunt biografii personalităţilor marcante, modeştii istorici şi moralişti care privesc evoluţia omenirii din punct de vedere pragmatic. Lor li se adaugă apoi filosofii, care fac din personalitate o cheie pentru explicarea rostului lumii întregi. Şi cu aceştia seria cercetătorilor se termină.

De ce atâta vitregie din partea oamenilor de ştiinţă? Pentru cine cunoaşte dezvoltarea metodelor de cercetare ştiinţifică, răspunsul este uşor de dat. Dezvoltarea metodelor de cercetare ştiinţifică a favorizat, până în vremea noastră, studiul obiectelor care se pot aşeza în întregime în compartimentul unei singure ştiinţe speciale.

Obiectele care au intrat în două sau mai multe compartimente au fost evitate sau au fost lăsate, cel mult, pe seama filosofiei. Aceea ce aparţine numai fizicei, sau numai chimiei, sau numai biologiei, sau numai psihologiei etc., îşi are o metodă sigură de cercetare, şi această situaţie atrage după sine o favoare la omul de specialitate. Aceea ce aparţine, dimpotrivă, mai multor ştiinţe, adică obiectele pe care şi le pot disputa mai mulţi specialişti, acelea sunt evitate. În studiul lor, specialistul se teme să aibă prea deseori nevoia de a se ajuta cu ipoteze sau de a se baza pe rezultate împrumutate de la confraţi: tot atâtea ocazii de rătăcire. Faptul vocaţiei este tocmai un exemplu tipic de obiect împrăştiat în numeroase compartimente de specialitate. El aparţine antropologiei şi psihologiei prin rădăcinile cu care este legat de fizicul şi psihicul individual; apoi, tot el se întâlneşte în ştiinţele istorice şi morale care se ocupă de exteriorizările pe care le ia sufletul omenirii în operele de cultură. Începând cu creşterea individului şi sfârşind cu evoluţia culturii omeneşti, peste tot locul se întâlneşte faptul vocaţiei. Când un obiect este cu prea mare suprafaţă, el riscă să nu mai fie văzut în conture precise. Acesta a fost cazul faptului de vocaţie. Studiul lui a depăşit atenţiunea obişnuită specialistului, şi de aceea a fost ocolit.

Dar dezvoltarea metodelor ştiinţifice este în ajunul unui nou avânt. Aceea ce a constituit până în zilele noastre un risc periculos, se anunţă a fi pe viitor un motiv de atracţie. Rigiditatea specialistului clasic începe să cedeze. Cercetarea

obiectelor, comune mai multor compartimente ştiinţifice, prinde din ce în ce mai mult. Astăzi sunt cercetate numeroase fapte de fizico-chimie; de chimie biologică; de biopsihologie; de geoantropologie; de psihosociologie etc., adică fapte care sunt în zona de întretăiere între ştiinţe; mâine este rândul să se alăture lor şi faptele de vocaţie. Primele cercetări metodice asupra acestora le avem adunate sub numele de *tipologie* şi *de caracterologie*; două ştiinţe timide deocamdată, dar care sunt menite să formeze în curând două mari capitole ale ştiinţei vocaţiei. Principalele rezultate dobândite de aceste două ştiinţe le vom utiliza şi noi în paginile ce urmează.[714]

3. – Ştiinţa vocaţiei este să se formeze de acum înainte, pe măsură ce observaţia şi experienţa se vor aplica în chip metodic asupra condiţiilor în care se produc faptele de vocaţie. Aceasta nu înseamnă însă că faptele de vocaţie n-au atras atenţia oamenilor încă de mult. Dimpotrivă. În lumea veche, credinţa că fiecare om *îşi* are drumul vieţii croit de la naştere este foarte răspândită. Această credinţă era chiar încorporată religiei. Cei vechi nu aveau însă o definire precisă şi, mai ales, o înţelegere obiectivă a condiţiilor în care vocaţia se produce. Ei puneau un raport între lucrurile cele mai deosebite, târâţi

714 Comp. C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1927, p. 215 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 631 – 648. Capitolul V, Filosofia personalismului energetic.]

fiind de analogii vagi şi imaginare. Un simbol era pentru ei mai impunător decât o regulă de raţionament logic. De aceea faptele de vocaţie erau amestecate cu o mulţime de alte fapte înrudite prin analogie, şi apoi erau raportate la condiţiile cele mai extraordinare. Vocaţia era amestecată cu predestinaţia şi, ca atare, pusă în legătură cu arta divinaţiei. Destinul unui om, şi prin urmare, implicit, şi vocaţia să se puteau cunoaşte din horoscopul astrologului care citea în poziţia stelelor sau din trăsăturile mânii, pe care le descifra chiromantul. Veacuri de-a rândul faptele reale de vocaţie au stat în acest amestec cu extraordinarul. Întocmai cum primii chimişti, în loc de a se ocupa de problemele care se puteau rezolva prin mijloacele modeste ale timpului lor, încercau să dezlege insolubila problemă a transmutaţiei metalelor, şi în loc de chimie făceau alchimie, tot astfel primii cercetători ai vocaţiei se pierdeau în vagul astrologiei şi al chiromanţiei, în loc de a se ocupa de obiectivul ştiinţei lor proprii. Dar şi astăzi nu stă ştiinţa vocaţiei mai bine. Se păcătuia înainte vreme prin extinderea nemăsurată a faptului vocaţiei; astăzi se păcătuieşte, dimpotrivă, prin o nepermisă îngustare a aceluiaşi fapt. S-ar părea că, ruşinaţi de moştenirea pe care le-au lăsat-o astrologii şi chiromanţii, oamenii de ştiinţă de astăzi, care studiază vocaţia, au prins frică de umbra lor însăşi. Pentru a nu fi bănuiţi de exagerare, ei reduc faptul vocaţiei la câteva firimituri de date. Cei mai mulţi se opresc la aptitudinile pe care le prezintă copilul în exercitarea diferitelor funcţiuni

sufleteşti şi urmăresc în studiul lor mai mult ordinea cantitativă decât pe cea calitativă. Ei presupun, anume, că o funcţiune spornică; o vedere mai ageră; un auz mai fin; o musculatură cu mişcări mai precise etc. trebuie în mod natural să atragă după sine şi o probabilitate mai mare de vocaţie. Principiul diviziunii muncii de pe terenul producţiei economice este aplicat, fără nicio critică, pe terenul producţiei sufleteşti. Vocaţia, după ei, s-ar lega de o specializare în aptitudini, aşa după cum producţia unei fabrici este cu atât mai mare cu cât organizarea ei reduce munca lucrătorilor la o mişcare cât mai specială a braţelor.

Din cauza acestei presupuneri, primii psihologi care s-au ocupat de vocaţie au avut cu toţii atenţia îndreptată numai spre măsurătoarea funcţiunilor. Au fost măsurate datele simţurilor, apoi memoria, atenţia şi judecata. Rezultatele la care s-a ajuns însă au dovedit foarte curând că presupunerea era greşită. Vocaţia nu este legată de o anumită aptitudine, ci ea este legată de întreaga constituţie fizică şi morală a omului. Este cu chemare numai acela care, prin întreaga lui personalitate, este un ales. Aptitudinile speciale fac din om un bun muncitor de fabrică, sau cel mult un bun profesionist, dar nu şi un om de vocaţie. Acesta din urmă vine pe lume în alte condiţii şi cu alt rol.

Să examinăm de aproape această diferenţiere a omului de vocaţie, fiindcă ea este hotărâtoare.

Timpul nostru trăieşte în iluzia progresului

care ar veni de pe urma maşinismului. Este drept că producţia economică, ajutată de maşini, a revoluţionat viaţa omenirii. Mulţumită maşinilor, comunicaţia între popoare a devenit intensă şi, dimpreună cu această comunicaţie intensă, a sporit şi confortul material al vieţii. Popoarele cu muncitori calificaţi ridică, prin marfa pe care ei o pun pe piaţă, nivelul de bunăstare al omenirii întregi. Sălbaticii din centrul Africii pot mânca zahăr şi se pot servi de chibrituri, în schimbul unor mici servicii. Nu mai există fatalitatea mizeriei pentru aceia care trăiesc pe pământuri sterpe. Fabricile pot să lucreze şi pe piatră arsă. Pe vârful munţilor sunt adeseori cele mai confortabile hoteluri.

Aceste înlesniri, pe care le aduce cu sine maşinismul, au făcut pe mulţi contemporani să creadă că în tehnica însăşi a maşinismului s-ar fi descoperit secretul progresului. Progresul ar consista în treptata înlocuire a muncii omeneşti prin munca de maşină. Dacă antichitatea n-a cunoscut progresul, cauza este că ea n-a avut la dispoziţie maşini şi a trebuit să se susţină pe sclavie. Dacă Orientul este încă înapoiat, cauza este aceeaşi. Orientul nu gustă tehnica maşinismului şi preferă munca obişnuită a braţelor. Credinţa aceasta face pe mulţi contemporani să se iluzioneze asupra viitorului omenirii. Acest viitor li se pare lor asigurat. Pe fiecare an va fi mai mult progres, fiindcă pe fiecare an se vor inventa maşini noi.

De iluzia acestui progres se leagă apoi o gravă rătăcire în aceea ce priveşte viitorul muncii

omeneşti şi în special rolul vocaţiei.

Dacă maşina susţine progresul, la rândul său maşina se susţine pe diviziunea la nesfârşit a funcţiunii muncii. Maşina este un mare analizator al muncii. În locul braţului omenesc, care reuneşte la un loc zeci de funcţii dirijate de creier, maşina separă componentele braţului, făcând să lucreze fiecare în parte cu mai multă extensiune şi intensiune. Cu cât maşina îndeplineşte o muncă mai specială, mai elementară, cu atât ea este mai productivă. Dacă braţul omului produce puţin, cauza stă în aceea că el trebuie să combine, să inventeze mişcări noi la adaptări noi. Maşina suprimă toate aceste operaţii. Ea se dispensează de spontaneitate şi de originalitate. Ea produce mecanic, dar repede. Uniform, dar mult.

Şi acum, consecinţele referitoare la viitorul muncii omeneşti, trase prin analogie din aceste consideraţiuni.

Maşina este o prelungire a braţului omenesc. Dacă tehnica ei, bazată pe diviziunea muncii, are atâtea avantaje, atunci ar trebui ca aceeaşi tehnică, aplicată la munca omului în genere, să aibă şi ea aceleaşi avantaje. Cu cât un lucrător va face o muncă mai uniformă şi mai simplă, dispensându-se de spontaneitate şi de originalitate, cu atât producţia lui va creşte. O fabrică în care maşinile merg neîntrerupt şi uniform, producând în serie obiecte, sau părticele de obiecte, are un randament mai mare decât o fabrică în care maşinile îşi suspendă, din când în când, mersul, pentru a combina împreună manufactura unui obiect. Marele industriaş de

automobile, americanul Henry Ford, a izbutit să-şi înzecească randamentul fabricilor sale mulţumită acestei producţii în serie. Toată industria americană, de altminteri, utilizează această tehnică. Mecanic. Repede. Uniform.

Omul este şi el un fel de fabrică; numai că la el maşinile sunt înlocuite cu diferite funcţiuni fiziologice şi sufleteşti. Dacă ar fi să se urmeze, şi în organizarea muncii lui, aceeaşi tehnică ca la fabrică, atunci ar trebui să zicem că viitorul muncii omeneşti stă în descompunerea acesteia în componente din ce în ce mai simple şi apoi în exercitarea în parte a fiecăreia din aceste componente. Fiecare om va avea să se mulţumească cu munca redusă a unei singure funcţiuni. Acela cu braţul vânjos să exercite puterea musculară; acela cu vederea ageră să exercite vederea; acela cu bună memorie să exercite memoria şi aşa mai departe. Fiecare om să facă o muncă simplă şi anonimă, care să nu ceară combinaţie, invenţie şi originalitate. Atunci el va putea produce în serie, adică în mare cantitate.

Aceasta o şi spun aceia care cred orbeşte în binefacerile maşinismului. Idealul muncitorului viitor se concretizează, pentru ei, în tipul muncitorului automat, care, drept muncă, este constrâns să facă, în mod monoton, câte un gest pentru a ajusta sau a dirija mişcarea unui instrument; gest ce se face fără concursul inteligenţii. Bineînţeles că un asemenea muncitor nu are nevoie de vreo vocaţie. Cel mult un asemenea muncitor are nevoie de aptitudinea

cerută de gestul pe care va avea să-l facă. Şi cum gestul este aproape mecanic, nici de aptitudine nu este nevoie. Este destul ca muncitorul să aibă norocul să găsească maşina care are nevoie de gestul lui. Astfel ajungem, ducând analogia cât mai departe, la credinţa radicală a unora, după care nu există vocaţie, ci există noroc pentru unii, şi nenoroc pentru alţii. Oamenii care găsesc ocazia să-şi pună în valoare câte o aptitudine, aceia se numesc oameni de vocaţie; iar ceilalţi, care nu dau peste o ocazie favorabilă, fie ei chiar mai înzestraţi decât cei dintâi, sunt fără vocaţie.

4. – Contra acestei credinţe ţinem de la început să luăm atitudine. Analogia este, în genere, o metodă puţin sigură pentru stabilirea unui adevăr. În cazul de faţă, ea duce chiar la rezultate fundamental greşite. Între tehnica maşinii şi tehnica muncii omeneşti nu poate fi un paralelism pentru bunul motiv următor. Maşina reprezintă o mică parte din aceea ce este organizarea muncii omeneşti; anume: partea cea mai superficială. Ea este un simplu multiplicator al producţiei economice. Ea prelungeşte funcţiunile sufleteşti, fără să le poată înlocui pe acestea vreodată. De aceea nu se poate prezice viitorul muncii omeneşti prin analogie, după tehnica maşinismului, ci totdeauna invers, tehnica maşinismului se poate prezice după tehnica sufletească a muncii în genere, în organizaţia muncii intră multe posibilităţi; una dintre acestea este maşinismul. Sute de secole omenirea a progresat fără să cunoască maşinismul. „Nu este o

imposibilitate ca el să dispară din nou, sau să joace pe viitor un rol secundar. Succesul lui de astăzi este datorit unor împrejurări istorice,[715] şi nu este exclus ca el să dispară dimpreună cu aceste împrejurări.

În locul iluziei pe care o sugerează tehnica maşinii, trebuie restabilită, pentru înţelegerea vocaţiei, adevărata evoluţie a muncii, din trecut şi până astăzi, căci numai din această evoluţie se pot face preziceri, asupra perspectivelor vocaţiei în viitor. Această evoluţie este cu totul altfel decât ne-o arată partizanii înflăcăraţi ai maşinismului. Din ea se poate vedea marele rol al vocaţiei; rol pe care unii contemporani îl scoboară la un joc al norocului.

Munca omenească, la începuturile ei, este direct sugerată de fenomenele naturii. Omul deplasează, adună, sparge şi ciopleşte lucrurile din jurul său, fără să întrebuinţeze o tehnică deosebită de aceea a naturii. Munca să se prezintă într-un bloc cu mediul cosmic. Ea continuă schimbările de pe scoarţa pământului; completează mişcările animalelor domesticite; realizează aceea ce intuiţia formelor geometrice sugerează ca raporturi de dependenţă. Munca omenească este, la începuturile ei, o prelungire a tehnicii după care s-au constituit straturile geologice şi după care se transformă solidele.[716]

---

715 Aceste împrejurări istorice sînt puse în evidenţă cu multă măiestrie de către Gina Lombroso, în scrierea sa din urmă : La rançon du machinisme, Paris, Payot; p. 174 şi urm.

716 Comp. Julien Pacotte, La pensée technique, Paris, Félix

În aceste începuturi ale muncii găsim, ca muncitor, pe omul întreg, întocmai cum, în atitudinile emoţionale, tot sufletul şi corpul omenesc sunt interesate, aşa şi în primele începuturi ale muncii, acela care munceşte este interesat la lucrul său cu tot sufletul şi cu tot corpul. Ritmul muncii este însoţit de ritmul sufletului întreg. Şi astăzi, la popoarele sălbatice, cântecul sprijină mişcarea braţelor, iar ridicarea greutăţilor, până şi la popoarele europene, nu se poate face fără a fi însoţită de un refren cântat. Tehnica muncii începe prin a prinde pe om în întregime. Când ea se îmbogăţeşte cu instrumente, şi atunci încă ea rămâne aceeaşi. Aceasta se învederează din forma în care sunt lucrate instrumentele vechi, şi care formă a fost conservată până în timpurile moderne. Instrumentele vechi sunt ornamentate cu figuri şi embleme nu în scopul unei satisfacţiuni estetice, ci în scopul de a întări funcţiunea instrumentului asociindu-i puterea spiritului simbolizat prin ornament. Muncitorul vechi şi instrumentul său de muncă erau învăluiţi în aceeaşi atmosferă spirituală. Formau împreună un tot. Când instrumentul era împrumutat sau furat, el ducea cu dânsul însuşirile stă pinului. Tehnica muncii, la începuturile ei, nu se asemăna deloc cu maşinismul contemporan.

În aceste începuturi ale muncii omeneşti, care durează mii de ani, nu se poate vorbi de omul care îşi găseşte vocaţia graţie norocului! în

---

Alcan, 1931, p. 10 şi urm.

perioada acestor începuturi vocaţia este legată de structura omului întreg, şi chiar ceva mai mult: de corelaţia omului cu mediul său de viaţă. Este cu vocaţie acela care corespunde pământului pe care trăieşte; în primul rând: conducătorul de neam şi făuritorul de civilizaţie. Muncitorul anonim, în toată această lungă perioadă, n-avea şansa să treacă printre oamenii de vocaţie; locul lui era în rândul sclavilor. Munca liberă era izvorâtă din dispoziţiile adânci ale personalităţii, adică din vocaţie.

Din nefericire, dispoziţiile spre o muncă liberă s-au manifestat rar. Altminteri, începuturile muncii omeneşti ar fi constituit perioada de aur a vocaţiei. Omul a considerat totdeauna munca ca o povară, ca un chin. Au muncit în mod nesilit foarte puţini. Aceştia însă din vocaţie. Pe aceştia îi îndemnau să muncească din adâncul firii lor tendinţele moştenite, aspiraţiile dezinteresate.

Era maşinismului nu s-a ivit în mod brusc. Ea a fost precedată şi este şi astăzi simultană cu o eră de muncă în care caracterele vocaţiei sunt înlocuite în parte cu caracterele pe care le cere munca de maşină, fără să fie totuşi pe de-a-ntregul suprimate. Aceasta este era profesionismului. Profesiunea nu este vocaţie, nu este însă nici muncă de maşină. Ea păstrează câteva din caracterele vocaţiei, anticipând în acelaşi timp câteva din caracterele muncii de maşină.

Un om de vocaţie se îndreaptă spre munca pe care o cer dispoziţiile adânci ale sufletului său. El se întregeşte cu opera pe care o produce. Este conştiincios fiindcă în conştiinţa sa scopul muncii

şi scopul existenţei se identifică. Este original fiindcă normele sale de muncă nu vin din imitaţia altora, ci din desfăşurarea firii sale proprii. Profesionistul este mâi puţin conştiincios şi mai puţin original. El poate adesea să fie foarte talentat. Nu aptitudinile îl diferenţiază de omul de vocaţie, ci structura caracterului. Moralitatea este una în omul de vocaţie, şi alta în profesionist. Moralitatea în înţelesul de consecvenţă cu sine însuşi.

Era profesionalismului a înlesnit calea pentru maşinism. Istoriceşte faptul acesta este dovedit. Nu invenţia maşinilor a produs maşinismul; multe maşini erau inventate din antichitate. Chinezii, în special, au avut multe maşini inventate înaintea europenilor. Aceea ce a produs maşinismul a fost spiritul profesional, concurenţa pentru câştig. Maşinile, în mâinile oamenilor din antichitate, erau simple obiecte de lux sau de curiozitate. Ele realizau o trebuinţă a imaginaţiei sau a raţiunii. În mâinile profesioniştilor, ele sunt multiplicatoare de câştig şi de putere. Inventatorul din antichitate inventa din vocaţie, pentru a-şi împăca cerinţele sufleteşti proprii; inventatorul profesionist de astăzi inventează pentru câştig.

Era maşinismului nu face decât să ducă până la ultimele sale consecinţe spiritul profesional.

Pentru noi, întrebarea care se pune acum este următoarea: Este organizarea muncii după vocaţie o organizare menită să cedeze pasul dinaintea maşinismului, sau este maşinismul o organizare trecătoare, cerută de anumite împrejurări istorice? Răspunsul este anticipat prin

cele zise mai înainte.

Maşinismul nu poate fi expresia ultimă a idealului omenesc. O totală emancipare a aptitudinilor speciale de sub guvernarea caracterului nu se poate concepe. În individ, caracterul decide de soarta funcţiunilor exercitate. În societate, interesele totalităţii decid de soarta indivizilor. Cum s-ar putea concepe interesele superioare ale popoarelor lăsate pe seama unei organizări de muncă dirijată nu de firea omului, ci de specializarea maşinii? Specializarea maşinii poate să aducă o condiţie favorabilă în tehnica muncii, niciodată însă ea nu poate înlocui resortul care susţine munca omenească în genere. Această muncă se susţine pe virtualităţile din adâncul sufletului omenesc. Aci sunt rădăcinile care dau viaţă oricărei tehnici. Fără o legătură strânsă cu acest adânc al sufletului, orice tehnică de muncă trăieşte într-un mediu artificial, ca o vegetaţie parazitară. Adâncul sufletesc însă îl constituie dispoziţiile caracterului şi simţirea eului, pe care le găsim la obârşia vocaţiei. Iată de ce munca pornită din vocaţie nu va putea fi niciodată înlocuită.

Fi-va această muncă însă o muncă de lux, rezervată câtorva privilegiaţi şi redusă la proporţii mici? în aparenţă, da. În fond, realitatea este cu totul altfel. Munca de maşină are numai aparenţa de a fi la baza progresului social, prin larga ei răspândire. În fond, ceea ce susţine progresul social este munca din vocaţie. În aceasta din urmă se găsesc germenii de spontaneitate şi originalitate fără de care nu poate fi o viaţă de

cultură. Şi omenirea nu poate progresa decât în viaţa culturii diferitelor sale popoare.

Această concluzie ţinem să o întărim şi prin următoarele consideraţii filosofice.[717]

Cele dintâi sunt legate de individualitatea organismului căreia îi şi servesc. Ele dispar odată cu individualitatea. Elementele din a doua categorie sunt legate de perpetuitatea speciei. Ele asigură viaţa indefinită a acesteia.5 Din cauza acestei deosebiri de funcţiune avem şi o deosebire de constituţie între cele două categorii de elemente. Fenotipurile au o constituţie labilă. Ele se transformă după cele mai mici schimbări ale mediului, pentru a servi la adaptarea individualităţii. Fenotipurile reprezintă oarecum partea de oportunitate în organismul animalului. Elementele genotipuri au o constituţie relativ fixă. Pe ele le atinge înrâurirea mediului după alte legi. Legate de viaţa speciei, ele se transformă după perioade lungi, şi atunci, după caracterele permanente ale mediului, fără să ţină seama de oportunitatea momentului. Fenotipurile sunt oarecum la suprafaţă, pe când genotipurile sunt la adâncul vieţii. Funcţiunea unora şi funcţiunea altora sunt cu totul deosebite; dar tocmai fiindcă sunt deosebite, împreunate ele asigură viaţa organismului animal.

Această deosebire există şi între elementele organismului social. Numai că aci elementele

717 – Este un adevăr de mult cunoscut biologilor că într-un organism animal nu toate elementele sînt de o egală valoare pentru perpetuarea speciei organismului. Sînt elemente fenotipuri şi elemente genotipuri.

formând ele însele individualităţi cu forme de sine stătătoare, deosebirea de mai sus suferă în exprimarea ei o mică modificare. Înţelesul însă rămâne acelaşi. Elementele organismului social sunt şi ele de două categorii. Unele, acelea care ar corespunde fenotipurilor, au o activitate care foloseşte numai indivizilor, pe când altele, acelea care ar corespunde genotipurilor, au o activitate care foloseşte culturii. Unele au funcţiunea de a utiliza orice împrejurare pentru a spori bogăţia vieţii vremelnice a indivizilor, altele au funcţiunea de a asigura totalităţii sociale trăinicia în viitor. Unele sunt fenomene sclipitoare, dar momentane, altele sunt generatoare de bunuri ce se încorporează avutului social şi rămân eterne. Aceasta este o veche şi cunoscută deosebire, la care se face deseori aluziune în programul ştiinţelor sociale, dar care n-a fost niciodată cercetată în mod strict ştiinţific. Sociologia ne dă prea puţine referinţe despre ea. Aflăm despre ea ceva mai mult la filosofii şi la istoricii care se ocupă cu studiul comparativ al culturilor. Aceştia, căutând să diferenţieze culturile trainice de culturile de împrumut, aşa-numitele conforturi, au ajuns, indirect, să stabilească ce este adânc şi ce este superficial în unitatea sufletească a unui popor; ce caractere au funcţiunile pe care se susţine cultura şi ce caractere au funcţiunile ce servesc numai pentru bunul trai al indivizilor societăţii. Concluzia generală a acestor cercetători este că, în unitatea sufletească a unui popor şi deci strâns legate de cultura acestuia, primordiale sunt deprinderile care aduc diferenţierile, adică

originalitatea. Originalitatea nu în – înţelesul unei împestriţări fantastice sau a unei deprinderi de a alerga după ce n-a mai fost, ci originalitatea în înţelesul de dezvăluire a fondului propriu sufletesc, care constituie unitatea poporului. Aceleaşi mână le are omenirea peste tot pământul, cu toate acestea deprinderile la muncă sunt deosebite de la popor la popor. Fiecare popor îşi are ritmul său de muncă după mişcările diferenţiate ale mânii. Pentru unii mâna este un instrument cu mişcări bruşte şi dezarticulate; pentru altul ea este un instrument de precizie cu articulaţii complexe; fiecare îşi are munca sa originală, fiindcă îşi are mâna din moşi-strămoşi predispusă pentru anumite mişcări. Şi tot astfel este cu simţurile şi inteligenţa. Munca intelectuală, ca şi munca manuală, pot fi imitate, bineînţeles; dar adevărat productive, una ca şi cealaltă, sunt numai atunci când ele prelungesc în mod natural dispoziţiile înnăscute ale sufletului. Şi cu aceasta ajungem la o întrebare delicată: Ce sunt oare dispoziţiile acestea înnăscute? Sunt ele un fel de enigmă a Creatorului, un fel de har pogorât din ceruri, fără cauză şi determinism? Câtuşi de puţin. Dispoziţiile înnăscute sunt o continuare a vieţii mediului cosmic. Simţurile omului sunt formate după excitaţiile lor externe, iar excitaţiile externe sunt în raport cu proprietăţile pe care le oferă mediul. Din acest mediu vin în mod direct elementele din care se constituie chimismul intern al corpului omenesc, adică baia în care se scaldă întregul sistem nervos şi din care acesta primeşte tonalitatea afectivă,

resortul principal al vieţii sufleteşti. După gradul şi schimbările de temperatură, după gradul şi schimbările de presiune atmosferică, după compoziţia şi varietatea solului, după gradul de lumină şi întuneric etc., cresc şi se înmulţesc vegetalele, cresc şi se înmulţesc animalele. Omul nu face o excepţie în această privinţă Existenţa lui, atât fizică cât şi psihică, este strict condiţionată de mediul în care trăieşte. Produsele lui sufleteşti se diferenţiază după caracterele pe care le prezintă mediul. El continuă, prin desfăşurarea dispoziţiilor sale, dinamismul început de natură cu fenomenele de fizico-chimie; dinamism continuat apoi prin fenomene de biochimie, şi apoi până la fenomenele de psihosociologie. Bineînţeles, nu poate fi vorba ca să vedem acest dinamism cu ochii, ca pe un curent de apă ce trece dintr-un basin în altul; este vorba de o înlănţuire de fapte care se raportă la acelaşi sistem ştiinţific de condiţionare; adică este vorba de înţelegerea logică pe care o dobândim prin unificarea faptelor naturii în conceptul de energie[718]. 6 Toate diferenţierile care constituie dispoziţiile înnăscute ale unui popor sunt condiţionate de diferenţierile energiei mediului în care poporul trăieşte. Nu există particularitate, în fauna sau flora unui pământ, care să nu se traducă

---

718 Această unificare o, dă filosofia personalismului energetic. Comp. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, [ed. cit.], p. 105 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 620 – 631, Capitolul IV, *Personalism anarhic şi personalism energetic*.]

şi în psihicul omului care vieţuieşte cu ele la un loc. În conştiinţa omului însă această dependenţă de pământ nu se arată; dimpotrivă: conştiinţa omului protestează contra ei. Dar aceasta îşi are explicarea sa. Conştiinţa omului, înainte de a fi un organ de cunoaştere obiectivă, este un organ de adaptare, şi ca atare un instrument de utilitate individuală. Utilitatea este uneori în conflict cu obiectivitatea. Ea poate chiar să impună o totală răsturnare de poziţii. Aşa în cazul de faţă. A se şti în dependenţă de pământ, pe câtă vreme pământul este un necunoscut, este pentru om mai puţin util decât a se crede ridicat peste pământ, ca o părticică din divinitate. Când pământul este cunoscut, atunci situaţia se schimbă. Dependenţa de un lucru cunoscut este suportabilă. De aceea, cu cât conştiinţa omului este mai împrietenită cu ştiinţa despre pământ, cu atât şi protestarea ei contra dependinţă se moaie.

Cu această completare despre dependenţa dispoziţiilor sufleteşti de mediu, avem adevăratul înţeles al originalităţii pe care trebuie să o aibă viaţa culturii. O cultură este cu atât mai originală cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Şi fondul propriu al poporului este cu atât mai expresiv răsfrânt cu cât dependenţa lui de caracterele permanente ale energiei mediului regional este mai credincios păstrată. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creştere spirituală a rădăcinilor lor pământeşti. De aceea asemenea popoare prezintă unitatea lor sufletească ca turnată dintr-o bucată. Culturile de împrumut sunt în schimb apanagiul

popoarelor cu domiciliu anonim. În ele dependenţa de mediu este ruptă sau întâmplătoare. În mijlocul popoarelor cu asemenea culturi de împrumut, indivizii, în parte luaţi, se pot simţi bine, chiar mai bine decât indivizii din mijlocul popoarelor cu cultură originală; dar ceea ce lipseşte acestor indivizi fără cultură originală este cinstirea posterităţii. Ei pier din memoria lumii ca o pulbere împrăştiată la toate vânturile, fără a lăsa în urma lor opere durabile. Căci operele omeneşti durabile sunt numai cele care continuă viaţa izvorâtă din adâncul mediului regional.

Ce legătură este între aceste consideraţiuni şi problema vocaţiei? O legătură foarte strânsă. Faptul vocaţiei îşi are raţiunea de a fi în existenţa culturii. Deasupra oportunităţii de moment pe care indivizii unei societăţi o urmăresc, avem interesele permanente ale societăţii, care trebuie să-şi găsească şi ele realizatorii lor, tot între indivizii acestei societăţi. Totuşi nu într-o grupă separată de indivizi. Aceiaşi indivizi pot avea ambele funcţii: o funcţie de profesie personală şi o funcţie de conservare colectivă. Înzestraţi cu aceasta de a doua funcţie, indivizii devin realizatorii intereselor permanente, interese care se cristalizează în cultură. Ce pune în mişcare, în individ, funcţia profesională, este uşor de înţeles. Utilitatea personală este nelipsită din orice conştiinţă individuală. Ce pune însă în mişcare funcţia de conservare colectivă, aceasta este mai greu de înţeles. În conştiinţa individului această funcţie este adeseori întunecată complet. Şi cu

toate acestea ea trebuie să se realizeze. Dacă în conştiinţa utilităţii individului nu-şi găseşte sprijin, ea trebuie să-şi găsească sprijin pe o altă cale. Şi această cale este aceea a vocaţiei, adică a mecanismului determinat de cauze mai adânci de cum sunt faptele de conştiinţă individuală. Vocaţia este determinată de motivele inconştientului colectiv, pe când profesiunea este determinată de motivele conştiinţei individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrânsă, pe când inconştientul este mai întunecat, dar enorm de adânc şi vast. Omul de vocaţie urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe când profesionistul oportunist are pentru orice gen de activitate o justificare bogată. Impulsul căruia urmează omul de vocaţie este adeseori, pentru conştiinţa oportunistului, de neînţeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate faţă de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulţi dintre indivizii societăţii nu-l practică în viaţa lor, aşa că n-au nici posibilitatea să-l înţeleagă.

Din deosebirea aceasta de funcţiune se explică toate caracterele omului de vocaţie. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea, cu stilul cerut de mediu; conştiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii faţă de viitorime. Omul de vocaţie găseşte în muncă nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură. Prin această întregire impusă, natura îşi urmăreşte rolul său de izvor al culturii omeneşti. Omul de vocaţie este instrumentul care ridică energia unui popor de la

nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuinţează pe oamenii de vocaţie pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuinţează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieţii animale. Fericite popoarele care au destule vocaţii în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală.

CAPITOLUL I
Vocaţia şi munca profesională

1. – Profesionistul munceşte după interes şi în mod forţat. Omul de vocaţie, dezinteresat şi instinctiv.
2. – Originalitatea în vocaţie.
3. – Sentimentul de răspundere faţă de viitorime.
4. – Bolul instinctului în anumite cazuri de vocaţie.
5. – Problema cultivării vocaţiei.
6. – Selecţionarea oamenilor de vocaţie.
7. – Nimbul unei profesiuni.
8. – Şcoala de pregătire a oamenilor de vocaţie.

1. – În limbajul zilnic, întrebuinţarea cuvântului vocaţie se face, după cum am văzut, în mod destul de corect. Aceea ce nu se face corect priveşte exclusiv identificarea faptului de vocaţie cu simpla aptitudine profesională. A fi bun profesor este una, şi a fi profesor de vocaţie este alta. Profesionistului i se cer multe calităţi, precum şi foarte multe îndatoriri. El trebuie să cunoască în ce consistă tehnica profesiunii sale şi să aibă aptitudinile potrivite pentru realizarea acestei tehnici. El trebuie să aibă şi un prestigiu personal, fără de care nu se poate menţine în stima clienţilor. În cele mai dese cazuri, atât cunoştinţele profesionale, cât şi cultivarea prestigiului costă pe profesionist foarte multă osteneală. Şi nu numai osteneală pentru a repeta

cele învăţate de la înaintaşi, dar şi originalitate proprie. Un profesionist rutinar este foarte repede scos din circulaţie. Prin urmare, a fi bun profesionist este un lucru destul de anevoios. Şi cu toate acestea sunt foarte mulţi buni profesionişti şi foarte puţini oameni de vocaţie. În ce stă deosebirea? Sunt cunoştinţele şi aptitudinile omului de vocaţie câştigate cu mai multă trudă decât acelea ale profesionistului? Deloc. S-ar părea chiar că dimpotrivă. Un ziarist de talent, căruia i s-a recunoscut de mulţi contemporani calitatea de a fi ziarist prin vocaţie, Pierre Mille, vorbind de munca sa proprie, zice, jumătate în glumă, jumătate în serios: Munca prin vocaţie este aceea care se face mai uşor, *„qui vous embête le moins*”.[719] Şi are dreptate. Vocaţia nu impune o muncă mai grea decât o impune profesiunea.

Poate nici mai uşoară. Deosebirea între munca profesionistului şi munca omului de vocaţie stă însă în aceea că munca celui dintâi trebuie continuu susţinută prin intervenţia unor interese externe ei, pe când munca omului de vocaţie se susţine prin impulsul însuşi dat de natură. Profesionistul munceşte calculându-şi câştigurile materiale ce vor ieşi din muncă şi, în consecinţă, simte greutatea obstacolelor ce i se pun în cale, pe când omul de vocaţie munceşte ca un halucinat care nu vede obstacolele ce-i stau în drum. Unul cumpăneşte interesele, şi, dacă interesele sunt contrarii, renunţă sau schimbă de profesie, pe

719 Pierre Mille, Mes trônes et mes dominations, Paris, Editions des Portiques, 1930.

când cellalt urmează înainte, contra tuturor intereselor contrarii, fiindcă se simte chemat. Din această cauză munca omului de vocaţie, oricât de grea ar fi, în realitate apare acestuia ca uşoară, ca mai puţin plictisitoare. Oamenii de vocaţie, cum s-a zis adeseori, par că se joacă muncind. Ei n-au conştiinţa dificultăţilor. Munca lor izvorăşte ca dintr-un instinct.

Limbajul nostru zilnic pune în înţelesul cuvântului de vocaţie toate aceste deosebiri de nuanţe. Fiecare ştie că profesionistul este mai mult sau mai puţin interesat, pe când omul de vocaţie este totdeauna dezinteresat. Apoi fiecare ştie că dacă între aptitudinile naturale ale profesionistului şi îndatoririle profesiunii există nepotriviri, profesionistul numai prin practică le poate înlătura, pe când la omul de vocaţie aceste nepotriviri, şi când există, se înlătură de la sine. Omul de vocaţie, când tiparul profesiunii nu se potriveşte cu aptitudinile sale, toarnă un nou tipar de profesiune, după aptitudinile sale. Profesionistul trebuie să se forţeze ca să intre cu deprinderile sale în tehnica primită de la alţii, pe când omul de vocaţie, când tehnica îi este potrivnică, are instinctul să inventeze una nouă, pe croiala sufletului său.

2. – În sfârşit, limbajul nostru zilnic, în care de fapt se rezumă experienţa atâtor generaţii de oameni care ne-au precedat, pune în înţelesul cuvântului de vocaţie şi o nuanţă de originalitate, pe care nu o pune în cuvântul de profesionist. Profesionistul trebuie să fie şi el original. Un

profesionist rutinar ar fi, cum am mai spus, curând scos din circulaţie. Dar originalitatea profesionistului nu este aceea a omului de vocaţie. Originalitatea celui dintâi este mai mult o abilitate, pe când a celui din urmă este o inovaţie. Unul este cu talente; cellalt, cu geniu.

Bineînţeles, nuanţa originalităţii este mai greu de prins. Acelaşi om care ştie să aleagă în mod corect pe omul de vocaţie de simplul profesionist, când este vorba de dezinteresarea muncii unuia şi a altuia, când este vorba de originalitate greşeşte mai totdeauna. Originalitatea se confundă prea adeseori cu noutatea, cu extraordinarul şi cu excentricul. În literatură, mai ales, foarte mulţi simpli profesionişti sunt trecuţi în rândul celor cu originalitate, şi prin urmare celor cu vocaţie.

3. – Nu mai insistăm însă asupra acestor diferenţe formale, pe care experienţa de toate zilele le-a consfinţit de mult în înţelesul cuvintelor, şi trecem de-a dreptul la explicarea genetică a celor două tipuri de muncă: profesie şi vocaţie. Care este mecanismul sufletesc intim al acestor două tipuri?

Din observarea atentă a faptelor pe care ni le prezintă biografiile atâtor oameni de vocaţie, el pare a fi următorul. Mecanismul sufletesc intim al vocaţiei se susţine pe o tensiune de natură specială, care se colorează cu un sentiment de responsabilitate faţă de viitorime. Omul de vocaţie munceşte oarecum sub perspectiva judecăţii viitorului. Pe când profesionistul obişnuit

munceşte în perspectiva interesului său propriu; este mulţumit sau nenorocit după cum interesele sale sunt sau nu satisfăcute; omul de vocaţie munceşte fără a ţine seamă de interesele sale proprii, fiindcă el se identifică întru totul cu scopul însuşi al muncii sale.

Acest mecanism sufletesc, deosebit la cele două tipuri, l-am constatat – şi mai sus, când am făcut diferenţierea omului de vocaţie. Dar cu constatarea acestui mecanism explicarea de-abia începe. Dezinteresarea, ea singură, nu constituie un caracter esenţial al vocaţiei. În mod dezinteresat muncesc şi mulţi nătângi. Cine n-a întâlnit în viaţa sa oameni dezinteresaţi din cauza unei scrânteli de minte? Marea mulţime a „rataţilor", adică a neisprăviţilor şi a secăturilor vanitoase, face adeseori o muncă dezinteresată. Nimeni nu caută însă în această mulţime pe oamenii de vocaţie. Dezinteresarea la omul de vocaţie este numai aparentă. Dezinteresarea lui pentru câştigurile personale vine dintr-un alt interes, mai mare, şi anume unul care trece dincolo de câştigurile aşa cum le înţelege profesionistul obişnuit. Omul de vocaţie ţinteşte spre interese personale mai înalte, fiindcă şi conştiinţa personalităţii lui este cu mult mai înaltă decât la profesionistul obişnuit; el are o altă simţire de ce este personal al lui şi de ce nu-i este personal. Omul de vocaţie ia interesele sociale drept interesele lui proprii. De aci, o totală schimbare de perspectivă în calculul câştigurilor.

Profesionistul obişnuit ştie să calculeze perfect pe măsura personalităţii sale. Acest calcul

este mai totdeauna fără risc. Omul de vocaţie calculează pe măsura personalităţii sale şi face mai totdeauna un calcul riscat. Iată de ce moştenitorilor omului de vocaţie, în afară de apoteoza numelui, nu le rămâne o avere prea mare de împărţit; pe când de la un bun profesionist rămâne totdeauna avere pentru moştenitori.

4. – Şi acum ne apropiem cu explicarea de geneza însăşi a mecanismului sufletesc caracteristic vocaţiei. De unde. vine diferenţa de perspectivă în organizarea personalităţii omului de vocaţie? Suntem, cu el, înaintea unui caz normal, sau înaintea unui caz anormal?

În dezlegarea acestor probleme ne ajută foarte mult tocmai comparaţia omului de vocaţie cu profesionistul. Diferitele înfăţişări ale muncii profesionale, după timp şi loc, pot fi considerate ca fiind tot atâtea experienţe încercate de viaţa omenirii în producerea vocaţiei.

Dacă oamenii ar munci prin instinct, atunci toţi oamenii ar munci prin vocaţie. Fiecare ar fi la locul unde este chemat de instinctul său. Problema vocaţiei nu s-ar mai pune. Omul nu este însă muncitor prin instinct, ci prin educaţie, dacă nu chiar prin silnicie. Instinctul ajută muncii omeneşti prin câteva tendinţe generale numite inspiraţii şi care sunt operante numai dacă sunt susţinute prin tradiţia mediului. Altfel, ele se pierd.

Iată câteva cazuri:

Din tată în fiu, acelaşi fel de muncă se

desăvârşeşte în sânul unei familii. În acest caz, fiul care vine în urmă este presupus că are în sufletul său tendinţa să urmeze felul de muncă al părinţilor. Dacă el va urma acestei tendinţe, se va vorbi de vocaţia lui. Locuitorii unei regiuni, prin natura pământului şi a relaţiilor comerciale, sunt deprinşi, în curs de câteva secole, cu acelaşi fel de muncă. Dacă ei continuă acest fel de muncă, se va vorbi de vocaţia lor de păstori, pescari, comercianţi, grădinari, vânători etc. Un popor, ajuns într-o stare de mare încordare sufletească, în urma unei catastrofe politice sau economice, în urma unui război, sau a unei molime, aşteaptă, pentru salvarea sa, un fapt extraordinar, pe care imaginaţia lui îl şi anticipează printr-un mit, în care mit stă o voinţă de transformare a realităţii; omul care va reuşi să-şi identifice personalitatea cu acest mit inspirator va fi omul său de vocaţie şi se va numi: Jeanne d'Arc, Napoleon, Bismarck (...) etc.

În toate aceste cazuri geneza vocaţiei stă în instinct. Cum instinctul nu se poate dovedi decât prin manifestările sale externe, vocaţia, în aceste cazuri, nu se poate dovedi decât prin reuşita persoanei.

Dintr-o familie care a avut printre ascendenţii săi mai mulţi artişti talentaţi, este cu vocaţie numai acela care manifestă şi el un talent. Tot aşa, între locuitorii unei regiuni cunoscută ca păstrătoarea unor deprinderi constante de muncă, sunt socotiţi cu vocaţie numai aceia care profesează munca cea veche. La oamenii politici de vocaţie încaltea, îndoiala ar fi ridiculă. Dacă

Jeanne d'Arc, Napoleon, Bismarck[720] (...) etc. n-ar fi reuşit în fapta lor, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să vorbească de vocaţia lor.

5. – în afară de aceste cazuri, în care vocaţia se poate explica prin instinct, sunt oare şi alte cazuri în care vocaţia este orientată în mod conştient, prin mijloacele obişnuite ale educaţiei? Adică, pot fi oamenii educaţi pentru o vocaţie, întocmai cum sunt educaţi pentru o profesie?

Această întrebare mulţi nici n-au curajul să şi-o pună, fiindcă li se pare că ea depăşeşte arta educaţiei. Vocaţia, ca şi apostolatul, ca şi eroismul, sunt, în credinţa celor mai mulţi, nişte daruri ale naturii, pe care le admiri, când se produc prin întâmplare, dar de pregătit n-ai puterea să le pregăteşti. Ce nobilă artă ar fi, în adevăr, arta educaţiei, dacă prin ea s-ar putea înmulţi oamenii de vocaţie cum se înmulţesc simplii profesionişti...

Cu toate acestea, să fie oare aşa de disproporţionată, faţă de puterile educaţiei, pregătirea vocaţiei?

Credem că nu. De fapt, pe educatorii de elită această pregătire nu i-a speriat niciodată, ci,

---

720 Exemplele sînt neconcludente pentru ideea susţinută, nici unul dintre cei citaţi nefiind călăuziţi de o vocaţie anticipatoare de "mituri". Napoleon a exprimat doar un timp necesităţile istorice obiective; Bismarck a înfăptuit unitatea Germaniei „prin foc şi sabie", fiind un politician conservator. In aprecierile sale. C.R.M. face abstracţie de efectele negative ale atitudinilor acestora, limitîndu-se să examineze doar „instinctul", considerat, în mod exagerat, factor determinant al vocaţiei (n. ed.).

dimpotrivă, ei au presupus-o ca un ideal, în câteva cazuri chiar ei au socotit-o ca o datorie curentă în practica lor. Bunăoară, când se face pregătirea viitorului preot, ori a viitorului ofiţer, educatorii – vorbim de cei buni –, trec peste cadrul pregătirii strict profesionale. Nu sună chiar urât, la urechea oricărui om cult, definiţia dată pregătirii preotului, că el învaţă profesiunea altarului?

Preotul va fi slujitorul altarului, va fi apostolul credinţei, nu un simplu profesionist. Tot aşa cu militarul. Sunt militari de profesie şi militari de vocaţie. Nimeni nu contestă că educaţia a ajutat în multe cazuri să se cultive militari de vocaţie.

Prin urmare, cultivarea vocaţiei este subînţeleasă în unele cazuri De ce atunci nu s-ar pune în discuţie problema ei în general?

Din discuţia acestei probleme ar rezulta înţelegerea multor lucruri interesante. Am înţelege mai întâi clasificarea profesiunilor după gradul de vocaţie pe care trebuie să-l aibă aceia care le exercită. Apoi vom înţelege mai bine natura însăşi a vocaţiei din compararea ei, în cazuri concrete, cu munca profesională. În sfârşit, discutarea acestei probleme va ajuta să înţelegem şi valoarea însăşi a vocaţiei.

6. – Dacă până astăzi problema cultivării vocaţiei prin mijloace educative nu s-a pus decât în mod incidental, cauza trebuie căutată, desigur, în primul rând, în însăşi organizarea pe care a avut-o şcoala tradiţională. Această şcoală era organizată în vederea transmitere! cunoştinţelor

de la o generaţie la alta. Centrul de greutate al acestei organizări era căutat în natura cunoştinţelor. Şcoala din zilele noastre este organizată în vederea unui alt scop. Ea tinde la dezvoltarea aptitudinilor de creaţie a tinerilor ce aparţin generaţiilor noi. Centrul de greutate al şcolii din zilele noastre cade asupra individualităţii copilului… De aceea, pentru educatorii care împărtăşesc tendinţele şcolii noi, problema cultivării vocaţiei este discutabilă în principiu. Soluţionarea ei este chiar, pentru unii, un deziderat.

Totuşi, în mod practic, ea n-a fost pusă până acum în programele activităţii şcolare, din pricina următoarelor două consideraţii. Aptitudinea vocaţională este o aptitudine greu de diferenţiat de aptitudinea profesională. Această consideraţie priveşte factorul subiectiv al vocaţiei. A doua consideraţie priveşte factorul obiectiv: rolul social al vocaţiei. Acesta nu apare în viaţa practică cu aceeaşi claritate cum apare acela al profesiunii. Pe când profesiunea apare cu un rol pozitiv şi bine fixat, rolul vocaţiei apare vag şi intermitent. Oamenii de vocaţie sunt cu toţii solii idealului: vin la întâmplare, şi nu pe căile bătătorite ale tradiţiei profesionale; cum ar putea să intre pregătirea lor în programele activităţii şcolare?

Negreşit, nu cu uşurinţa cu care intră pregătirea unui profesionist obişnuit. În programul şcolii totuşi va fi în curând un loc şi pentru pregătirea vocaţiei.

Greutăţile pe care le întâmpinăm astăzi la diagnosticarea aptitudinilor de muncă din sufletul

copilului sunt trecătoare. Pe fiecare an, cercetările de psihologie aduc perfecţionări la criteriul după care se face această diagnosticare. Nu este departe ziua când va sta în puterea psihotehnicianului să dea diferenţierea aptitudinilor pe care se fundează originalitatea creatoare a viitorului om de vocaţie. S-a ajuns destul de departe cu diferenţierea aptitudinilor pe care se fundează tipul de criminal, de antisocial şi de dement; de ce n-ar veni şi timpul când să se diferenţieze de omul obişnuit tipurile de elită ale oamenilor chemaţi la o muncă* de creaţie?

Încercările numeroase, care se fac în şcolile contemporane, pentru selecţionarea copiilor supranormali sunt numai un început în această direcţie. Deocamdată se selecţionează talentele profesionale; va veni însă rândul şi selecţionării oamenilor de vocaţie.

7. – Rândul acestei selecţionări va veni după ce se va fixa în conştiinţa popoarelor factorul obiectiv despre care vorbeam, adică rolul social pe care îl are vocaţia de îndeplinit. Acest rol social stă în strânsă legătură cu structura fiecărei profesiuni. Omul de vocaţie îşi desfăşură activitatea în cadrul unei profesiuni; depăşind şi reînnoind acest cadru. Când în conştiinţa popoarelor se va lămuri acest rol pe care îl are vocaţia, atunci şi cererea după selecţionarea oamenilor de vocaţie prin mijloace educative va deveni cu mult mai imperioasă de cum o constatăm în zilele noastre.

Trebuie să mărturisim că această lămurire a

rolului vocaţiei se face cu greu. Dar ea va veni, cu toate acestea, odată cu o înţelegere mai ştiinţifică a istoriei culturii omeneşti.

Pentru moment să ne mulţumim cu constatarea acestui rol, fără să insistăm îndeosebi asupra explicării lui. Vom încerca şi explicarea, mai târziu.

Întocmai cum în desfăşurarea formelor vieţii animale, în decursul epocilor geologice, se constată, înainte de apariţia unei forme noi de specie animală, o convergenţă a variaţiilor speciilor vechi spre forma cea nouă, tot aşa, înainte de apariţia unei deprinderi noi de muncă, unei profesiuni noi, se constată, în istoria culturii, o convergenţă de aspiraţii între sufletele de elită. Înainte de a apărea forma animalelor mamifere, vedem forma reptilelor îndrumată spre forma mamifer; înainte de a apărea forma păsărilor, aceleaşi reptile se îndrumează spre forma păsărilor; pare că ar fi în sânul naturii ceva care împinge la cristalizarea nouăi forme, prin încercări de transformare convergentă a celor vechi. Acelaşi lucru constatăm şi în istoria culturii. Orice deprindere nouă de muncă, adică orice profesiune nouă este precedată de un fel de val de aspiraţiuni în sufletul celor bine dotaţi. Profesiunea cea nouă se prezintă în ochii acestora cu un nimb deosebit. Acest nimb este un fel de chemare la sacrificiu şi la eroism. Noua profesiune îşi face astfel apariţia în viaţa socială, susţinută fiind de oamenii de vocaţie. Nu numai îşi face apariţia, dar şi respectul în ochii publicului şi-l datorează profesia tot oamenilor de vocaţie. Câtă

vreme se găsesc oameni de vocaţie în practica unei profesiuni, atâta vreme profesiunea este atrăgătoare şi profesionistul îşi face din ea o mândrie. Gradul de vocaţie, cu cât este mai ridicat într-o profesie, cu atât şi aceasta ocupă un loc mai sus în ierarhia muncii omeneşti; unde rolul vocaţiei a devenit de prisos, acolo profesia a căzut în rutină. Profesia care nu numără printre practicienii ei oamenii de vocaţie este o profesie fără atracţie şi cu care nimeni nu se mândreşte. Este o profesie fără nimb de glorie.

În zilele noastre, mulţi cred că au descoperit, în sfârşit, secretul pentru ce unele profesii au nimbul de atracţie, şi altele nu. Acest secret ar consista, după aceştia, în şansa de câştig material pe care o oferă fiecare profesiune. Mare eroare. Câştigul material nu a devenit un motiv de atracţie decât de foarte scurt timp, şi chiar acum nu pentru majoritatea oamenilor. Cele mai vechi profesiuni nu duceau la câştiguri materiale. Perspectiva câştigului material este un nimb foarte recent şi încă neasigurat contra fluctuaţiunilor viitoare. În timpurile vechi el aproape că n-a existat. În tot cursul antichităţii alegerea profesiunii era hotărâtă aproape exclusiv de ierarhia clasei sociale din care omul făcea parte. Oricât de bănoasă ar fi fost profesiunea de bancher, un nobil din Atena sau Roma n-ar fi îmbrăţişat-o niciodată. Câştigul material a început să devină un motiv de atracţie numai după ce bogăţia materială a reuşit să se transforme, în ochii mulţimii, într-un simbol al energiei intelectuale şi morale. Dacă profesiunile care aduc

câştiguri materiale n-ar fi legate de aceste sforţări intelectuale şi morale, atunci niciun om de elită n-ar mai fi atras către profesiunile bănoase. Este caracteristică, în această privinţă, starea sufletească a miliardarilor americani. Niciunul nu-şi face un merit din posedarea banilor, ci din iscusinţa cu care a câştigat banii. Câştigul material este reflexul strălucire! în care este văzută de către contemporani stăpânirea asupra naturii prin tehnica industriei capitaliste. Din momentul ce această stăpânire s-ar putea obţine şi fără tehnica industriei capitaliste; când, bunăoară, creditul ar fi la dispoziţia oricărui muncitor, aşa cum visează unii socialişti, atunci şi câştigul material ar pierde toată atracţia.

Ierarhia profesiunilor se face nici după câştigul material, nici după alte câştiguri presupuse, cum ar fi ambiţia sau vanitatea, ci după gradul de vocaţie pe care profesiunea îl implică. Vocaţia este nimbul fiecărei profesiuni. Când, în secolul al XVIII-lea, munca de meseriaş a fost pusă în legătură cu comandamentele divine şi s-a vorbit în biserică de sfinţenia muncii manuale, mulţi principi şi regi au învăţat câte o meserie simplă de tâmplărie. De când munca intelectuală a savanţilor s-a ridicat la rangul de vocaţie, mulţi regi şi bogătaşi afectează profesiunea de cărturari. Un bogătaş contemporan, dacă vine ocazia să vorbească la o adunare de acţionari, unde se împart dividende grase, nu-şi începe discursul prin declaraţia că este mândru de compania în care se află; însă acelaşi bogătaş, dacă este membru la o academie de cultură înaltă,

aproape sigur că îşi va începe discursul cu o asemenea declaraţie. Vocaţia înnobilează profesiunea.

Ceva mai mult. Structura tehnicii profesionale, câtă vreme nu este ajunsă la rutină, cere rolul vocaţiei.

Perspectivele pe care unii teoreticieni le pun înainte, că va ajunge un timp când maşina va face totul în cadrul muncii, iar omul se va mulţumi să învârtească o simplă roată, sunt perspective care nu asigură progresul omenirii. Niciodată nu se va inventa maşina care să înlocuiască iniţiativa omului. Niciodată nu se vor inventa maşini care să se perfecţioneze ele însăşi.

În această privinţă se fac greşeli şi în înţelegerea scopului pe care îl are psihotehnica de astăzi.

Dacă ar fi să luăm dezideratul unor psihotehnicieni contemporani într-un chip prea riguros, şi anume, să punem pe fiecare om exact la locul unde îl reclamă aptitudinile sale bine constatate, în multe cazuri ne-am găsi într-o mare încurcătură. Între om şi tehnica profesiunii se stabileşte foarte greu o ajustare riguroasă.

Partea cea nobilă din sufletul omenesc este greu de ajustat. Avântul generos, cinstea, sacrificiul, tenacitatea în urmărirea idealului, bunătatea, spiritul de camaraderie, obiectivitatea lucidă a minţii, pătrunderea intuitivă şi multe altele sunt necesare oricărei profesiuni, şi totuşi ele nu sunt ajustate pe o anumită profesiune. Când ele lipsesc, degeaba are profesionistul o mulţime de alte calităţi speciale. Este ceva,

dincolo de specialitate, care face pe profesionist să fie sau nu de valoare; şi acest ceva consistă în spiritul de vocaţie pe care profesionistul are să-l actualizeze. Tehnica unei profesiuni este ca o vegetaţie ameninţată să se usuce şi să putrezească câtă vreme seminţe noi, pline de viaţă, nu vin să încolţească în mijlocul ei. Seminţele noi sunt vocaţiile.

De la profesiunile cele mai simple, în care tehnica este aproape prefăcută într-un mecanism rigid, şi până la profesiunile intelectuale libere, în care tehnica este în veşnică prefacere după progresele ştiinţei, vocaţiile sunt în continuă activitate. Ele sunt anticipaţiile instinctive ale vieţii sociale şi economice. Ele sunt convergenţele dispoziţiilor nobile din sufletul omenesc; convergenţe care cheamă la viaţă forme noi de cultură.

Acesta este rolul vocaţiei.

Utilitatea acestui rol nimeni nu o poate tăgădui, deşi explicarea lui este încă foarte greu de dat astăzi în mod ştiinţific.

8. – Dacă rolul omului de vocaţie este util, rămâne să vedem prin ce mijloace educative se pot pregăti pentru acest rol elementele de elită ale fiecărei generaţii noi.

În mod statistic, este dovedit că, în fiecare grupă de copii care constituie aceea ce numim o clasă a şcolilor noastre, se găsesc, într-o proporţiune constantă, un număr mic de copii supradotaţi, cărora le corespunde un număr iarăşi mic de copii puţin de tot dotaţi, şi că media cea

mare a clasei o formează apoi copiii normali, nici prea mult, nici prea puţin dotaţi. Viitoarele vocaţii sunt printre copiii supradotaţi. Cum le putem veni acestora în ajutor pentru a le înlesni desfăşurarea posibilităţilor de muncă cu care i-a înzestrat natura?

Trebuie să-i alegem, negreşit. Aceasta nu se discută. Şcolile viitorului vor avea clase, dacă nu pentru supranormali singuri, cel puţin vor avea clase pentru copiii care sunt deasupra mediocrităţii. Odată aleşi, viitorilor oameni de vocaţie le trebuie găsite metodele potrivite de educaţie. Aci va fi o mare greutate. Copiii supradotaţi nu vin pe lume cu anumite dispoziţii speciale pentru mai multe posibilităţi de muncă. Aceea ce face caracterul lor distinctiv este uşurinţa cu care îşi perfecţionează deprinderile de muncă. În sufletul lor este înnăscută tendinţa spre originalitate. Simt în ei ca o plăcere impulsul către muncă.

Acest impuls trebuie dirijat. Cum?

Unii educatori s-au gândit la exercitarea acestui impuls în cadrul unei activităţi pur formale, cu alte cuvinte, ei sfătuiesc să se organizeze, înaintea şcolii de specializare, o şcoală de cultură formală. Acest gând nu este greşit; este însă greu de realizat în practică, fiindcă este greu de ştiut ce trebuie pus în programul culturii formale. Dispoziţiile globale cu care vine copilul supradotat pe lume sunt mai puţin cunoscute decât dispoziţiile speciale care se cer în fiecare profesiune. Aceste dispoziţii globale au nevoie de un exerciţiu pe care nu-l prea nimeresc metodele

pedagogilor. Greşelile din trecut sunt, în această privinţă, descurajatoare. În trecut, s-a confundat foarte adeseori formalul cu clasicul, şi astfel am avut, în programul viitorilor creatori în ale literaturii, limba latină şi limba elină, în locul compoziţiei libere făcute în limba maternă. Alteori s-a confundat formalul cu abstractul, şi astfel am avut, în programul viitorilor creatori în ale tehnicii industriale, matematica, cu toate ramificaţiile sale, drept pregătire pentru exercitarea îndemânărilor tehnice. Prin aceste confuzii s-a discreditat foarte mult ideea culturii formale.

Totuşi ideea este bună, fiindcă ea este în acord cu realitatea. Vocaţia este înlesnită prin exercitarea dispoziţiilor globale ale copilului supradotat. O şcoală de cultură formală este necesară. Dar în programul acestei şcoli n-au să fie puse exerciţiile cu teme latine şi greceşti, ci exerciţiile libere, provocate de imaginaţia creatoare a copilului. Aceasta, pentru viitorii literaţi. Pentru viitorii tehnicieni, de asemenea, în programul şcolii lor formale n-au ce căuta abstracţiunile matematicii, ci numai exerciţiile de raţionament funcţional, prin care în adevăr se pregătesc creaţiile în tehnica industrială.

Să sperăm că greşelile trecutului vor înceta pe viitor. Semne prevestitoare în bine se arată din ce în ce mai numeroase. În lumea pedagogilor începe, în sfârşit, să se facă lumină în aceea ce priveşte rostul culturii formale.[721]

721 Sunt fericit că pot cita, din literatura pedagogică nouă, o carte a unui profesor român, d-l C. Mureşanu, care anticipează mult în această direcţiune. D-l C. Mureşanu, în

Înainte de toate însă, condiţia pe care şcoala trebuie numaidecât s-o îndeplinească, pentru a ajuta la pregătirea viitorului om de vocaţie, este următoarea: şcoala să ţină în jurul copilului bine dotat o atmosferă de sinceritate sufletească. Instinctul creator cere încredere în adevăr, cere iubire pentru muncă. Profesorii sceptici şi oportunişti n-au ce căuta în şcoala copiilor bine dotaţi. Pentru a stabili această atmosferă de sinceritate sufletească este de recomandat să se dea cât mai des copiilor ocazie să lucreze împreună. În lucrările colective ale clasei se aleg mai bine decât în oricare alte lucrări însuşirile speciale ale fiecărui elev în parte. Nu există un judecător mai sigur pentru descoperirea unei viitoare vocaţii decât intuiţia camaradului. În lucrările colective ale clasei, când se lasă ca partea de colaborare a fiecărui elev să se aleagă de restul camarazilor, fiecare elev îşi are atunci colaborarea pe care o merită. Instinctul vocaţiei rodeşte în atmosfera de sinceritate a camarazilor congeniali.

---

teza sa de doctorat, trecută înaintea Facultăţii de litere de la Universitatea din Geneva (1930) şi publicată sub titlul: L'Education de l'adolescent par la composition libre, arată însemnătatea pe care o are asupra educaţiei adolescentului bine dotat compoziţia liberă în limba maternă. Cartea sa rezumă o experienţă lăudabilă, susţinută în decursul mai multor ani cu elevii de şcoală secundară din diferite oraşe ale României.

CAPITOLUL II
Norocul şi vocaţia

1. – Caracterele credinţei în noroc. Deosebirea dintre noroc şi simpla coincidenţă de împrejurări favorabile.
2. – Tendinţa spre obiectivitate şi tendinţa spre subiectivitate în înţelegerea norocului.
3. – Înţelegerea norocului la ţăranul român.
4. – Filosofia norocului. Ignoranţă şi misticism.
5. – Vocaţia şi norocul.
6. – Înţelegerea timpului în cultura antică şi în filosofia modernă.
7. – Vocaţia şi realitatea timpului. Predestinaţia.

1. – Credinţa în noroc este una din credinţele cele mai vechi şi, în acelaşi timp, din cele mai înrădăcinate ale minţii omeneşti. Ea este şi astăzi foarte răspândită. De foarte multe ori o găsim la oamenii care au absolvit şcoli înalte, deşi logic ar fi ca ea să se mărginească la mintea oamenilor care n-au trecut prin şcoală. Este drept însă că această prea mare răspândire este adeseori numai aparentă. Prin noroc se înţeleg multe, şi încă prea multe lucruri. Unii înţeleg prin noroc simpla coincidenţă de împrejurări favorabile. Evident că, în acest înţeles, toţi oamenii, fie instruiţi, fie neinstruiţi, cred în noroc. Nu este om care să poată prevedea cursul împrejurărilor aşa de exact încât să nu fie surprins de coincidenţe favorabile sau nefavorabile. Dacă pe cele dintâi le numeşte

noroc, şi pe cele de al doilea nenoroc, aceasta o face din comoditatea expresiei verbale, iar nu fiindcă el crede în existenţa norocului ca într-o finalitate deosebită, care domină cursul împrejurărilor. Constatarea coincidenţelor favorabile nu constituie credinţa în noroc.

Această credinţă este constituită prin prezenţa altor note, mai caracteristice, şi anume: prin presupunerea că există o putere diriguitoare, deasupra împrejurărilor, care face ca unele din acestea să devină favorabile, şi altele nefavorabile, după cum este raportul ei cu persoana omului. Adică o putere peste împrejurări, cu o finalitate egocentrică. Omul care crede în noroc nu este un simplu spectator obiectiv faţă de coincidenţele favorabile, ci un copărtaş la mersul lumii. Persoana lui este chiar centrul lumii. Nimic nu se petrece în lume fără ca aceea ce se petrece să fie în raport, de bine sau rău, cu interesele şi dorinţele sale. El crede că pe unii îi ajută, pe alţii îi ocoleşte, sau chiar îi persecută norocul. Întotdeauna între mersul lumii şi persoana acelui ce crede în noroc este un raport intim care formează esenţa credinţei. Natura acestui raport constituie obiectul însuşi al filosofiei norocului.

2. – Înainte de a ne ocupa de această filosofie, care atinge în multe privinţe problema vocaţiei, să ilustrăm credinţa prin câteva exemple.

Oamenii sălbatici, aşa cum se mai găsesc încă prin centrul Africii şi al Australiei, cred ei în noroc? E greu de răspuns. Descrierile despre viaţa acestor sălbatici, pe care le avem de la atâţi

călători şi misionari, nu fac deosebire între credinţa în noroc şi credinţa în spirite. Un spirit poate să fie bun sau rău; el poate să ajute sau să persecute pe un om. În cazul când spiritul ajută pe om, se poate oare vorbi de noroc? Desigur că nu, căci atunci şi răsplata meritată, precum şi serviciul reciproc, ar fi să intre tot în noroc. Dacă sălbaticul a îmbunat spiritul prin o ofrandă, sau l-a constrâns prin o vrăjitorie, atunci, desigur, sălbaticul n-are să se gândească la noroc, ci la răsplată; sau la supunerea spiritului. Norocul devine o credinţă desluşită numai după ce omul prinde conştiinţa de sine; aceea ce nu este cazul sălbaticului. Prin urmare este greu a ilustra credinţa în noroc prin exemple luate din viaţa sălbaticilor.

Trebuie să venim la popoarele care s-au obişnuit să trăiască într-o ordine socială civilizată, pentru ca să găsim credinţa în noroc. Căci, o putere diriguitoare peste împrejurările lumii nu poate fi imaginată înainte de ce mintea omenească să fi trăit de fapt sub diriguirea unei ordini sociale.

Trebuie să venim, aşadar, la popoarele civilizate. În acest caz sunt astăzi toate popoarele europene. La toate popoarele europene găsim credinţa în noroc. Dar în această credinţă raportul dintre mersul lumii şi persoană nu este la fel. La unele popoare raportul are o tendinţă spre obiectivitate prin aceea că în el norocul se explică ca un produs al mersului lumii, ca o probabilitate datorită împrejurărilor externe „pe când, la alte popoare, raportul are o tendinţă spre

subiectivitate prin aceea că norocul se explică ca un produs al finalităţii personale, dacă nu chiar al existenţei personale. Adică la unele popoare norocul este pus pe seama întâlnirii fericite cu anumite împrejurări, pe când la alte popoare norocul este legat de ce i-a fost scris omului să aibă pe lume, de steaua omului. În cazul dintâi, norocul se aseamănă cu câştigul la loterie; în cazul de al doilea, cu primirea unei moşteniri venită fără veste, dar care odată trebuia să vină.

Noi am zis că unele popoare au o tendinţă spre obiectivitate, şi altele spre subiectivitate. Exprimându-ne astfel, am făcut o exagerare. De fapt, în mijlocul aceluiaşi popor sunt amestecate ambele tendinţe. Şi apoi trebuie adăugat că aceste tendinţe se pot prezintă şi în grade mijlocii. Ba chiar se pot găsi împreună la aceeaşi persoană. Pentru a respecta adevărul, trebuie să zicem că obiectivitatea şi subiectivitatea din credinţa norocului se amestecă în grade variate peste tot în sufletul popoarelor, şi că deosebirea dintre popoare stă numai în precumpănirea pe care o are una sau alta din aceste tendinţe, la majoritatea membrilor unui popor.

3. – Cu această rezervă, putem să vorbim şi de caracteristica norocului la poporul românesc.

Bineînţeles, poporul nostru, care îşi datorează structura sa sufletească unei plămădiri de diferite neamuri, are în gândul norocului reprezentate ambele tendinţe. Tendinţa spre subiectivitate este datorită, mai ales, influenţelor orientale. Cititorii în stele şi în zodiace, ghicitorii

în palmă şi în tot felul de visuri sunt veniţi din Orient[722]

„— Am semnalat într-una din scrierile noastre anterioare, şi anume în *Personalismul energetic*, tendinţa manifestă a sufletului românesc de a se contopi în unitatea naturii. În doinele populare româneşti aproape că nu poţi deosebi ceea ce este personal de aceea ce este cosmic. Iată, în doina următoare, culeasă din folclorul mehedinţean, următoarea strofă: „Frunză verde, firul ierbii, mă şuii în dealul Cernii, unde cântă puiul mierlii, la mândra cu ochii negri”. Sau, din altă doină: „Dă-mi, Doamne, zile mai multe, ca să ies vara la munte, la turme de oi cornute, s-aud oile zbierând, baciul din fluier cântând, izvoarele ţuruind, mândrele pe plai suind, din oprege fluturând etc[723]. Viaţa omenească cu viaţa pământului formează pentru român un singur tot sufletesc.

Aceeaşi tendinţă o arată şi înţelegerea lui despre noroc.

Norocul, pentru el, tot aşa, mai ales nenorocul, este împlinirea unei vestiri primită prin faptele naturii. Dacă omul ar avea priceperea să citească semnele care i se dau, norocul şi

722 Consideraţiile lui C.R.M. în această problemă sunt deformate de viziunea idealistă despre factorii explicativi ai deprinderilor „sufleteşti“ (n. ed.).

723 C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, [ed. cit.], p. 251. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 646 – 648, Capitolul V, Filosofia personalismului energetic, şi V, Educaţia personalităţii. Persoană şi erou.]

nenorocul n-ar mai surprinde pe nimeni! Dar cei mulţi nu au această pricepere. De aceea norocul este nestatornic, iar nenorocul se ţine lanţ. Semnele care vestesc norocul sunt, pentru ţăranul român, semnele fecundităţii în genere; semnele nenorocului sunt semnele contrare fecundităţii. Cum natura rodeşte an după an, sub grija lui Dumnezeu, tot aşa se fericeşte şi omul. Nimeni să nu se plângă de noroc. Pe lângă fiecare el trece, o dată cel puţin în viaţă. Şi cum de n-ar trece, dacă omul trăieşte pe pământul cel roditor al ţării româneşti! Cele mai răspândite proverbe româneşti – dacă proverbe se mai pot numi şi următoarele două zicători, pe care le auzi la fiecare pas în toate satele locuite de români: „Ziua bună se cunoaşte de dimineaţă” şi „Noroc că mi-a ieşit cu plin!” – sunt expresii tipice pentru această înţelegere a norocului.[724]

Norocul românului este vestit de natură.

Cu această înţelegere a norocului se leagă în bună parte optimismul poporului românesc. Dar, cum ziceam mai sus, nu tăgăduim că în sufletul poporului românesc se afirmă şi tendinţe contrare. Între proverbele despre noroc este şi unul tipic de pesimist: „Fă-mă, Doamne, cu noroc şi m-aruncă în foc”. Tendinţa pesimismului subiectiv ţine într-o oarecare măsură cumpănă optimismului obiectiv.

4. – Să venim acum la examinarea naturii raportului pe care credinţa în noroc îl presupune

---

724 C. Rădulescu-Motru, *Ţărănismul*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1920, p. 20.

între lume şi persoană; să venim la filosofia norocului.

Aci suntem, fără îndoială, înaintea unei probleme din cele mai adânci: suntem în miezul problemei pe care o pune însăşi originea logicei omeneşti. Ce este logica? (

Logica este cunoştinţa sistematizată a regulilor după care trebuie să ne conducem judecata pentru a afla adevărul. Iar judecata stă în găsirea. de relaţii sau de raporturi între datele intuitive ale simţurilor, sau între datele înţelesurilor raţionale. Faptul relaţionării, ori al raportării, este fundamental pentru logică. Unde el nu este, nu este judecată şi deci nici logică. Intuirea unui obiect, fie ea cât de viu făcută, nu devine logică decât după ce între părţile ei se stabilesc diferite relaţii sau raporturi.

Aci avem izvorul de unde porneşte credinţa în noroc.

Judecata omenească începe prin a stabili între lucrurile lumii multe raporturi false şi chiar absurde. Credinţa în noroc porneşte din acestea.

Care sunt raporturile false pe care le găsim în special la baza credinţei în noroc? Toate raporturile în care este pus în joc viitorul persoanei omeneşti. Prevederea este, de când lumea, cea mai nobilă ambiţie a omului raţional. Dar, în acelaşi timp, ea este şi cea mai uşor de falsificat, când este aplicată la persoana omului însuşi.

Viitorul! Câte dorinţe şi interese nu se leagă de el! Cât de nestabilă este imaginea lui!

În genere, toate raporturile asupra timpului

sunt greu de stabilit. Pentru lumea materială externă ele se stabilesc totdeauna indirect, prin măsurători spaţiale; iar pentru lumea vieţuitoarelor, nici aşa indirect, decât în cazuri foarte rari. Timpul, în viaţa sufletească încalţe, este o intuiţie care se pleacă la orice fel de deformaţie. Cu durata lui se joacă orice om de imaginaţie. Nimeni, afară de puţini oameni de ştiinţă, n-au bănuială că timpul, în viaţa sufletească, este o realitate mai dură decât oţelul. Omul ignorant trăieşte într-o veşnică actualitate. Aceasta înseamnă că, pentru el, trecutul, ca şi viitorul, nu sunt perspective stabile, ci ele se pot schimba oricând, după interesele actualităţii. La ignorant, o dorinţă actuală aduce cu uşurinţă schimbarea trecutului sau a viitorului, căci succesiunea momentelor de timp n-are pentru el realitate, ci ea se poate accelera sau încetini după voie!

Această ignoranţă a realităţii timpului duce la credinţa în noroc. Un literat englez, Wells, a scris un roman care poartă titlul *Maşina Timpului*. Eroul romanului, învârtind la roata acestei maşini, face să treacă înaintea sa trecutul şi viitorul, după voie. El vede aci plantaţia luxuriantă a Arcadiei fericite, de odinioară, aci viaţa ultimelor vegetale pipernicite care vor trăi peste milioane de ani, când globul pământesc se va răci. Ei bine, acest erou învârteşte nu numai la maşina timpului, ci şi la maşina norocului.

Ignoranţa singură nu este îndeajuns pentru a explica formarea credinţei în noroc. La ignoranţă trebuie să se mai adauge şi o atitudine specială a

sufletului: atitudinea mistică. Ignoranţa este o judecată greşită. Credinţa în noroc este o judecată greşită învăluită într-o atmosferă mistică. Această atmosferă mistică, produsă de confundarea intuiţiei cu sentimentul, era ceva obişnuit la omul primitiv. Ea revine şi astăzi în gândirea omului civilizat, dacă nu ca o însoţitoare permanentă a judecăţii, cel puţin însă ca un atavism rebel regulilor logice.

Prin această atmosferă de misticism trăieşte mai departe credinţa într-o putere diriguitoare şi aducătoare de noroc; credinţa care este ca un balsam sufletesc pentru cei slabi la minte, şi ca un surogat al filosofiei istoriei pentru cei cu o cultură superficială.

5. – Vocaţia este pusă de mulţi pe seama norocului. Dacă n-ar fi fost împrejurările triste în care se găsea Franţa în prima jumătate a secolului al XV-lea; dacă Domrémy, locul în care s-a născut Jeanne d'Arc, nu ar fi fost situat la răscrucea drumurilor, pentru ca veştile de la războiul dintre francezi şi englezi să fie repede primite şi cu aprindere discutate în chiar locuinţa în care trăia această fecioară, atunci nici starea sufletească a acesteia nu s-ar fi produs, şi n-am fi avut vocaţia sfintei Jeanne, care a salvat neatârnarea Franţei! Dacă n-ar fi fost Germania frământată de idealul unei unităţi imperialiste la 1870, n-ar fi fost nici vocaţia lui Bismarck! Dacă n-ar fi fost fulgerătoarea ofensivă a armatelor germane contra Parisului în 1914, şi, în consecinţă, posibilitatea unei dezordini în rândurile armatei

franceze în urma acestei ofensive, n-ar fi fost atunci temperamentul liniştit şi planul calculat al lui Joffre înaintea bătăliei de la Marna, semnele unei vocaţii mântuitoare pentru salvarea Parisului! Dacă n-ar fi fost... aşa mai departe, cu toate exemplele de vocaţie pe care le prezintă istoria politică a omenirii. În istoria culturii, în genere, acelaşi lucru. După ce o vocaţie se produce, este uşor de arătat rolul pe care îl au împrejurările în succesul ei.

Dar această legătură a vocaţiei cu anumite împrejurări nu îndreptăţeşte să punem vocaţia pe seama norocului. Omul de vocaţie nu este un simplu om norocos.

Împrejurările singure nu fac vocaţia. Pentru ca să se producă vocaţia, mai trebuie şi un suflet potrivit împrejurărilor. În mijlocul unui popor bine înzestrat este probabil că un asemenea suflet se va şi produce – este bine cunoscută, în această* privinţă, încrederea pe care o are poporul francez că Franţa a avut totdeauna, la momentul când a trebuit, omul care a trebuit –, dar aceea ce e probabil pentru „Franţa nu este probabil pentru toată lumea; vocaţia, în genere, nu se produce decât dacă există mai departe un suflet pregătit să pună în valoare împrejurările. Împrejurări fericite întâmpină fiecare om în viaţa sa; norocul trece pe lângă fiecare om, măcar o dată în viaţa sa; cu toate acestea, vocaţia nu stă în firea oricărui om. În firea omului de vocaţie este un ce particular pe care nu-l au ceilalţi oameni.

În ce consistă acest ce particular?

Răspunsul la această întrebare ne duce la

problema timpului, care îmbrăţişează, după părerea noastră, însăşi problema vocaţiei.

Să ne fie permis a intra, cu ocazia discutării acestei probleme a timpului, în unele consideraţii filosofice mai speciale.

6. – Înţelegerea timpului a dat loc la o mulţime de judecăţi greşite. Este înţelegerea care întâmpină poate cele mai multe dificultăţi în mintea omenească.[725] Ea este oarecum piatra de încercare a soliditătţii oricărui sistem filosofic. Ea dă caracterul cel mai stabil după care se poate distinge cultura de incultură, spiritul filosofic serios de spiritul romantic neserios.

Dintre toate problemele pe care şi le-a pus mintea omenească, nu este problemă care să se lege mai adânc de întreaga metafizică a personalităţii ca înţelegerea timpului. Ea a procurat chiar fondul acestei metafizici a personalităţii.

Omul incult nu are înţelegerea timpului. El are simţirea prezentului, are simţirea amintirii trecute şi are simţirea faptului viitor, dar nu are intuiţia structurii acestor simţiri într-o înţelegere unitară. Această înţelegere o găsim formându-se treptat prin cultură. În poeziile homerice timpul consistă numai în durate mari sau mici, niciodată în momente instantanee. La Hesiod, fiecare durată de timp este colorată deosebit, după proprietăţile ei magice. Sunt zile faste şi zile nefaste. Eroii

725 Comp. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, III, 1929/ p. 188.

scapă de o zi nefastă, ca de o primejdie reală, concretă. Când Homer şi Hesiod vorbesc de aceea ce va aduce ziua de mâine, ei nu înţeleg prin această zi de mâine o măsură de durată pură, ci o înfăptuire concretă plină de vrajă. La sfârşitul perioadei arhaice, Pindar înţelege prin timp puterea productivă care aduce schimbările lumii, şi de aceea pentru el, ca şi pentru o mare parte din lumea cultă antică, timpul este tatăl tuturor lucrurilor. Cu Aristotel, înţelegerea ia o formă contrarie. Timpul, pentru Aristotel, nu este producătorul, ci distrugătorul; căci noi obişnuim să zicem: s-a stricat şi a îmbătrânit ceva cu timpul; am uitat cu timpul… şi nicidecum: ceva bun a venit cu timpul, ori am învăţat cu timpul.[726]

Această greşită înţelegere a timpului ne dă explicarea lipsurilor pe care le constatăm la cei vechi.

Este îndeobşte recunoscut că vechea cultură elină este lipsită de simţul istoric. Evenimentele ce se desfăşurau în timp nu trezesc în mintea omului antic atenţia asupra ordinii lor de succesiune. Această ordine nu există pentru el. Elinul era mulţumit cu explicarea mitologică a evenimentelor istorice, deşi mintea sa ajunsese la o înălţime invidiată şi astăzi, prin sistemele filosofice ale unui Plato şi Aristotel. Toată logica acestor filosofi nu a fost în stare să pună în evidenţă realitatea istorică, pe câtă vreme lipsea din conştiinţa contemporanilor o înţelegere a timpului.

726 H. Fraenckel, Der Zeitbegriff in der frühgriechischen Literatur, [în] Forschungen und Fortschritte, 1 Januar 1931, p. 2

Secolele de cultură, venite în urmă, au avut menirea să împlinească lipsa culturii antice.

Fără ca înţelegerea timpului să fi ajuns, chiar astăzi, pe deplin mulţumitoare, din punct de vedere strict ştiinţific ea se găseşte totuşi pe calea cea bună. Această cale a fost pregătită, mai întâi, prin marile dispute scolastice din Evul Mediu, şi în special prin disputele dintre reprezentanţii bisericii creştine. Toate marile dispute ale acestora asupra libertăţii morale, asupra graţiei divine şi a responsabilităţii în faţa judecăţii lui Dumnezeu, sunt, în fond, legate de o nouă înţelegere a valorii timpului. Pregătirea, prin fapte morale, pentru judecata lui Dumnezeu este, în fond, o pregătire pentru înţelegerea realităţii istorice.[727]

Filosoful însă care formulează în mod definitiv problema timpului în cadrul marilor probleme filosofice este Im. Kant. Pentru Kant, timpul este o intuiţie *a priori*, care se întinde deopotrivă asupra sensibilităţii subiective, precum şi asupra experienţei obiective. Faptele lumii externe se petrec într-o ordine succesivă, care ordine se poate identifica cu o ordine numerică şi, prin urmare, poate fi primitoare de o măsurare cantitativă; dar, totodată, în conştiinţa subiectivă omenească, se regăseşte şi aci aceeaşi ordine de succesiune care se poate identifica tot cu o ordine numerică. Iată dar terenul comun care înlesneşte

727 C. Rădulescu-Motru, Puterea sufletească. Ed[iţia] a II-a [Bucureşti] Casa Şcoalelor, 1930, p. 75 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 156, Partea I, Afirmarea personalităţii în principalele momente ale culturii, Capitolul III.]

îmbinarea obiectivului cu subiectivul, aplicarea categoriilor judecăţii obiective asupra vieţii subiective. Intuiţia timpului dă lui Kant cheia spre soluţia, căutată de toţi filosofii, la marea problemă a metafizicii, şi care problemă consistă în găsirea unui răspuns la întrebarea: prin ce mijloc ajunge conştiinţa omenească să intre în stăpânirea adevărurilor universale şi necesare? Răspunsul era acum mijlocit prin intuiţia timpului. Deopotrivă de existent în lumea obiectivă ca şi în lumea subiectivă, timpul putându-se identifica cu ordinea numerică, iar ordinea numerică putând să dea judecăţi sintetice matematice, iată pe filosof îndreptăţit să afirme valoarea de universalitate şi de necesitate a adevărului! Kant nu se îndoia că fiecare ştiinţă este întru atât ştiinţă, întrucât adevărurile sale se pot pune în formule matematice.[728]

Cu toate acestea, şi soluţiei dată de Kant se poate aduce aceeaşi critică pe care am adus-o filosofilor elini. În înţelegerea timpului, dată de Kant, nu intră realitatea istorică; sau, dacă intră, această realitate este cu desăvârşire sărăcită.

728 În ediţia I (1931), studiul continuă cu alineatul următor, eliminat de autor din ediţia a II-a (1935), „definitivă“:
„Din filosofia lui Kant, timpul căpătă o înţelegere precisă şi mult mai obiectivă decît o găsim la filosofii dinainte de dînsul. Pe înţelegerea kantiană se poate fonda o cultură destul de variată şi de originală. Timpul lui Kant este un instrument ideal, de care se poate servi foarte bine mecanica. Şi explicaţiile mecanicii nu sunt de dispreţuit pentru cultură. Ele sunt la baza culturii europene contemporane“ (n. G.P.).

Timpul istoric este o realitate care nu se lasă să fie pusă în formule matematice.

Identificarea timpului subiectiv cu timpul obiectiv – aceea ce Kant numea schematism sau misterul cel mare al conştiinţei omeneşti – este de fapt o generalizare neîntemeiată. Adevăratul timp trăit este o realitate vie şi nu o abstracţie matematică.[729]

Toate sistemele filosofice care au urmat lui Kant încearcă să dea o mai bună înţelegere realităţii timpului:

Nu este aci locul să ne ocupăm cu fiecare dintre aceste sisteme. Este destul a pomeni filosofia lui Hegel, cu tendinţele ei istoriciste şi antimecaniciste, pentru a caracteriza direcţia în care se îndreaptă spiritul culturii noastre. Cultura europeană contemporană tinde spre o mai bună înţelegere a realităţii timpului.

Până a ajunge la această nouă înţelegere, literatura filosofică din zilele noastre este plină de ipoteze metafizice, care de care mai îndrăzneţe, având toate scopul de a scoate un înţeles pentru cultura europeană din contrastul care există între timpul istoric, trăit de suflet, şi timpul abstract, matematic, postulat de ştiinţele naturale.

Bergson în Franţa, Oswald Spengler în Germania stau în fruntea acestei literaturi.[730]

---

729 Com. C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică [pe baza filosofiei kantiene, Bucureşti], Editura Casei Şcoalelor, [1929], p. 133 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă. p. 468 – 483, Partea III, Conştiinţa reală. Personalismul energetic, Capitolul I. Problema eternă.]

730 H. Bergson, [L'] Evolution créatrice. (Mai multe ediţii),

Pentru Bergson, timpul este libertatea gonită din ştiinţele naturii; pentru Spengler, timpul este destinul care cheamă la viaţă organismele culturii. Pentru unul şi altul înţelegerea timpului se confundă cu intuiţia mistică a iraţionalului. Unde însă această confundare atinge limitele nepermise ale divagaţiunii romantice este la filosoful rus Nicolae Berdeaev.[731] Pentru Berdeaev, realitatea istorică, şi prin urmare realitatea sufletească a timpului, se manifestă în convulsiuni tragice şi apocaliptice. Lipsit de o temeinică pregătire istorică, filosoful rus vorbeşte de puterea de creaţie a omului, menită să continue puterea de creaţie a divinităţii, în felul cum vorbeau odinioară extremii realişti ai spiritualismului scolastic. Peste tot el nu vede decât entităţi metafizice, care aci se duşmănesc, aci se împreună cu consubstanţialităţi mistice. Aceea ce este mai ales de regretat în filosofia lui Berdeaev este compromiterea pe care o suferă ideea ortodoxismului prin amestecul în care el o pune cu tot felul de speculaţii paradoxale.[732]

Să revenim, după aceste consideraţiuni, la problema vocaţiei.

7. – Vocaţia implică simţirea realităţii

Paris, Félix Alcan; Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Ediţia I-a, 1921.

731 N. Berdeaev, Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1925.

732 Influenţa lui Berdeaev asupra unora dintre literaţii noştri a produs şi la noi aceeaşi compromitere a ideii ortodoxismului.

timpului. Omul cu vocaţie simte faptele sale înlănţuite în realitatea timpului şi de aceea el se simte răspunzător faţă de sine însuşi. Pe când alţi oameni au numai conştiinţa faptelor lor, el are conştiinciozitatea faptelor sale. Această conştiinciozitate nu implică un raţionament logic făcut asupra timpului, ci numai un sentiment moral. Omul de vocaţie se simte dator să utilizeze fiecare moment de timp, fiindcă el crede în realitatea fiecăruia dintre aceste momente. El are oarecum instinctul unicităţii momentelor pe care le trăieşte. Omul obişnuit crede că aceea ce el n-a făcut astăzi, va putea să fie făcut mâine sau poimâine; că sufletul rămâne acelaşi, liber să repare orişicând o uitare din trecut, pe când omul de vocaţie, dimpotrivă, se crede legat de fiecare clipă a existenţei sale, iar când fapta lui nu se produce, el suferă şi are remuşcări. Aceasta şi face ca omul de vocaţie să aibă aparenţa unui veşnic nemulţumit cu sine însuşi[733].

---

733 Mareşalul Lyautey, între 1894 – 1925, a fost marele organizator al imperiului colonial francez. In Africa, rolul tsău a fost covîrşitor. Este îndeobşte cunoscut că el a fost omul de vocaţie care a trebuit Franţei pentru a-şi organiza coloniile. Iată cum îl descrie pe Lyautey un amic intim, Wladimir D'Ormesson : „De copil, el avea sentimentul tragic al fugii timpului. La 16 ani a calculat numărul de ore pe care un om este făcut, in medie, să le trăiască. Ce scurtă este scadenţa pentru opera ce ardea el de dorinţa să o săvîrşească ! Atunci el luă o rezoluţie. Fiindcă viaţa se compune din atîtea ore destinate acţiunii şi atîtea ore destinate somnului, şi cum orele de somn sînt ore pierdute, atunci nu rămâne decât să se reducă somnul la strictul necesar. Dar pentru această reducere a somnului trebuie

Dintre învăţăturile bisericii creştine, aceea care corespunde mai bine la particularitatea omului de vocaţie este, fără îndoială, doctrina predestinaţiunii, apărată de biserica calvină. S-a zis adeseori că biserica lui Calvin a încurajat realizarea vocaţiilor, mulţumită cărora s-a înfăptuit în Europa organizarea societăţii capitaliste. De fapt însă nu biserica lui Calvin a produs vocaţiile, ci existenţa unor suflete constituite pentru a fi de vocaţie a produs mişcarea religioasă începută de Calvin. De altminteri, învăţăturile şi a celorlalte biserici creştine cuprind în ele doctrine care vin înaintea particularităţii omului de vocaţie. La catolici, ca şi la ortodocşi, este zis că omul prin faptele sale se pregăteşte pentru judecata de apoi, ceea ce implică o pregătire pentru înţelegerea realităţii timpului. Singură doctrina care face din graţia divină o putere care, pentru iertarea păcatelor, se manifestă oricând şi oricum, numai ea este nimicitoare de vocaţii. Graţia divină este reînvierea filosofiei norocului. Când această graţie divină se obţine prin mijloace băneşti, ea este ceva mai rău decât o filosofie a norocului; este chiar specularea naivităţii. În orice caz, nu învăţătura lui Christ este vinovată de interpretările date de reprezentanţii bisericii. În aceste interpretări răzbate natura sufletească a fiecărui interpretator. Unde creştinismul găseşte un popor muncitor,

---

pus corpul în condiţii potrivite. Din ziua aceea, tânărul Hubert Lyautey nu se mai culcă în patul său obişnuit, ci se întinse jos pe scândură.“ (Hevue de Paris, 15 Février 1931).

acolo nu este nevoie de consolarea celor păcătoşi prin o prea lesnicioasă iertare a păcatelor.

Am zis că omul de vocaţie are oarecum instinctul unicităţii momentelor pe care el le trăieşte. Fiecare moment de timp este pentru omul de vocaţie un real care nu se poate distruge şi nu se poate înlocui.

Să insistăm mai îndeaproape asupra acestui adevăr. El pare un adevăr aşa de simplu şi aşa de evident, încât este de mirare că el poate să constituie particularitatea unei minorităţi. „Nu lăsa pe mâine aceea ce poţi face astăzi” este o zicătoare dintre cele mai banale. De ce repetarea ei zilnică n-a reuşit să transforme pe toţi oamenii în oameni de vocaţie? Ce împiedică realizarea ei în viaţa practică?

Trecutul de ignoranţă şi de superstiţie al sufletului omenesc; aceasta este piedica cea mare pe care n-o pot ridica din drumul lor decât acei puţini aleşi, oamenii de vocaţie.

Zeci de secole de-a rândul omul a trăit în credinţa opusă. El a crezut că în succesiunea faptelor sufleteşti domneşte întâmplarea; că faptul sufletesc poate să fie petrecut în orice moment de timp, fără ca prin aceasta el să-şi schimbe natura. Bineînţeles, experienţa de toate zilele constrânge pe omul cult să recunoască că aceste credinţe se bazează pe o iluzie. Totuşi, credinţa în această iluzie persistă întocmai ca şi iluzia optică a învârtirii soarelui în jurul pământului, deşi ştiinţa a învederat contrariul. În logica sa mintală, omul recunoaşte determinismul faptelor sufleteşti – făcutele nu se pot face nefăcute –, dar în viaţa sa

practică el procedează după logica iluziei. Determinismul este primit în explicarea succesiunii faptelor cosmice şi biologice, niciodată însă în explicarea succesiunii faptelor sufleteşti. Creşterea unui pom sau a unui animal este natural să se facă după legi strict ştiinţifice, şi acela care ar stărui să accelereze creşterea unui pom, cu o zi măcar, ar fi socotit ca nebun; dar nu tot aşa este socotită succesiunea faptelor istorice. Aci este nu numai tolerată, dar chiar dorită iluzia. Aci faptele pot fi după voie accelerate sau anihilate. Istoricii înşişi vorbesc de epoci de „renaştere" şi de „restauraţie", iar cuvântul de creaţie, în înţelesul metafizic de creaţie din nimic, este pentru mulţi un talisman filosofic.

În lumea sufletească este permis să ţii timpul în loc, să suprimi din el o bucată sau să-i dai drumul să fugă în galop, căci aci nu este ca în lumea spaţială, unde te împiedici de materie.

Cât va dura această iluzie? Mult, desigur. În eternitate însă – nu. Realitatea spaţiului, şi ea, a avut nevoie de multe secole până să se fixeze. Copilul, cum ştim, umblă să prindă luna din cer cu mina. Iar sălbaticii, chiar când sunt bătrâni, nu ştiu deosebi visul de realitate. Va veni momentul când şi realitatea timpului va avea o mai bună înţelegere.

Această mai bună înţelegere, de pe acum o anticipează omul de vocaţie. Aceea ce caracterizează pe acesta mai ales este înţelegerea timpului viitor. Pe când omul obişnuit îşi înfăţişează viitorul într-un chip nebulos, ori prin prisma dorinţelor sale – unii chiar renunţă la orice

înfăţişare: „după mine vină potopul” –, omul de vocaţie are sentimentul de răspundere faţă de viitorime. Conştiinciozitatea lui se explică în mare parte prin acest sentiment. El se simte văzut de acei care îi vor urma. Întocmai ca unele persoane de familie nobilă, care duc grija de a nu aluneca din tradiţie, pentru ca fapta lor să nu fie o ruşine pentru descendenţi, tot aşa şi omul de vocaţie duce grija celor ce-l vor judeca mai târziu. În sufletul său este o nobleţe a muncii analoagă cu aceea pe care o dă la unii genealogia familiei.

CAPITOLUL III
Creaţie şi vocaţie

1. – Înţelesul cuvântului creaţie în filosofia lui Kant. Abuzul în întrebuinţarea acestui cuvânt.
2. – Afirmaţia „spiritul creează” este un semiadevăr primejdios.
3. – Creaţia spiritului este o simplă realizare a vocaţiei.
4. – Spiritul creator întregeşte natura.
5. – Viaţa culturală şi determinarea producţiei de opere culturale.
6. – Falsa teorie a antagonismului dintre cultură şi civilizaţie.
7. – Rolul invenţiei şi al tradiţiei în producerea operelor de cultură.
8. – Civilizaţia precede culturii.
9. – Concluzie.

1. – O jumătate de adevăr ţine în loc progresul adevărului adeseori mai mult decât eroarea. Explicarea acestui paradox aparent este uşor de dat. Eroarea nu sugerează drumuri pe care poate să rătăcească progresul adevărului, pe când jumătatea de adevăr este o ispită de mari rătăciri. Dacă metafizica lui Aristotel a ţinut în loc ştiinţa atâtea secole, cauza a fost că această metafizică nu era nici mitologie curată, nici ştiinţă curată, ci era semiştiinţă, adică o ispită de rătăcire păgubitoare ştiinţei.

Un asemenea semiadevăr primejdios pentru progresul adevărului în filosofie este înţelesul care se dă astăzi, în mod obişnuit, cuvântului. de

creaţie. În filosofia secolelor trecute, prin cuvântul de creaţie se înţelegea mai mult producţia imaginară a artistului. Artistul, şi în special artistul genial, era creatorul plăsmuirilor, adăugate, ca opere de artă, la producţiile reale ale naturii. În scrierile filosofilor clasici din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea cuvântul aproape că lipseşte. Pe atunci, creaţia era una şi singură, aceea pe care biserica creştină o admitea între atribuţiile atotputerniciei divine. Filosofii care nu făceau teologie evitau cuvântul. Creaţia, cu înţeles filosofic, s-a introdus în limbajul filosofilor după scrierile lui Im. Kant, şi în special după *Critica raţiunii pure*. Pentru Im. Kant condiţiile de validitate ale adevărului ştiinţific nu stau în lumea externă materială, ci în categoriile minţii omeneşti. Iar pentru explicarea categoriilor minţii omeneşti, Kant postulează spontaneitatea creatoare a conştiinţei în genere. Conştiinţa omenească, după legile sale apriorice, îşi creează experienţa obiectivă şi, prin urmare, ştiinţa…

Astfel îşi făcu cuvântul de creaţie intrarea sa în filosofie. Ca un postulat logic; ca un „*Als ob*”; ca o metodă euristică…; ca un semiadevăr! Im. Kant nu arată nicăieri în ce consistă spontaneitatea creatoare a minţii omeneşti sau a unităţii aperceptive a acestei minţi, cum o numeşte dânsul în termeni mai precişi. Nicio pagină din scrierile sale nu explică cum se manifestă această spontaneitate creatoare din punct de vedere psihologic sau istoric. Conştiinţa, prin categoriile sale, este creatoare şi atâta tot; căci dacă n-ar fi creatoare, n-am putea avea primul postulat al

validităţii adevărului!

Filosofia de astăzi recunoaşte în acest înţeles al cuvântului creaţie o insuficienţă vădită. Creaţia, în înţelesul lui Kant, nu are o existenţă de sine stătătoare, adică ea nu adaugă ceva pozitiv la aceea ce ştim despre validitatea adevărului într-o unitate logică. Creaţia, în înţelesul lui Kant, este un postulat formal, şi nicidecum un fapt real, studiat şi definit ştiinţificeşte. Este, precum am zis, un semiadevăr.[734]

De aci provin toate rătăcirile în care au căzut urmaşii lui Kant. Kant a fost consecvent şi s-a menţinut la înţelesul formal al creaţiei; aceia care au venit după ei au întins înţelesul cuvântului peste câmpul experienţei întregi, atât al celei interne, cât şi al celei externe. Romanticii au ajuns la idealismul magic, adică la un fel de confuzie totală între vis şi realitate. Iar după romantici, cu toate progresele ştiinţelor experimentale şi cu toate progresele psihologiei, sunt şi astăzi filosofi care întrebuinţează cuvântul de creaţie în mod abuziv. Între acei care au vina acestei abuzive întrebuinţări se află şi compatriotul nostru dl D. Drăghicescu, care prin scrierile să le, *Le problème de la conscience* şi *L'Idéal créateur*, publicate la 1907 şi 1914, în editura librăriei Félix Alcan din Paris, a făurit tiparul multor clişee pe care le repetă astăzi, în mod imitativ, o mulţime de publicişti de importanţă mai mică. Aceeaşi vină se poate reproşa şi marelui filosof H. Bergson, care,

734 Mai pe larg în scrierea noastră Elemente de metafizică [pe baza filosofiei kantiane], Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, [1929)

în toate scrierile sale, întrebuinţează cuvântul de creaţie fără ca vreodată să se oprească asupra unui fapt real de creaţie. Unde însă abuzul ajunge la ultima extremitate, este în filosofia postbelică; în scrierile unui Oswald Spengler, unui Hermann Keyserling şi unui Nicolae Berdeaev, unde înţelesul cuvântului alunecă de pe terenul filosofiei pe terenul inconsistent al diletantismului poetic. De altfel, pentru mai toţi aceşti scriitori filosofia este un fel de poezie în care îşi poate încerca imaginaţia orice suflet atins de vraja misterului.[735]

2. – Este inutil să insistăm mai pe larg asupra teoriilor pe care le urzesc aceşti filosofi prin mijlocirea creaţiei. Este destul să spunem că ele se reduc la o singură afirmaţie, repetată sub cele mai diferite formé, şi anume: spiritul creează realitatea. Pentru unii, spiritul creează realitatea fiindcă el este liber; pentru alţii, spiritul creează realitatea, fiindcă el are în puterea sa desfăşurarea timpului, căci timpul, după filosofii citaţi, există ca o creaţie a spiritului, întocmai cum şi pânza de păianjen există ca o creaţie a păianjenului; în sfârşit, pentru toţi, spiritul creează realitatea fiindcă spiritul dă semnificaţia vieţii, şi fără semnificaţia vieţii nu este cultură, nu este lume, nu este realitate! Tot ce este realitate este o încarnare de spiritualitate. Când moare

735 O. Spengler, Untergang des Abendlandes, vol. I, München, 1921 ; H. Keyserling, Schöpferische Erkenntnis, Darmstadt, 1922 ; N. Berdeaev, Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1925.

spiritualitatea, moare şi realitatea!

Această afirmaţie, pe care o găsim la filosofii de după război citaţi mai sus, nu este câtuşi de puţin originală. Ea este veche, poate mai veche decât însăşi filosofia.: „Originală apare această afirmaţie numai acelora care nu cunosc credinţele mitice de la obârşia culturii popoarelor, şi în special credinţele continentului asiatic. Omenirea, de la început, a crezut în puterea de creaţie a spiritului. Afirmaţia filosofilor noştri se găseşte în credinţele primitive ale multor popoare. Dar aceste credinţe, oricât de răspândite, nu prefac afirmaţia puterii de creaţie a spiritului într-un adevăr. Adevărul are drept caracteristică să fie unul şi numai unul. O afirmaţie devine adevăr dacă, alături de ea, asupra aceluiaşi obiect, nu se mai poate face o a doua afirmaţie? „Spiritul creează realitatea" se găseşte oare necontrazisă de altă afirmaţie. În cazul nostru, această posibilitate rămâne deschisă. Sunt mulţi filosofi, ba chiar şi teologi, care tăgăduiesc spiritului omenesc puterea de creaţie, pentru a rezerva această putere divinităţii. Apoi, care spirit omenesc este creator? Spiritul care consistă în funcţiuni logice, cum credea Kant, sau spiritul care se confundă cu dinamismul psihologici întrebările nu se sfârşesc aci. Mai putem întreba dacă spiritul are personalitate sau n-are personalitate. Tot aşa, dacă creaţiile spiritului se opun materiei, sau nu; aceea ce ne-ar duce, în sfârşit, la întrebarea dacă sunt mai multe categorii de spirite înzestrate cu putere de creaţie. Spirite bune şi spirite rele, bunăoară, cum cred încă

multe popoare pe faţa pământului.

Câtă vreme aceste diferite întrebări se pot pune, afirmaţia că spiritul creează, fără să fie o eroare, nu este încă un adevăr. Din nenorocire, este un semiadevăr primejdios, care opreşte găsirea adevărului întreg.

3. – Pentru a nu lungi prea mult aceste consideraţii filosofice, ne grăbim să arătăm de îndată în care înţeles trebuie luat cuvântul de creaţie, pentru a evita rătăcirile în care au alunecat mulţi publicişti, şi mai ales pentru a pregăti acestui cuvânt o întrebuinţare corectă în argumentarea ştiinţifică.

Creaţia, în înţelesul de activitate ieşită din neant sau din pură libertate, cu o existenţă deasupra timpului şi spaţiului, este o pură iluzie; pentru adevăr, egală cu sunetul gol al vocii. Cuvântul „creaţie” sună, în adevăr, frumos; dar frumuseţea sunetului nu cuprinde în sine nimic utilizabil pentru ştiinţă. Creaţia are un înţeles utilizabil pentru ştiinţă numai când este luată ca o activitate condiţionată de celelalte date ale existenţei; în termeni mai precişi, şi în vederile expuse de noi în *Personalismul energetic*, creaţia este o activitate determinată de finalitatea naturii, şi anume, este activitatea de realizare care urmează vocaţiei.[736] Despărţită de vocaţie, creaţia spiritului este fără înţeles precis. Spiritul nu intră în activitate decât chemat de condiţiile istorice ale

736 Vezi, în ediţia de faţă, p. 523 – 648, îndeosebi p. 549 – 584 şi 620 – 648 (n. G.P.).

omenirii. Creaţia spiritului este o simplă realizare a vocaţiei, după cum vom vedea îndată.

Un raţionament foarte simplu ne va învedera adevărul spuselor noastre. Legăm acest raţionament de un exemplu pe care îl întâlnim foarte des în scrierile filosofilor care vorbesc de puterea creatoare a spiritului, de exemplul favorit al lui Keyserling. Iată, zice Keyserling (nu o dată, ci la orice ocazie, în scrierile sale), iată, stă înaintea noastră un manuscript cu litere înşirate pe rânduri... în ce stă realitatea acestui manuscript? în litere? Nu. Literele stau de sine, fiecare în parte, fără legătură reală între ele, cât timp nu intervine spiritul, care le dă înţelesul. Spiritul creează legătura reală dintre litere. Spiritul dă realitate conţinutului din manuscript. Nu este spiritul creator?

Răspundem liniştit. În cazul acesta spiritul nu este deloc creator, căci el nu face altceva decât regăseşte o realitate veche, pe care compozitorul manuscriptului o pusese în conţinutul acestuia. Dar, atunci, a fost creator acela care a compus manuscriptul? Nici el, căci el, în manuscript, a pus aceea ce a fost înţeles de contemporanii săi, sau cel mult aceea ce contemporanii săi aşteptau să înţeleagă de la dânsul. În două cazuri numai s-ar putea vorbi de puterea de creaţie a spiritului în faţa manuscriptului; în două cazuri, însă absurde pentru logica omenească. Anume, când acela care a compus manuscriptul a aruncat literele la întâmplare, neînţelese de contemporanii săi, dar totuşi cu posibilitate să fie înţelese odată şi odată de urmaşii săi, şi, în al doilea caz, când acela care

descifrează manuscriptul, cu toate că nu are o cunoştinţă de uzul literelor şi nici nu bănuieşte ce ar putea ieşi din legătura literelor, găseşte totuşi un înţeles în manuscript printr-un fel de iluminaţie cerească. Sunt două cazuri absurde, sau, dacă nu absurde, insuficiente cu desăvârşire pentru a explica puterea de creaţie a spiritului.

Raţionamentul nostru se poate extinde asupra tuturor exemplelor pe care le găsim la filosofii care vorbesc de creaţia spiritului. Spiritul nu creează din nimic, ci vine, cu activitatea sa, să realizeze o operă aşteptată, adică să răspundă unei vocaţii. Spiritul este în funcţie de realitatea istorică. Niciun spirit nu se ridică deasupra timpului, dar sunt spirite care înţeleg mai mult, şi spirite care înţeleg mai puţin chemarea pe care le-o face timpul.

4. – Această concluzie nu va surprinde deloc pe aceia care sunt în curent cu rezultatele ştiinţei contemporane. Pe măsură ce cineva, ziceam cu altă ocazie,[737] ia cunoştinţă de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor şi biogeografiei, sporeşte în sufletul lui şi convingerea că momentul apariţiei omului pe pământ – şi acum adăugăm: momentul apariţiei spiritului omenesc creator – este strict determinat de întregul mers al naturii materiale.

737 Personalismul energetic, Edit(ura] Casei Şcoalelor, p. 112. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 577 – 578, Partea I, Capitolul IV, Persoana şi natura § 3. Personalitatea întregeşte mersul naturii. Ea este o formă a energiei universale.]

Toate sunt pregătite ca omul să apară. Este pregătit lutul pământului în care corpul omenesc este menit să crească; este pregătită atmosfera pe care va avea omul să o respire; sunt pregătite perioadele climatului în care va avea omul să se mişte; sunt pregătite formele organice pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieţii sale uterine; sunt pregătite, în sfârşit, toate condiţiile necesare activităţii omeneşti. Şi după ce omul apare, alt fapt şi mai semnificativ: se constată că, prin apariţia omului, natura îşi serveşte propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent şi liber pentru ca evoluţia pământului să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariţia omului, acelea de după apariţia omului, se unesc şi se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

Cadrul în care omul se mişcă şi creează este fixat mai dinainte în legea unităţii naturii. Salturi în această lege nu există. Spiritul omenesc creator vine la momentul când este chemat de condiţiile sale istorice, întocmai cum şi ochiul omenesc se deschide pentru a primi razele de lumină numai după ce natura a încercat structura lui în mii şi mii de forme animale care i-au precedat apariţia. Spiritul omenesc este creator sub condiţia de a realiza o operă la care era mai dinainte predestinat. Adică el este realizatorul unei chemări sau vocaţii.

5. – Să părăsim, însă, perspectiva vastă a înlănţuirii creaţiilor spiritului în unitatea naturii, perspectivă în care se pierde rostul propriu-zis al vocaţiei, pentru a veni pe un teren mai apropiat, în care rostul vocaţiei este mai bine înţeles de toată lumea. Să verificăm concluzia noastră de mai sus prin experienţa pe care o dă viaţa culturală.

În această viaţă întâlnim producţiile spiritului creator, şi verificarea prin aceste producţii este cea mai sigură garanţie a adevărului. De altminteri, acesta este şi terenul pe care se pun toţi filosofii care ne vorbesc de puterea de creaţie a spiritului.

Dacă spiritul creator ar fi independent de condiţiile istorice ale timpului său şi ar produce după inspiraţia sa arbitrară, şi nu după inspiraţia aşteptărilor pornite înaintea lui spre realizare, atunci n-ar fi pe lume ceva mai asemănător haosului ca viaţa culturală. Ar trebui să găsim aci numai ţâşniri spirituale fără continuitate; să întâlnim creator după creator, fiecare independent şi fiecare cât mai excentric. Planând pe deasupra timpului, operele de cultură ar trebui să fie înţelese numai de spiritele congeniale autorului lor şi ar trebui să moară deodată cu aceştia. Viaţa culturală ar fi, cu un cuvânt, o desfăşurare de producţii apocaliptice.

Realitatea este cu totul alta. Viaţa culturală are o producţie ordonată, şi cu atât mai ordonată cu cât ea este mai înaintată. Spiritul cel mai extraordinar, care s-ar produce astăzi, n-ar putea să înceapă o nouă artă, o nouă ştiinţă, sau o nouă religie, ci el trebuie să continue lanţul operelor de

cultură ale trecutului. De zeci de secole viaţa culturală s-a diferenţiat în ramuri de activitate, cu caractere bine definite, pe care nimeni pe lume nu le mai poate suprima sau înlocui. În artă, creaţia trebuie să utilizeze anumite mijloace; în ştiinţă, anumite alte mijloace; în religie, anumite alte mijloace; un spirit creator, oricât de extraordinar ar fi, nu poate face artă cu mijloacele ştiinţei, şi ştiinţă cu mijloacele artei. Prin urmare, există o limitare pentru puterea creaţiei, când ea se manifestă în cultură.

Limitarea nu se opreşte aci. În fiecare ramură mare de activitate culturală sunt subdiviziuni care şi ele trebuie să fie respectate de spiritul creator. Fr. Schiller a scris drame şi tragedii, dar nu şi comedii; Molière a scris comedii, şi nu şi tragedii. Poincaré a creat în matematică, dar nu în ştiinţa experimentală, ca Pasteur. Ford raţionalizează industria, dar nu religia. Subdiviziunile acestea au o fixitate aşa de pronunţată, încât unii le-au asemănat speciilor şi genurilor din viaţa animală. Asupra fixităţii speciilor şi genurilor din viaţa animală s-au putut ridica îndoieli în ceea ce priveşte vechimea lor, dar niciodată în ceea ce priveşte viitorul lor. Unii naturalişti au susţinut că omul se trage din maimuţă „iar maimuţa din mamifere inferioare, nimeni n-a susţinut însă că astăzi sau în viitor toate animalele vor ajunge pe suprafaţa globului pământesc să ia forma de oameni. Tot aşa este logic să admitem că viaţa culturală, cu cât trece timpul, cu atât se diferenţiază, limitând sfera de creaţie a spiritului. Creatorii multilaterali, cu

posibilitate de producţie artistică, ştiinţifică, religioasă, la întâmplare, sunt mai mult legende decât realităţi; în orice caz, ei nu pot exista decât într-o viaţă culturală rudimentară, când caracterele diferitelor ramuri de activitate nu s-au fixat încă.

După aceste considerente teoretice, dacă examinăm în parte" operele datorite spiritelor creatoare, constatăm că, fără excepţie, ele se îmbină în ordinea istorică a vieţii culturale. Nu este operă care poate fi mutată de la un popor la altul, sau de la un secol la altul, fără ca să-şi piardă valoarea. Fiecare are o valoare întrucât s-a produs în momentul istoric în care ea a fost aşteptată. Aceea ce se numeşte originalitatea unei opere nu consistă în abaterea de la cursul istoric al culturii unui popor „ci în adâncirea acestui curs. În operele cu adevărat originale se recunoaşte, mai bine decât în oricare alte opere, firea unui popor. În primul moment al apariţiei lor, unele opere, mai ales de artă, apar ca fiind cu totul deosebite de acelea care constituiau până atunci patrimoniul cultural, şi de aceea se şi vorbeşte de revoluţii şi de renaşteri în viaţa culturală a popoarelor; dar după ce operele acestea s-au învechit puţin, se constată totdeauna că în ele au fost realizate tocmai tendinţele trecutului. Operele cele mai revoluţionare nu fac decât să afirme caracterul permanent al poporului şi evoluţia istorică a acestuia. Totdeauna creaţia originală este determinată de momentul dinamic al vieţii culturale trecute; este o realizare chemată de acest moment, este fructul unei vocaţii.

6. – Acestea sunt, după noi, adevăruri banale, care se verifică peste tot în viaţa culturală a popoarelor. De ce, „în ciuda lor totuşi”, se menţine la unii filosofi părerea că spiritul este creator, în înţelesul de creator fără îngrădire, fără alegere de timp şi loc, necondiţionat?

Fiindcă adevărurile pe care le-am numit noi banale sunt reduse în puterea lor de convingere printr-o teorie filosofică foarte răspândită astăzi; o teorie care falsifică cu anticipaţie înţelegerea vieţii culturale, din ale cărei fapte ar trebui să verificăm natura creaţiei spiritului. Scrierile unui Spengler, unui Keyserling şi ale unui Berdeaev nu ar fi avut ecou dacă n-ar fi fost precedate de scrierile multor alţi filosofi care au popularizat teoria falsă despre cultură asupra căreia ne propunem să insistăm acum mai pe larg, înainte de a merge mai departe.

Din discutarea acestei teorii ne vom lămuri şi mai bine asupra raportului dintre creaţie şi vocaţie.

Prin ideea de cultură se înţeleg, de obicei, condiţiile sufleteşti în care se desfăşoară continuitatea şi propăşirea activităţii spirituale a unui popor. Dar unii înţeleg ceva mai mult decât atât. Unii înţeleg să afirme, prin editură, o funcţiune specială de originalitate a fiecărui popor. Şi, ca şi cum o asemenea afirmare n-ar fi destul de riscată, ei introduc şi o ierarhie în producţiile vieţii culturale. Unele dintre acestea, ieşite mai direct din funcţia originalităţii, sunt culturale şi nobile; altele, ieşite indirect, sunt de

civilizaţie, mai puţin nobile. De aci, un pas numai şi venim la teoria populară a antagonismului dintre cultură şi civilizaţie, teoria despre care spuneam că aduce falsificarea înţelesului de cultură. După această teorie, cultura ar însemna perioada de ascensiune în desfăşurarea originalităţii, iar civilizaţia, perioada de degenerare sau de sterilitate. Popoarele cu originalitate au cultură, iar cele fără originalitate au numai civilizaţie. Operele de cultură ţâşnesc din adâncul personalităţii popoarelor, pe când operele de civilizaţie sunt simple îndemânări tehnice, fără adâncime sufletească. Cele dintâi sunt creaţii care se nasc şi mor deodată cu originalitatea poporului, pe când cele din urmă sunt aplicaţii materiale care se pot împrumuta de la popor la popor şi trăiesc ca o zgură lăsată de focul originalităţii.

Această teorie şi-a făcut pentru prima oară apariţia în literatura romantică germană. Houston Stewart Chamberlain i-a dat apoi un veşmânt filosofic, de la care i-a venit şi prestigiul.[738] Astăzi ea este pentru mulţi o dogmă indiscutabilă. Spengler, Keyserling şi Berdeaev, citaţi mai înainte, fac din ea baza întregii lor filosofii. Pentru câteşitrei, civilizaţia este moartea spiritualităţii, pe când cultura este viaţa!

Se înţelege de la sine că, prin această teorie, rolul funcţiunii creatoare este ca şi dumnezeiesc.

Să vedem însă pe ce fond de adevăr se

738 H. S. Chamberlain, Die Grundlagen des Neunzehnten Jarhunderts (Mai multe ediţii), München.

sprijină aceste afirmaţiuni.

7 – Imprecizia termenilor n-a oprit niciodată pe filosofi să discute cu aprindere, şi chiar să adopte cu entuziasm o teorie. Este în natura discuţiilor filosofice ca ele să depăşească definiţia stringentă a termenilor. Cu toate acestea, o imprecizie dusă aşa de departe, ca în cazul de faţă, aproape că nu întâlnim în tot cursul istoriei. Antagonismul dintre cultură şi civilizaţie pluteşte într-un vag aproape mistic. Ce face să se deosebească o operă de cultură de o operă de civilizaţie; care este originea superbă a uneia şi care originea umilă a celeilalte, pentru ca pe urmă să se ajungă la antagonismul lor, niciunul dintre filosofii citaţi nu le lămureşte; dar aceasta nu-i împiedică totuşi ca ei, cu toţii, să conchidă la condamnarea civilizaţiei.

Pentru a pune o ordine în discuţie, să încercăm, pe baza ultimelor cercetări ştiinţifice, să dăm termenilor o precizie cât mai suficientă.

În producţia oricărei opere culturale se pot deosebi, la prima vedere, doi factori de muncă. Unul personal, inventiv, şi altul colectiv, tradiţional. Factorul personal joacă un mare rol în artă; în schimb, factorul colectiv joacă un mare rol în ştiinţă, în tehnică, în instituţiile juridice şi religie. În toate ramurile de activitate culturală, amândoi factorii sunt nelipsiţi. În cea mai personală poezie, unde se exprimă sentimentul trecător al unui moment de viaţă, există, alături de invenţia personală a poetului, şi tradiţia limbajului, fără de care poetul n-ar putea să se

exprime. Poetul nu inventează decât în măsura în care poate utiliza tradiţia limbii sale materne. În toate celelalte opere de artă, acelaşi lucru; cu singura deosebire că în pictură, în sculptură, în muzică factorul tradiţional este constituit din alte elemente. În ştiinţă, factorul personal inventiv este cu mult mai redus. Omul de ştiinţă inventează numai în colaborare strânsă cu factorul tradiţional. De regulă, omul de ştiinţă se mulţumeşte a poseda ştiinţa timpului său. Inventivii în ştiinţă sunt rari; aceştia rari se numesc genii. În tehnică şi viaţa instituţională, invenţia este mai totdeauna produsul unei colaborări. În religie, invenţia apare ca o erezie, atât de dominant este aci factorul tradiţional.

Aceşti doi factori sunt deosebiţi însă numai în aparenţă. Ei nu numai că există împreună, dar se şi susţin reciproc; unul fără altul n-ar duce la producerea unei opere de cultură. Factorul tradiţional are nevoie de factorul personal pentru ca să intre în sufletul producătorului şi să fie utilizat. Chiar când factorul tradiţional consistă numai în cuvintele limbii materne, chiar şi atunci producătorul, utilizându-l, nu se poate dispensa de sforţări personale. Limba maternă nu intră cu de-a sila în suflet, ci trebuie învăţată, adică trecută prin conştiinţă. În toate celelalte ramuri de activitate culturală, raportul este acelaşi. Cunoştinţele ştiinţifice ale timpului, chiar când ele sunt numai transmise de la o generaţie la alta, nu se pot lipsi de funcţiunile inventive ale sufletului în care intră aceste cunoştinţe. În cea mai banală învăţare de lucruri ştiute se cuprinde totdeauna şi o muncă

personală. În activitatea religioasă chiar, tradiţia nu se urmează decât în urma procesului de asimilare sufletească interioară, care este totdeauna de natură personală.

Cu un cuvânt, invenţia şi tradiţia merg nu numai împreună, dar formează un tot dinamic. Cei mai mari inventatori, când au reflectat asupra momentelor lor de muncă inventivă, au recunoscut că îşi datorează succesul unor factori inconştienţi care le-au dirijat inteligenţa. Aceşti factori inconştienţi sunt tocmai aceea ce numim tradiţia, adică fondul pe care inventatorul îl găseşte acumulat de experienţa trecută. Nu este nicio operă culturală care să poată fi atribuită exclusiv tradiţiei sau exclusiv invenţiei. Cel mult sunt opere în care invenţia, sau tradiţia, să fie, una sau alta, mai caracteristică.

Dacă aşa stau lucrurile în realitate, şi de aceasta niciun istoric al culturii nu se îndoieşte, atunci este o greşeală de a se despărţi operele de invenţie de operele de tradiţie. Pe această eroare se bazează însă, în mare parte, deosebirea dintre cultură şi civilizaţie.

În mare parte, dar nu în totalitate. Teoria antagonismului dintre cultură şi civilizaţie se mai fundează şi pe o altă consideraţie de mare importanţă, care este următoarea.

3. – Factorul inventiv, zic aceia care susţin antagonismul, are şi un rol social, pe lângă cel psihologic. El primează în anumite epoci şi la anumite popoare. Fără să se despartă de tradiţie, invenţia, câteodată, domină tradiţia. Atunci avem

epocile de cultură propriu-zise; epoca culturii clasice eline; epoca romantismului german, şi alte câteva epoci, de altminteri puţin numeroase. În aceste epoci, invenţia, de natură mai mult artistică, este trecută prin prisma sufletească a poporului în mijlocul căruia ea se produce. Epocile de cultură sunt epoci de artă naţională. Când invenţia este redusă, ne găsim în perioada de civilizaţie. În această perioadă popoarele colaborează deopotrivă la acumularea fondului ştiinţific, tehnic, instituţional juridic şi religios, care va constitui apoi ceea ce am numit fondul tradiţional al omenirii. Astfel, după cultura clasică elină a venit civilizaţia alexandrină. În locul originalităţii naţionale, munca filologică şi ştiinţifică cu caracter universal; în locul spiritelor creatoare, bibliotecile publice.

Factorul inventiv, când este privit, aşadar, din punctul de vedere social, apare ca o spiritualitate creatoare, şi atunci el explică pentru ce se poate vorbi de un antagonism între cultură şi civilizaţie.

Mărginindu-l numai la atât, antagonismul dintre cultură şi civilizaţie ar fi acceptabil într-o oarecare măsură. Am denumi atunci epoci de cultură epocile de productivitate naţională bogate în opere de artă, spre deosebire de epocile celelalte, obişnuite, în care producţia culturală îşi urmează cursul său normal, cu colaborarea tuturor popoarelor, fără deosebire. Dar în filosofia postbelică, pe care am citat-o, înţelesul antagonismului nu se mărgineşte numai la atât. Oswald Spengler pretinde că civilizaţia prezintă sfârşitul culturii, chiar moartea culturii; că

apariţia civilizaţiei corespunde la decadenţă, pe când cultura, la ascensiune. În felul acesta, înţelesul antagonismului se schimbă. El ajunge să echivaleze cu o condamnare a civilizaţiei şi cu recunoaşterea artei naţionale ca singurul izvor de viaţă originală pentru omenire.

Este justificată oare această interpretare dată deosebirii dintre epocile de cultură şi de civilizaţie? Câtuşi de puţin. O argumentare făcută în condiţii de strictă logică ne duce, dimpotrivă, la o interpretare contrară. În dezvoltarea popoarelor, starea normală este civilizaţia, iar nu cultura (bineînţeles, întrucât păstrăm uneia şi alteia înţelesurile pe care i le dau susţinătorii antagonismului), şi aceasta din cauză că factorul tradiţional al civilizaţiei are de partea sa marele avantaj de a fi în continuă creştere, pe când factorul inventiv al culturii este intermitent. În special, apoi, afirmaţia că civilizaţia vine după cultură, ca o perioadă de degenerare, este cu desăvârşire în dezacord cu faptele. Dimpotrivă, civilizaţia constituie fondul permanent pe care se ridică în mod vremelnic epocile de cultură. Civilizaţia americană există, fără să poată fi pusă pe seama degenerării vreunei culturi americane. Pe pământul României de astăzi, o civilizaţie românească a existat de mii de ani, după cum se constată din varietatea şi calitatea instrumentelor de muncă, deşi cultura românească a început abia. din secolul trecut.[739] Civilizaţia este averea

739 Cultura noastră nu a început, cum afirmă C.R.M., în secolul al XIX-lea. În antichitate, geto-dacii au impus atenţiei o cultură remarcabilă, asupra căreia cercetările

colectivă a omenirii, şi ca atare merge încet, dar sigur, într-o continuă ascensiune, pe când cultura este un moment fericit de oscilaţie, moment sclipitor, însă trecător.

Când examinăm cu atenţie începuturile vieţii sociale a omenirii, descoperim în manifestările sufleteşti ale oamenilor primitivi un argument hotărâtor în favoarea acestei de a doua interpretări dată raportului dintre cultură şi civilizaţie. Într-adevăr, aci cultura şi civilizaţia se găsesc la începuturile lor. Dacă ar fi adevărată teoria că civilizaţia este un produs degenerat al culturii, ar trebui atunci să găsim la primitivi o inferioritate vădită a operelor de simplă tehnică tradiţională; ar trebui, în orice caz, să găsim la ei viaţa practică şi tehnică mult inferioară vieţii lor intelectuale. Cu toate acestea, găsim ceva cu totul contrariu. În speculaţiile lor mintale, primitivii sunt lipsiţi de bun-simţ; ei au credinţele cele mai absurde despre suflet şi despre natură; factorul inventiv, la ei, dă o producţie cu totul dezordonată; pe când aceiaşi primitivi, în viaţa lor practică, şi

---

arheologice proiectează noi lumini. În perioada feudalismului, mai ales în secolele XV-XVI, au fost create opere importante, între altele, Învăţăturile lui Neagoe către fiul său Theodosie. Cronicarii au durat, la rîndul lor, lucrări istoriografice, literare şi un „stil al culturii", iar Dimitrie Cantemir a scris o operă de însemnătate universală. Iluminismul românesc a fost, de asemenea, prin filosofia sa, ca şi prin ideile sociale şi cele despre cultură îin fenomen original, de neîndoielnică valoare. Cultura română din veacul al XIX-lea s-a edificat astfel pe o tradiţie bogată, ilustrată prin personalităţi şi opere proeminente (n.ed.).

mai ales în întrebuinţarea instrumentelor de muncă, sunt cu bun-simţ şi cu prevedere. De altminteri, cum este cu putinţă să existe mai întâi deprinderile de originalitate creatoare, şi numai pe urină, ca o degenerescenţă a acestora, să se producă deprinderile braţelor la muncă? În desfăşurarea funcţiunilor sufleteşti, originalitatea personală este ultima care vine la rând. Viaţa sufletească începe cu instinctele tehnice, se continuă cu imitaţia, pentru a se înălţa la conştiinţa personală. Tradiţia precedă conştiinţei personale. Adică, civilizaţia precedă culturii. De aceea, în înţeles larg, se poate vorbi de inteligenţa animalelor, de tehnica animalelor şi, până la un oarecare punct, de viaţa socială a animalelor, dar niciodată de cultura originală a animalelor. Civilizaţia este mai direct legată de realitatea naturii decât cultura; ea este, sufleteşte, mai adâncă. Invenţiunile tehnice, şi chiar invenţiunile teoretice ale ştiinţei pornesc din sugestiunea directă a faptelor naturii. Instrumentele de muncă sunt, precum ştim, prelungirea organelor biologice, iar începuturile raţionamentului omenesc s-au produs prin transpunerea în simboale mintale a operaţiunilor, văzute în natură. Raţionamentul ştiinţific omenesc a rămas totdeauna în directă legătură cu experienţa naturii. În aşa măsură, că el este cu atât mai bine făcut cu cât este mai obiectiv, adică mai puţin personal. Ca ideal, raţionamentul ştiinţific se poate chiar concepe ca făcându-se prin o maşinărie, adică prin o instrumentare curat naturală, aşa cum se fac astăzi socotelile

aritmetice; ideal care nu se poate concepe însă niciodată pentru funcţiunile de originalitate ale culturii artistice.

În rezumat, aşadar, nimic mai eronat decât afirmarea că între cultură şi civilizaţie ar exista un antagonism şi că ivirea civilizaţiei ar fi un semn de degenerare a culturii. Amândouă pot coexista. Ceva mai mult: dacă prin cultură este să înţelegem funcţiunea originalităţii în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decât în urma unei civilizaţii. Numai după ce omul se ridică prin tehnică, prin igienă, prin instituţii juridice şi prin tradiţia religioasă la o anumită stăpânire asupra naturii şi asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalităţii sale culturale. Teoria care susţine raportul invers între cultură şi civilizaţie nu corespunde întru nimic adevărului şi nu face decât să falsifice înţelesul vieţii culturale.

9. – Ajunşi aci, avem înaintea noastră limpezită calea pentru a reveni la explicarea raportului dintre creaţie şi vocaţie în felul cum am făcu i-o mai sus.

Omul a avut totdeauna iluzia să se creadă în stăpânirea unei puteri creatoare. Această iluzie era naturală. Lipsit de o cunoştinţă mai adâncă despre rostul vieţii şi al lumii, el era nevoit să înlocuiască cunoştinţa prin o atitudine. Opunându-se naturii, el a crezut prin aceasta că îşi întăreşte poziţia. Şi-a însuşit lui funcţiunea de creaţie, cum a însuşit şi pământului pe care-l locuieşte locul de centru al universului.

Astăzi, această iluzie şi-a pierdut orice legitimaţie. Cunoştinţa omului despre viaţă şi lume nu este nici astăzi prea adâncă, dar este suficientă pentru a-l dispensa de această iluzie. Rolul omului apare mai grandios când intră în ordinea naturii, decât atunci când se îmbracă în aparenţa de a fi ordonatorul naturii. Intrat în ordinea naturii, rolul omului pierde caracterul de himeră. Creaţiile unei spiritualităţi culturale care dispreţuiesc civilizaţia timpului, care nu adaugă nimic la această civilizaţie, sunt ca şi grămezile de nisip făcute la întâmplare de bătaia vântului. Durabile sunt creaţiile cerute de timp; creaţiile care realizează posibilităţile pe care natura le-a sădit în sufletul omenesc prin personalizarea treptată a energiei cosmice; cu un cuvânt, creaţiile pe care le realizează vocaţiile.

CAPITOLUL IV
Vocaţia religioasă

1. – Vocaţia religioasă în comparaţie cu celelalte feluri de vocaţie.
2. – Raporturile de valoare şi faptul religios.
3. – Legătura faptului religios cu conştiinţa socială. Rolul tradiţiei în viaţa religiei.
4. – Caracterele vocaţiei religioase.
5. – Popoarele sterile în vocaţii religioase.

1. – Se poate vorbi de o vocaţie religioasă?

La această întrebare răspund unii nu numai afirmativ, ci ceva mai mult: ei răspund că vocaţia religioasă este tipul adevăratei vocaţii. Pe niciun alt teren, ca pe cel religios, nu se ilustrează în mod aşa de lămurit caracterele vocaţiei. Acel chemat să practice virtuţile creştine se arată de mic; calcă de mic a popă, după expresia populară. Viitorul preot de vocaţie se recunoaşte într-o mie de alţi oameni destinaţi la vocaţii diferite.

La aceeaşi întrebare, alţii răspund însă cu rezervă, şi chiar negativ. Vocaţia religioasă, zic aceştia, nu numai că nu se poate prevedea, fiindcă ea vine de cele mai multe ori în mod brusc, prin convertirea eului la o atitudine nouă, adesea opusă celei avute până aci, dar ea nici nu are caracterele celorlalte feluri de vocaţie. Din vocaţia religioasă lipseşte, în primul rând, originalitatea, care este caracterul distinctiv al celorlalte vocaţii. Preotul creştin de vocaţie reproduce un tip ideal de om creştin, pe care orice creştin îl are în suflet; el nu inventează, ci reproduce. Vocaţia religioasă

nu deschide orizonturi noi, ci întăreşte numai tradiţia. Prin urmare, pe terenul religios nu poate fi vorba de un rol al vocaţiei, aşa cum îl găsim pe alte terenuri ale vieţii sociale. În viaţa economică, intelectuală şi artistică, vocaţia inovează pentru a da un spor muncii omeneşti; în viaţa religioasă, vocaţia întăreşte tradiţia, pentru a păstra, în sufletul omenesc, nealterat, un ideal de dumnezeire. Una este, aşadar, vocaţia laică, şi alta vocaţia religioasă.

2. – Cum ne explicăm divergenţa acestor răspunsuri? Este sau nu vocaţia religioasă de pus alături, ori de pus în opoziţie cu celelalte feluri de vocaţii?

Pentru a avea explicarea căutată trebuie să începem prin a ne da seama de natura faptului religios în vederea căruia se produce vocaţia religioasă. În ce condiţii se produce faptul religios în viaţa omenirii? Care sunt funcţiunile sufleteşti ce participă la producerea lui? Cu un cuvânt, în ce consistă experienţa religioasă, în deosebire de cealaltă experienţă, prin care luăm cunoştinţă de existenţa lumii externe, materiale?

La aceste întrebări ştiinţa de până astăzi a găsit următoarele răspunsuri.

Experienţa religioasă este lăuntrică şi subiectivă. Faptele ei stau în raporturi de valoare, sau de preţuire. Faptul religios există intru cât există o conştiinţă care să-l preţuiască. Dar care conştiinţă? Conştiinţa individuală? Nu. Ci conştiinţa socială a grupului în care trăieşte individul. Experienţa religioasă este lăuntrică şi

subiectivă; totuşi nu individuală, ci socială.

Aceste afirmaţii ale ştiinţei au nevoie de câteva lămuriri. Le dăm imediat.

Raporturile de valoare, sau preţuirile, sunt şi ele un fel de cunoştinţe, însă de o natură deosebită. Cunoştinţele pe care le scoatem din experienţa lumii externe au pretenţia să ne dea o imagină pe cât se poate de fidelă a acestei lumi, deşi ele consistă în abstracţiuni.

Când afirmăm despre apă, bunăoară, că este compusă din două elemente hidrogen şi un element oxigen, această afirmaţie este o cunoştinţă sau judecată ştiinţifică, având pretenţia să înlocuiască realitatea apei ori de câte ori în experienţa noastră externă întâlnim apa. În cantitate mică sau în cantitate mare, în atingere cu pământul sau în atingere cu fierul, apa tot H20 rămâne. Preferinţele speciale ale omului de ştiinţă n-au nicio influenţă asupra judecăţii ştiinţifice. Odată judecata găsită şi verificat acordul ei cu realitatea externă, ea rămâne în sistemul ştiinţei, indiferent de atitudinea sufletească a celui care o repetă sau o utilizează. Cu totul altfel e cu raporturile de valoare. Acestea sunt cunoştinţe care nu se înţeleg decât din trebuinţele sufleteşti ale aceluia care le face. Apa este preţuită, sau nu, după trebuinţa organismului omenesc. Este cineva în arşiţa soarelui, pe pustiul Saharei, apa este lucrul cel mai de preţ; dimpotrivă, aceeaşi apă este un lucru fără preţ dacă este la îndemână fiecăruia. Tot aşa cu orice lucru preţuit pentru trebuinţele omeneşti, şi nu cunoscut în natura sa reală. Preţuirile sunt subiective, pe când

cunoştinţele sunt obiective.

Cu toate acestea, preţuirile, deşi sunt subiective, nu sunt schimbătoare după individ. Apa, cât de trebuincioasă să fie ea în momentele de sete, totuşi, când este să se cumpere, n-are preţuri deosebite de la om la om şi de la o zi la alta. Dacă pe pustiul Saharei s-ar organiza un comerţ de apă, desigur că preţuirea apei ar fi relativ constantă. Prin urmare, raporturile de valoare sunt subiective, şi totuşi nu individual subiective.

Faptul religios este şi el prins în conştiinţa omenească printr-un raport de valoare. El consistă în acordul fericit al unor emoţii profund antagoniste. Frica izolată este o emoţie dureroasă; euforia superbă a eului mistic este o emoţie periculoasă; acordul lor însă, o intuiţie emoţională de linişte şi de fericire. Primul om care a găsit acest acord a trăit prima experienţă religioasă. El a preţuit dumnezeirea.

Desigur, nu dintr-odată. Omul primitiv şi-a făurit idoli, rituri şi simboale potrivite înălţimii sale sufleteşti, înainte de a preţui dumnezeirea ca un ideal moral. Experienţa religioasă era însă începută cu trezirea posibilităţii unui acord între simţirea de zădărnicie şi între simţirea de atotputernicie a omului. Din acordul fricii şi al încrederii nemăsurate în puterea sa, omul şi-a făurit primul cult religios. Religiile monoteiste au perfecţionat acest acord.

3. – Să revenim acum la chestiunea specială a legăturii dintre faptul religios cu conştiinţa

socială, legătură care ne va înlesni înţelegerea rolului pe care-l are tradiţia pentru viaţa religioasă.

O cunoştinţă ştiinţifică poate să fie mărginită la o conştiinţă individuală. Un Robinson al experienţei producătoare de cunoştinţe ştiinţifice poate fi imaginat cu uşurinţă. Căci, pentru ca să inventeze raporturi noi în natura lucrurilor, şi apoi, potrivit acestor raporturi, să-şi facă instrumente de muncă, individul, lăsat la propriile lui puteri, se găseşte înaintea unei opere grele, dar nu înaintea unei opere imposibile. Experienţa obişnuită cunoştinţei ştiinţifice este completă, chiar când este redusă la datele unei conştiinţe individuale. Tehnica acestei experienţe este izvorâtă din originalitatea indivizilor.

Un raport de valoare, şi în special o preţuire a faptului religios, nu poate să trăiască însă decât într-o conştiinţă socială. Căci preţuirea faptului religios nu stă în raportarea lui la alte fapte din realitate externă, ci la identitatea prezenţei lui în diferite conştiinţe individuale. Despre adevărul unei cunoştinţe ştiinţifice mă pot convinge prin logica minţii mele individuale; despre valoarea unei credinţe religioase nu mă pot convinge decât prin identitatea efectelor ei în mai multe conştiinţe. Faptul religios trăieşte în conştiinţa socială.

De aci importanţa tradiţiei pentru religie.

Pentru cunoştinţele ştiinţifice, tradiţia este un suport util, dar nu indispensabil. Pentru religie, tradiţia este însăşi condiţia *sine qua non* de existenţă. Aceea ce trăieşte în tradiţie, trăieşte şi

în religie. Tradiţia, pentru religie, n-are rolul unei operaţii de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenţei valorilor. Tradiţia este însăşi viaţa religiei. Ce a pierit din tradiţia religioasă a unui popor nu se mai poate regăsi în documentele bibliotecilor, cum se pot regăsi adevărurile ştiinţifice, ci este pierit de-a binele, pentru totdeauna.

La cunoştinţele ştiinţifice tradiţia este pusă în serviciul invenţiei, pe când la valorile religioase invenţia este pusă în serviciul tradiţiei. Individul care găseşte o scară nouă de valori religioase este un eretic, pe când individul care găseşte o nouă metodă de cercetare ştiinţifică este un desăvârşit om de ştiinţă.

4. – Acum avem tot materialul de care este nevoie pentru a explica divergenţa pe care am întâlnit-o de la început în definirea vocaţiei religioase

Se poate vorbi de o vocaţie religioasă? Desigur, se poate vorbi; dar nu înţelegând-o la fel cu celelalte vocaţii.

Vocaţia religioasă este *sui generis*. Ea serveşte la conservarea specificului etern pe care-l are fiecare popor în sufletul său. Pe fruntea fiecărui om de vocaţie religioasă stă scris e prin mine se dezvăluie aceea ce aveţi fiecare etern în voi.

Originalitatea omului de vocaţie religioasă se desfăşură de aceea în altă direcţie de cum se desfăşură originalitatea celorlalţi oameni de

vocaţie: nu înspre varietatea şi înmulţirea valorilor religioase, ci înspre unificarea şi adâncirea acestora.

Din această cauză, de foarte puţin folos îi sunt omului de vocaţie religioasă darurile externe ale sufletului. O musculatură solidă şi o minte ageră prevestesc o vocaţie de militar; o memorie reproductivă bună şi o judecată dialectică, pe una de avocat; un ochi observator şi o atenţie persistentă, pe una de medic; o putere de sugestie şi o inteligenţă practică, pe una de comerciant; niciodată însă asemeni însuşiri externe nu prevestesc o vocaţie religioasă. Cel mult dacă ele ne prevestesc pe un profesionist în ale cultului religios; nu însă o vocaţie. Un preot poate să-şi facă serviciul său bisericesc cât de frumos; el poate fi un model pentru concetăţenii săi – cu toate acestea nu este o vocaţie. În schimb, un călugăr sărac în talent şi ducând o viaţă de pustnic, poate să fie o vocaţie.

Talentele nu ajută vocaţiei religioase, aşa cum ele ajută celorlalte vocaţii în diferite ramuri de activitate omenească. Mai curând ele strică.

Un suflet simplu, dar echilibrat, o conştiinţă fără largi orizonturi, dar iluminată, este ceea ce trebuie vocaţiei religioase. În celelalte ramuri de activitate omenească, vocaţiile „când se produc, scot în relief personalităţile; pe terenul religiei, când vocaţia se produce, ea scoate în relief numai personalitatea poporului întreg. În niciun alt suflet nu se regăseşte pe sine în mod mai caracteristic sufletul unui popor ca în acela a omului de vocaţie

religioasă.[740]

Aceasta explică pentru ce numai în mijlocul popoarelor omogene şi cu tradiţii seculare se ivesc vocaţiile religioase.

5. – O ultimă chestiune ce ne rămâne de examinat este chestiunea dacă viaţa religioasă constituie cu necesitate aceea ce am numit specificul etern al personalităţii unui popor. Pot exista popoare fără viaţă religioasă? Adică, pot exista popoare fără tradiţii religioase şi deci fără posibilitate de a da din sânul lor vocaţii religioase?

Popor fără religie nu există. Există, cu toate acestea, popoare care nu dau din sânul lor vocaţii religioase. Cum se explică sterilitatea acestora?

Se explică din faptul că unele popoare au o dublă viaţă religioasă. Au o viaţă religioasă primitivă, profund legată de sufletul lor, şi au şi o viaţă de împrumut, nouă, legată de tehnica civilizaţiei lor, dar superficială. Cu alte cuvinte, sunt popoare cu o dublă personalitate. Aceste popoare trăiesc cu inteligenţa lor într-o lume, şi cu inima lor într-altă lume. Tradiţiile lor religioase se mărginesc la perpetuarea ritualului extern al

740 C.R.M. exagerează rolul „vocaţiei religioase“, intrând în contradicţie cu propria concepţie despre personalismul energetic şi despre Dumnezeu. Este drept, el a făcut concesii mari religiei, în general, creştinismului în special, printre care şi considerarea vocaţiei religioase ca o expresie a „personalităţii" unui popor. În realitate, aşa-zisele vocaţii religioase intră în contradicţie cu psihologia popoarelor caracterizată, de regulă, prin realism, optimism, încredere în viaţă, în triumful binelui şi al dreptăţii în viaţa socială (n.ed.).

cultului, şi nu la perpetuarea credinţei religioase însăşi. Aceste popoare, pe terenul religios, nu pot fi decât sterile în vocaţii.

Puţine popoare îndeplinesc astăzi condiţiile cerute pentru o adevărată viaţă religioasă. Mai la toate întâlnim o viaţă religioasă pe etaje. De aceea să nu ne mirăm când constatăm că vocaţiile religioase sunt aşa de rare.

CAPITOLUL V
Teoria vocaţiei

1. – Vocaţia este realizarea idealului oricărei filosofii personaliste.

2. – Experienţa ca bază la studiul vocaţiei.

3. – Caracteristica vocaţiei

4. – Confuzia între eul intuiţie subiectivă şi eul egoist.

5. – Teoria vocaţiei. Vocaţia corespunde mutaţiei biologice.

1. – Exemplarele oamenilor de vocaţie constituie cel mai ales material pentru verificarea unei filosofii personaliste. Căci pentru explicarea vocaţiei este nevoie de aprofundarea procesului însuşi de organizare a personalităţii, cheia oricărei filosofii personaliste; iar pentru aprofundarea procesului de organizare a personalităţii nu este o călăuză mai sigură decât lumina pe care ne-o împrumută viaţa însăşi a oamenilor de vocaţie. Vocaţia este realizarea în fapte a idealului în care se sintetizează orice filosofie personalistă. S-ar putea zice: atât preţuieşte, în viaţa practică, o filosofie personalistă, cât preţuieşte şi tipul de vocaţie în care ea se realizează.

Filosofia personalistă care a stat la baza înţelegerii noastre despre vocaţie a fost aceea a personalismului energetic. Prin urmare, tipul de vocaţie pe care îl prezentăm corespunde la idealul în care se sintetizează personalismul energetic.[741]

741 C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic,

Omul de vocaţie este omul care depăşeşte activitatea obişnuită a personalităţii productive. Această depăşire priveşte nu atât cantitatea, cât calitatea. Omul de vocaţie are o productivitate originală şi închinată binelui social, cum nu o au ceilalţi oameni. El este dezinteresat, când îl judecăm din punctul de vedere al eului său individual; în acelaşi timp însă el este acela care se îngrijeşte mai mult de interesele neamului sau ale societăţii din care face parte. El munceşte fără calcul, dacă îl comparăm cu ceilalţi profesionişti, şi totuşi din munca lui profită viitorimea mai mult decât din munca oricărui altul. Faptele omului de vocaţie izvorăsc, după toate aparenţele, dintr-o motivare mai adâncă, incomparabil mai adâncă de cum izvorăsc faptele cele mai voluntare ale omului obişnuit. Este ceva instinctiv în izvorul lor, şi totuşi este ceva tragic în ele, cum nu este în cele mai voluntare fapte ale omului energic. Viaţa omului de vocaţie apare, de aceea, ca desfăşurându-se la porunca unei chemări. Originalitatea lui consistă în faptul că îşi înţelege chemarea.

Aceste caractere diferenţiale ale omului de vocaţie au căutat să le explice diferitele filosofii personaliste prin mijlocirea celor mai îndrăzneţe ipoteze. N-a lipsit din rândul acestor ipoteze nici mâna lui Dumnezeu, nici norocul, nici geniul cel bun al neamului, nici inconştientul, ipoteză bună la orice în ultimii ani. O explicare mulţumitoare nu

---

[Bucureşti,] Editura Casei Şcoalelor, 1927. {Vezi, în ediţia de faţă, p. 523 – 648].

avem însă de la aceste filosofii. Şi principala cauză a nesuccesului stă tocmai în străduinţa acestor filosofii de a găsi, pentru caracterele diferenţiale ale vocaţiei, o explicare în factori sau forţe extraordinare, dacă nu chiar supranaturale. Prin ipotezele lor exagerate, cele mai multe dintre filosofiile personaliste de până acum îşi închid singure drumul spre o explicare mulţumitoare, ştiinţifică.

O explicare mulţumitoare şi ştiinţifică nu o poate da decât o filosofie personalistă care renunţă, în mod metodic, la întrebuinţarea factorilor sau forţelor extraordinare. Căci omul de vocaţie este, înainte de toate, om. Explicarea lui trebuie să se facă înăuntrul experienţă în care se produce organizarea personalităţii omeneşti obişnuite. Cu ipoteze care depăşesc experienţa obişnuită nu se ajunge la explicarea vocaţiei, cum nu s-a ajuns prin mijlocirea ipotezelor care ridicau pe om din câmpul vieţii biologice, pentru a-l arăta ca un produs extraordinar al creaţiei, la explicarea omului faţă de animal. Explicarea cea mulţumitoare şi ştiinţifică o poate da numai cercetarea condusă în limitele controlului experimental. O asemenea explicare încercăm mai jos, pe baza filosofiei personalismului energetic.[742]

---

742 În ediţia I (1932), studiul continuă cu următorul text, suprimat de autor în ediţia a II-a, „definitivă" (1935):
„1 Organizarea personalităţii omeneşti, – cheia de boltă a orişicărui sistem de filosofic personalistă, – se realizează, după unele sisteme filosofice, prin intervenţia unor factori supraexperimentali, dacă nu chiar supranaturali. Între aceste sisteme, acele cu caracter teologic, apelează direct

2. – O teorie a vocaţiei întemeiată pe experienţă – nu sună oare ca un paradox? Unde se găsesc, în experienţă, atâtea vocaţii, pentru ca să putem observa, compara şi scoate inducţii dintr-un destul de mare număr de cazuri? Vocaţiile sunt doară foarte rare; câteodată, chiar, ele nu apar în

---

la intervenţia lui Dumnezeu. În regulă generală, sistemele din această categorie fac o largă întrebuinţare de factori spirituali, care vin să adauge aceea ce lipseşte factorilor materiali sau corporali. După alte sisteme personaliste, organizarea se face prin intervenţia factorilor inconştienţi, care de obicei însă nu sunt bine precizaţi. Numai în timpul din urmă, prin introducerea ipotezelor de structură şi de totalitate în biologie şi psihologie, aceşti factori inconştienţi au dobândit ceva preciziune. Personalitatea omenească, după aceste mai noi filosofii personaliste, este produsă prin corelaţia diferitelor funcţiuni sufleteşti, corelaţie impusă de forma totalizatoare pe care o duce cu sine, ca o entelehie aristotelică, viaţa sufletească a omenirii. În opoziţie cu toate aceste filosofii personaliste, sistemele de filosofic materialistă neagă existenţa factorilor extramateriali, fie presupuşi de natură spirituală, fie de natură structurală sau totalizatoare, şi admit numai corelaţia funcţiunilor fiziologice, produsă prin influenţa mediului. După aceste sisteme de filosofic materialistă, personalitatea este o simplă împreunare de funcţiuni fiziologice; împreunare care nu conţine în sine nimic peste aceea ce dă suma funcţiunilor luate în parte. Pe când personaliştii văd peste tot nevoia de a completa funcţiunile materiei, materialiştii, dimpotrivă, văd peste tot inutilitatea factorilor extramateriali.

Între aceste două atitudini opuse în rezolvarea problemei personalităţii, filosofia personalismului energetic ia o cale de mijloc; cale pe care i-o înlesneşte studiul aprofundat al unor date experimentale, trecute cu vederea de ambele

decurs de generaţii! Studiul vocaţiilor, ca şi acela al geniilor, precum ca şi acela al întemeietorilor de religii, pare mai curând un studiu ursit să se facă din documente istorice, din biografiile oamenilor extraordinari, din tot felul de urme păstrate de vreme, dar numai din experienţă nu.

Cu toate acestea, o asemenea părere este

---

tabere filosofice. În adevăr, cele două tabere filosofice, deşi opuse în rezolvarea problemei personalităţii, sunt totuşi de acord între ele ca să treacă peste rolul special pe care îl au, în organizarea personalităţii, atât eul, cât şi conştiinţa. Nu că aceste două date experimentale ar fi cu totul uitate. Nu. Atât eul cât şi conştiinţa sunt pomenite foarte adeseori de ambele tabere filosofice. Sunt însă pomenite ca atribute ale personalităţii sau, mai bine-zis, ca nişte funcţiuni care se explică din natura personalităţii. Adică, pentru ambele tabere filosofice, atât eul, cât şi conştiinţa, nu au în organizarea personalităţii rolul lor special, ci sunt numai ca un fel de fenomene însoţitoare a personalităţii, ca un fel de sinteze sul *generis* ale personalităţii. Ambele tabere filosofice consideră, ca ceva de la sine înţeles, că explicarea ce se poate da personalităţii se poate întinde apoi asupra eului şi conştiinţei. Este personalitatea explicată graţie factorilor spirituali, atunci aceeaşiexplicare o au eul şi conştiinţa. Este personalitatea explicată ca o simplă împreunare de funcţiuni fiziologice, atunci aceeaşi explicare este dată atât eului, cât şi conştiinţei. Acestea două din urmă nu-şi au independenţa lor. Este drept că, dintr-un punct de vedere mai înalt, toate datele sufleteşti stau într-o strânsă corelaţie între ele; toate pot fi considerate ca formând la un loc o totalitate; dar şi din acest punct de vedere, procedeul celor două tabere filosofice nu este justificat. Eul şi conştiinţa, deşi nu se pot izola de personalitatea întreagă a omului, fiindcă sunt funcţiunile totalităţii, nu mai puţin însă rolul lor poate fi urmărit în mod separat prin experienţă, aşa cum de altfel

greşită. Este adevărat că vocaţiile care au valoare istorică sunt rare. Dar valoarea istorică nu constituie întreaga natură a vocaţiei. Valoarea istorică se poate adăuga, în unele cazuri, şi poate lipsi în altele, fără ca prin aceasta să se schimbe ceva în natura vocaţiei. Acesta este cazul cu toate

---

se face şi cu celelalte funcţiuni sufleteşti. Nici atenţia, nici memoria, nici chiar diferitele sensibilităţi organice nu stau de sine, în afară de totalitatea sufletească a omului, şi cu toate acestea corelaţia lor cu totalitatea nu împiedică să fie despărţite şi studiate în parte fiecare în manifestările lor speciale. Tot aşa trebuie procedat cu eul şi cu conştiinţa. Numai dacă experienţa dovedeşte că studiul separat al acestora nu dă ceva deosebit peste aceea ce dă studiul personalităţii în întregime, adică dacă experienţa dovedeşte că eul, conştiinţa, personalitatea sunt termeni care acoperă aceeaşi realitate, numai atunci neglijarea studiului eului şi conştiinţei în mod separat poate li justificată. Până atunci, însă, nu.

Alegerea între calea mijlocie a personalismului energetic şi cele două căi extremiste ale celor două tabere filosofice, amintite mal sus, stă în mina experimentatorului. Acela care urmăreşte în experienţă manifestările eului şi conştiinţei, acela poate aprecia în ce constă rolul acestora în viaţa totală a sufletului. Ipotezele trebuie înlăturate când ele vin în conflict cu faptele experienţii.

Ce dovedeşte experienţa? În mod neîndoios ea dovedeşte diferenţierea de funcţiune între eu, conştiinţă şi personalitate.

Iată experienţa cea mai veche, cea mai repetată şi, prin urmare, cea mai clasică

Experienţa durerii omeneşti.

Viaţa zilnică nu este un izvor de plăceri decât în foarte rare cazuri; de cele mai multe ori ea este un izvor de durere.

manifestările sufleteşti.[743] Când, în experienţa zilnică, un om este adus să ia o hotărâre, acest om este departe de a fi înaintea unui act de mare însemnătate istorică, şi, cu toate acestea, actul lui nu se deosebeşte întru nimic, din punctul de vedere al naturii sale, de actul cu mare însemnătate istorică. El face o deliberare, căreia îi

---

Această durere este însă pentru unii fără leac şi fără sfârşit. Pentru alţii ea este însă un îndemn la activitate. Unii caută să învingă durerea prin anihilarea personalităţii; alţii, dimpotrivă, prin întărirea şi diferenţierea aptitudinilor de muncă ale personalităţii. Conştiinţa durerii este, cu toate acestea, aceeaşi la unii şi la alţii. Nu intensitatea sau suprafaţa conştiinţei durerii determină la unii anihilarea, iar la alţii, activitatea; ci aceea ce determină aceste diferite atitudini este natura variată a funcţiei eului. La unii eul este contemplativ; la alţii, voluntar. Eul unora organizează în jurul lui personalităţi amorfe, pe când eul altora organizează personalităţi energice.

Această experienţă tipică se repetă în viaţa omenească sub formele cele mai variate, dar totdeauna confirmând acelaşi adevăr. Funcţiunea conştiinţei este o funcţiune organică universală, indiferentă personalităţii. Rolul ei este să trezească o atitudine a eului, după care urmează apoi organizarea personalităţii. Personalitatea omenească să scaldă oarecum în oceanul conştiinţei, dar nu-şi datorează naşterea sa gradelor de adâncime ale oceanului conştiinţei, ci germenelui de simţire pe care îl aduce cu sine eul. Funcţiunea conştiinţei o împărtăşeşte omul cu tot regnul animal. La animal nu există însă nici eu, nici personalitate.

De această diferenţiere funcţională între conştiinţă, eu şi personalitate, pe care, cum am văzut, o învederează experienţa de toate zilele, nu ţin seama cele mai multe sisteme filosofice personaliste. Acestea preferă să

urmează o hotărâre, după obişnuitul tipar sufletesc.

Acelaşi lucru şi cu studiul vocaţiei. O apariţie ca aceea a Jeanei d'Arc nu este dat să se întâlnească în experienţa zilnică decât la câteva secole o dată. Dar raritatea cazurilor desăvârşite de vocaţie nu împiedică totuşi ca să dăinuiască în

---

găsească în Ipoteze sugestiunile pe care le-ar putea avea cu uşurinţă în experienţă.
Nu mergem mai departe. Scopul nostru a fost să arătăm că şi în susţinerea teoriilor cu caracter strict filosofic, cum este teoria organizării personalităţii, plecarea de la observaţia directă a experienţii este o cale sigură. Numai păstrând această legătură strânsă cu experienţa, pe care o aflăm în filosofia personalismului energetic, putem trece mai departe, la rezolvarea unor probleme speciale, cum este aceea a vocaţiei". (n. G.P.).
743 În ediţia I (1932), studiul continuă cu următorul text, suprimat de autor în ediţia a II-a, definitivă (1935):
„Când delegaţii României, la Congresul de la Berlin, în 1878, au fost invitaţi să semneze protocolul, aceşti delegaţi erau invitaţi să facă un act de grea deliberare. Asemenea acte de grea deliberare nu se întâlnesc prea multe în cursul istorii unui popor. Aceasta nu ne împiedica însă să studiem actele de deliberare în psihologie şi în morală pe baza experlenţii zilnice. Când în experienţa zilnică un om oarecare este adus să ia o hotărâre, acest om este departe de a fi înaintea unui act de mare însemnătate istorică, şi cu toate acestea actul lui nu se deosebeşte întru nimic, din punctul de vedere al naturii sale, de actul la care au fost invitaţi delegaţii României la Congresul din Berlin. El face o deliberare, căreia îi urmează o hotărâre, după obişnuitul tipar sufletesc. Cu motivele asupra cărora el deliberează sunt legate de interesele lui personale, nu de ale neamului său întreg, aceasta nu schimbă natura sufletească a deliberării. Actul este acelaşi din punct de vedere

natura sufletului omenesc dispoziţiile spre vocaţie, şi ca aceste dispoziţii să se manifeste în mod continuu prin cazuri mai puţin desăvârşite. Studiul ştiinţific al vocaţiei are în vedere aceste din urmă cazuri.

Studiul istoric al cazurilor rare şi desăvârşite este şi ol important, negreşit; dar nu ca o bază, ci ca o confirmare a rezultatelor obţinute prin studiul cazurilor în care este bogată experienţa. Jeanne d'Arc este un ideal pe care-l revendică mai mult morala decât ştiinţa vocaţiei.

Această ştiinţă a vocaţiei începe cu enumerarea şi clasificarea manifestărilor modeste, produse în experienţa zilnică de dispoziţiile spre vocaţie ale sufletului omenesc. După aceste prime operaţiuni, ea procedă la fixarea caracterelor specifice ale vocaţiei, pe baza cărora, apoi, va putea susţine o teorie filosofică a vocaţiei. Întâi experienţa; numai după aceea teoria filosofică.

3. – Experienţa zilnică produce destule manifestări de vocaţie. Natura, în această privinţă, pare generoasă cu sufletul omenesc. Scântei de vocaţie se arată peste tot. Puţine însă dintre ele sunt favorizate de împrejurări şi ajung să se întregească într-o lumină puternică de far. Cele mai multe pâlpâiesc şi se sting.

---

sufletesc. O ştiinţă a psihologiei va putea să studieze actul deliberării între motive, fără să se preocupe de cazurile rare istorice, în care deliberările au avut de consecinţă hotărâri insemnate pentru viitorul popoarelor. – Acest comentariu a fost înlocuit, în ediţia „definitivă, cu textul ce urmează de la exponent până la finele alineatului (n. G.P.).

Şcolile, în primul rând, oferă un câmp larg de observaţie. Este drept că din cauza greutăţilor de metodă, puţini sunt în stare să profite de acest câmp. Vocaţia, la copii, nu consistă în precocitatea aptitudinilor intelectuale, ci în dispoziţiile excepţionale ale caracterului. Copiii cu vocaţie se deosebesc de camarazii lor prin tenacitate, conştiinciozitate şi entuziasm.

Însuşiri care se pun în evidenţă ţinându-se seamă de ereditate. De aceea educatorul trebuie să înceapă prin a se documenta asupra familiei copiilor. O trăsătură de caracter puternică în părinte determină în copil o virtualitate preţioasă. Între părinte şi copil nu se prezintă însă o asemănare vizibilă de caracter. Ereditatea caracterului trece prin metamorfoză, cum trece şi ereditatea la multe plante. Natura nu transmite direct, ci sublimează în copil dispoziţiile părintelui. A fost părintele, în viaţa sa, un om egoist şi crud; în copilul său, egoismul şi cruzimea pot lua forma unei pasiuni puse în serviciul culturii. Această sublimare constituie tocmai greutatea de metodă de care vorbeam mai sus. Educatorii o pot învinge prin talentul pe care-l dă arta educaţiei. În această privinţă, mulţi din primii noştri apostoli şcolari pot servi ca exemplu. Unul dintre aceştia (fost profesor la un gimnaziu din Câmpulung) îmi scria acum câţiva ani:

„Cu nerăbdare am aşteptat să văd ce va ieşi din fiul Catincăi şi al lui Gheorghe B...; ce a luat copilul din firea năstruşnică a Catincăi, care nu stă locului decât la povestire de basme, şi din firea lui Gheorghe, spaima satului G... Ieri mi se pare

că m-am luminat. Copilul este de obicei tăcut şi singuratic. În curte, la joc, iese rar. Nu l-am văzut niciodată aprins la faţă. Dar ieri, cum zic, mi s-a făcut lumină înaintea ochilor. Copilul spunea lecţia la istorie. Era vorba de nişte războaie din antichitate. Să-l fi văzut cum spunea lecţia! Pare că era chiar el în mijlocul războinicilor. Cu ce intonaţie rostea cuvintele: "pedeapsa vrăjmaşilor", "stăpânirea împăratului", "prin sabie şi foc"... Era tată-său Gheorghe, spaima satelor, care îmi stătea dinainte; numai că în loc să aibă ciomagul în mână, avea cuvintele înflăcărate de imaginaţie. Mi se pare că am pus mâna pe un copil de vocaţie. Am să-l însărcinez, de aci înainte, să-mi facă rezumatul lecţiilor de istorie. N-am să-l pierd din ochi. Cu observarea lui mă voi îndeletnici tot anul".

Asemeni îndeletniciri ar trebui să aibă toţi educatorii de astăzi.

Câmpul de experienţă al vocaţiei nu se mărgineşte la lumea copiilor. Lumea oamenilor vârstnici oferă de-asemeni multe cazuri. Toate exemplarele de oameni care îşi schimbă brusc felul de viaţă, părăsind desfrâul pentru a începe o muncă cinstită; toţi convertiţii la ideal; toţi martirii pe care împrejurările îi scot la lumină; unii jertfindu-şi averea, alţii şi viaţa pentru binele altora; savanţii, medicii, care în practica meseriei lor se uită pe ei pentru a servi adevărului; funcţionarii publici care biruiesc ispitele interesului personal şi îşi fac datoria etc., toate aceste exemplare de oameni aparţin în bună parte câmpului de experienţă al manifestărilor vocaţiei.

Din observarea lor se poate culege aceea ce este caracteristic omului de vocaţie. Trecem însă peste înşirarea amănuntelor de observaţie şi venim la rezultatele pe care le-am putut culege noi (şi pe care le-am mai expus, sub o altă formă, în paginile anterioare).

Omul de vocaţie se caracterizează prin o izbitoare „uitare de sine", pe care el însă o împreună la un loc cu un puternic sentiment de răspundere personală şi, în acelaşi timp, cu o instinctivă organizare a aptitudinilor sale sufleteşti. Omul de vocaţie este un rău gerant al prosperităţii sale proprii, dar un excelent gerant al progresului social. În ochii omului obişnuit, egoist, el apare ca un vizionar care îşi cheltuieşte puterile în mod orbeşte. Iar în ochii vizionarului adevărat, al apare ca un maniac al muncii, născut să se trudească pentru alţii. Pentru toată lumea el este un anormal. Dacă unii îi invidiază conştiinciozitatea morală, iar alţii îi invidiază puterea de muncă, toţi sunt de acord să considere aceste avantaje ca fiind de prisos, câtă vreme ele nu profită persoanei proprii. La ce folos atâtea comori, când ele sunt date pentru a fi risipite?

Această asociere a „uitării de sine" cu calităţi morale şi cu putere de muncă nu este un ce excepţional în practica vieţii. În fiecare moment întâlnim în viaţa socială acte de generozitate şi de devotament, care împreună dezinteresarea cea mai izbitoare cu răspunderea morală şi productivitatea cea mai reuşită. Viaţa practică este bogată în oameni care se uită pe sine; adică în oameni cu un eu puţin dominant. Instituţia

familiei n-ar exista, dacă această împreunare ar fi atât de excepţională.

Aceea ce este caracteristic la vocaţie nu este însă atât faptul asocierii, cât felul cum faptul acestei asocieri se petrece. Omul de vocaţie are, pentru o anumită răspundere personală şi pentru o anumită productivitate pe terenul vieţii sociale, o înclinare de plăcere instinctivă, căreia el îi urmează fără împotrivire, pe câtă vreme omul de generozitate sau de devotament are această înclinare în mod intermitent şi mai totdeauna după o deliberare. Numai mamele, faţă de copiii lor, au devotament instinctiv. De aceea se şi atribuie femeii vocaţia de mamă, iar nu simplul devotament de mamă.

Dacă la această caracteristică adăugăm şi faptul că, la omul de vocaţie, atât răspunderea morală, cât şi productivitatea sunt de o calitate superioară; că omul de vocaţie este original şi totdeauna atras spre opere de valoare şi durată, ajungem, ca încheiere, la o caracteristică generală, care ar suna astfel: omul de vocaţie, în deosebire de omul obişnuit, este un producător care îmbogăţeşte societatea cu opere originale şi de valoare durabilă, folosind în mod instinctiv dispoziţiile cu care el vine de la natură, fără ca asocierea acestora să fie determinată sau influenţată de interesele eului său. În ramura productivităţii sale omul de vocaţie se dispensează de orientarea propriului său eu. El se lasă să fie purtat în mod instinctiv de dispoziţiile sale inconştiente.

4. – Cu această încheiere ne găsim însă în faţa unei întrebări pe care morala noastră curentă ne-o impune numaidecât; întrebarea: Cum se explică productivitatea de opere durabile şi originale fără interesul eului? Bineînţeles, este lucru ştiut că descoperirea în parte a unui adevăr, invenţia unei opere frumoase, făptuirea unor norme morale şi religioase, se pot produce fără participarea interesată a eului; şi de aceea se şi vorbeşte de planul ideal al culturii, în care omul pătrunde prin mijlocirea unei logici şi a unei simţiri dezinteresate; cu toate acestea însă, organizarea productivităţii continui, aşa cum o are orice om, pare să fie totdeauna legată de interesul eului. În sensul acesta vorbesc principiile moralei curente, după care nimic nu se susţine în mod durabil fără interesul personal, de unde şi toată practica tehnicii capitaliste moderne, concentrată în jurul egoismului; apoi, atâtea teorii ale filosof iilor materialiste, care văd în egocentrism finalitatea tuturor faptelor omeneşti; în sfârşit, filosofiile personaliste, care sprijină afirmarea că orice producţie umană, pentru a fi continuă, are nevoie de concursul eului. Până şi în înţelepciunea buddhistă această părere este subînţeleasă. Când înţeleptul, discipol al lui Buddha, ajunge să-şi anihileze eul, el nu se închină de aci înainte productivităţii, ci contemplaţiei. Cu suprimarea eului, el face loc „nirvanei”, adică liniştei eterne, iar nu realizărilor vocaţionale.

Prin urmare, rămâne de explicat cum omul de vocaţie iese din regula generală a dominaţiei eului.

Explicarea căutată este însă uşor de dat, şi desigur mulţi din cititorii noştri au găsit-o ei înşişi.

Întrebarea de mai sus este produsul unei confuzii între eul ca germen al personalităţii, şi eul ca formă a personalităţii egoiste. Eul ca germen al personalităţii este o intuiţie emoţională, care, în conştiinţa subiectivă, însoţeşte orice stare sufletească. El este o simţire nativă, care are proprietatea de a se transfera în centrul celor mai diferite complexe sufleteşti. El colorează din punct de vedere subiectiv întreaga viaţă emoţională şi voluntară. Nu acest eu lipseşte omului de vocaţie. Omul de vocaţie nu se uită pe sine, ca eu subiectiv, ci ca eu întrupat în personalitate egoistă. Acest eu, pe care morala curentă îl confundă cu eul subiectiv, este de fapt una din materializările personalităţii; o materializare foarte obişnuită, deoarece atât morala capitalistă europeană, cât şi morala buddhistă indiană, o consideră ca o întrupare fundamentală a fiinţei omeneşti; dar nu este el germenul sufletesc al personalităţii.

5. – Cu aceste consideraţii, avem pregătită trecerea la o teorie a vocaţiei.

Omul de vocaţie apare, după cele zise, ca întruparea unui tip de personalitate în afară de comun. Omul de vocaţie este dezinteresat şi totuşi plin de energie morală şi de dispoziţii la productivitate. El este un om excepţional.

Ce înseamnă om excepţional? în înţelepciunea populară, prin excepţional se înţeleg multe. În primul rând se înţelege posibilitatea de a putea şi lipsi. Dar tocmai aceasta nu o putem

admite, în cazul de faţă. Omul de vocaţie este un tip excepţional de personalitate, şi totuşi un tip care nu poate lipsi din „evoluţia vieţii umane. Pe omul de vocaţie se susţine în bună parte progresul social.

Prin urmare, omul de vocaţie este un tip excepţional şi totuşi necesar. Aceasta înseamnă că naşterea lui nu este lăsată la voia întâmplării, ci este determinată de anumite cerinţe ale vieţii omenirii.

În arătarea acestor cerinţe stă întreaga teorie a vocaţiei.

Orice tip de personalitate nu este un produs al întâmplării. Este adevărat că eul, în impulsiunea sa originară, pare liber şi, în consecinţă, pare că determină cristalizări întâmplătoare de personalitate. În fapt însă, cristalizarea personalităţii corespunde unui determinism rigid. În ea intră automatisme fiziologice şi deprinderi sufleteşti de diferite categorii, care toate sunt fixe în raporturile lor, aşa cum sunt şi celelalte forme ale energiei universale. Aceea ce înşală judecata în cunoaşterea personalităţii este interpretarea greşită pe care o poate avea multiplicitatea tipurilor de personalitate. Personalitatea omenească se înfăţişează în diferite structuri, şi atunci, cum simţirea eului se presupune a fi identică, în originea sa, la toţi oamenii, multiplicitatea tipurilor de structură se interpretează ca o libertate a eului de a-şi construi după voie tipul de personalitate în centrul căreia el tronează. O greşeală identică cu aceea pe care o făceau şi filosofii din şcoala lui J.J. Rousseau,

care credeau că cetăţenii unui stat, din momentul ce aveau suveranitatea în principiu, pot inventa tot felul de instituţii politice. Instituţiile râu se inventă, ci ele ies din raporturile naturale ale grupărilor omeneşti; în fiecare ţară deosebite, după natura solului şi după rasa omului. Acelaşi determinism rigid, care leagă instituţiile cu mediul lor cosmic şi social, leagă şi tipurile de personalitate cu acelaşi mediu cosmic şi social. Cum diferă instituţiile de la popor la popor, aşa diferă şi tipurile de personalitate, fără ca prin aceasta să se aducă o ştirbire determinismului.

Pe lângă interpretarea greşită a multiplicităţi tipurilor, mai este însă şi o a doua cauză, cu mult mai însemnată, care împiedică o bună cunoaştere a personalităţii. Aceasta consistă în ignorarea adâncimii personalităţii.

Vechile prejudecăţi teologice şi metafizice asupra substanţei sufletului au făcut ca personalitatea omenească să nu fie văzută în lumina ei cea adevărată. Potrivit acestor prejudecăţi, personalitatea omenească a trebuit să fie considerată simplă şi identică cu sine însăşi, fiindcă aşa cerea natura substanţei sufleteşti. În zadar experienţa zilnică aducea probe numeroase pentru a învedera complexitatea ei; mai tare decât orice probă era tradiţia. Numai de câţiva ani şi-a făcut drum în ştiinţă convingerea că totul este de înnoit pe acest teren. Astăzi se vorbeşte de adâncimea personalităţii. Peste puţini ani, se va vorbi mai mult; probabil chiar, că, de aci înainte, perspectiva adâncimii va fi la baza oricărei cercetări asupra personalităţii.

Vechea metafizică a sufletului şi noua ştiinţă a personalităţii urmăresc, una faţă de alta, scopuri opuse. Metafizica urmărea să probeze că sufletul este lumină din lumină şi că în el se poate vedea ca într-o oglindă. Ştiinţa cea nouă a personalităţii urmăreşte să dovedească straturile din care este formată personalitatea, după vârstă, după rasă, după timp şi loc. În definiţia metafizicii, sufletul era un cristal luminos desprins din lumina eternă a divinităţii; în definiţia nouăi ştiinţe a personalităţii, personalitatea omenească este un produs al vieţii pământeşti, legat de toate micimile şi înălţimile acestei vieţi. Ea începe de la forme rudimentare şi se ridică la forme complexe, superioare; şi când a ajuns la una dintre acestea, ea păstrează în sânul său diferitele forme prin care a trecut în tot cursul vieţii de relaţie. În fiecare om, sub structura personalităţii lui superioare, se păstrează şi structurile rudimentare, inferioare. Fiecare din aceste structuri îşi are dinamismul său gata de a intra în activitate. Eul subiectiv, care tronează în conştiinţa personalităţii superioare, nu poate schimba nimic din aceste dinamisme. El este numai martorul activităţii unuia sau altuia. Când intră în activitate dinamismul unei structuri inferioare – formată prin epocile preistorice ale vieţii omeneşti –, atunci eul subiectiv apare ca un sclav al apetiturilor egoiste şi se numeşte neliber; când intră însă în activitate dinamismul unei structuri superioare – formată în epocile de cultură –, atunci eul subiectiv apare autonom şi liber; în ambele cazuri, libertatea şi nelibertatea

depind de adâncimea dinamismului personalităţii, şi nu de voinţa eului.[744]

Văzută în perspectiva adâncimii sale, personalitatea apare ca o verigă a determinismului universal.

Rezultatele dobândite de ultimele cercetări biologice ne-au deprins cu ideea dominantelor în

---

744 Rolul eului, în lumina conştiinţei interne subiective, este neţărmurit. El apare, aci, ca un autocrat. De îndată însă ce-l scoatem din această lumină şi, prin mijlocirea raţionamentului, ajungem să ne dăm seama de raportul său cu ceilalţi factori sufleteşti, atunci constatăm că rolul lui ia cu desăvîrşiie un alt caracter. Rămâne el, şi acum, destul de însemnat, dar pierde caracterul de autocrat. Eul se reduce atunci la rolul de simplu impuls iniţial, sau, mai bine, de accelerator, constrâns să se manifeste în anumite tipare. El este schinteia iniţială, dar o scânteie care, odată produsă, se realizează după nişte dispoziţii independente. întocmai acarului de cale ferată, care are posibilitatea să îndrepte o locomotivă pe o linie sau alta, dar n-are posibilitaea să creeze o linie nouă, tot aşa şi eul nostru are posibilitatea să apară în lumina subiectivă ca factor hotărâtor, şi totuşi, în manifestările lui, să fie silit să urmeze formele ce i-au fost impuse.
În adevăr, cea mai simplă observare a experienţii sufleteşti ne confirmă acest aspect al eului. Eul nostru voieşte să mişte braţul, dar voinţa lui se execută după legile mişcărilor musculare ale corpului nostru: braţul nu se mişcă prin simpla schinteiere subiectivă a eului, ci prin lanţul fibrelor musculare. Eul nostru ia o atitudine emoţională. în afară, această atitudine este fixată de legile expresivităţii emoţionale. Durerea îşi are un tipar de expresie, iar bucuria altul. Eul nu va putea să schimbe aceste tipare niciodată. De asemenea, în aceea ce priveşte valorarea lumei externe din jurul său, eul, în lumina subiectivă internă, este foarte liber – dar este liber pînă la

explicarea eredităţii şi a conservării speciilor animale. Indivizii trăiesc în dependenţă de conservarea speciilor. De fapt, în lumea vieţii animale, existente sunt speciile. Ele singure se perpetuează. Indivizii sunt numai mijloacele lor de adaptare. Mijloace vremelnice. Apoi, rezultatele cercetărilor psihologice şi sociologice ne-au deprins cu ideea că în viaţa de relaţie, în viaţa sufletească, existente sunt instituţiile, iar nu membrii instituţiilor. Instituţiile izvorăsc din raporturile naturale ale oamenilor între ei şi ale grupărilor omeneşti cu mediul cosmic. Individul are spiritualitatea pe care o creează instituţiile mediului său. Ideea de justiţie, cea mai înaltă manifestare a spiritualităţii omeneşti, se explică din realitatea instituţiilor, iar nu instituţiile din ideea justiţiei.

În viaţa sufletească, ca şi în viaţa simplă animală, ştiinţa cea nouă constată totalităţi care se adaptează şi se realizează. Totalităţile sunt însă în raporturi de finalitate cu indivizii din care ele se compun în mod vremelnic. Aceste raporturi de finalitate sunt imanente totalităţilor, mai ales când totalităţile sunt organizate într-o ierarhie. În

---

manifestarea acestei valori. De Îndată ce valoarea sa se exprimă, el nu mai este liber. Valorile pe care el le alege nu sînt ale lui, ci ale societăţii. El le găseşte pe de-a gata în cultura timpului. Un eu care ar valora lumea după nişte valori create de el subiectiv şi necunoscute mediului, ar fi ca un comerciant care ar voi să cumpere marfă cu o monedă fabricată după fantezie. Eul este o simţire subiectivă, în aparenţă arbitrară, dar el de cîte ori intră în relaţie cu lumea externă, se supune la legile acestei lumi.

totalitatea supremă orişice raport de finalitate este imanent. Pentru indivizii totalităţilor, aceste raporturi de finalitate sunt transcendente, fiindcă ele le depăşesc fiinţa. Indivizii trăiesc pentru conservarea totalităţii. Rolul lor se determină de evoluţia acesteia.

În lumea animală, acest rol este, când conservativ, când inovator, după trebuinţele de adaptare ale speciei. Individul animal se naşte pentru a continua ereditatea sau pentru a pregăti o mutaţie. Bineînţeles, nu exclusiv pentru una sau alta, ci mai mult pentru una sau mai mult pentru alta. Fiecare individ animal aduce cu sine, cât de format fie el a continua ereditatea, şi ceva inovaţie, precum şi animalul cu dispoziţii de mutaţie aduce totuşi cu sine un bogat fond de tradiţie ereditară.

În lumea sufletească, finalitatea este aceeaşi. Indivizii servesc totalităţilor, conservând sau inovând. Iarăşi, nu în mod exclusiv, ci unii mai mult conservând, şi alţii mai mult inovând. Acei din prima categorie sunt tradiţionaliştii, acei din a doua categorie sunt oamenii de inovaţie.

Vocaţia, în lumea sufletească, corespunde la faptul mutaţiei în lumea biologică. Ea este inovaţia de care se serveşte totalitatea (grupul social, poporul, rasa) pentru a se adapta evoluţiei. Inovaţia se face prin aptitudinile indivizilor, sub imperiul însă al cerinţelor totalităţii. Aşa se explică pentru ce omul de vocaţie întruneşte în sufletul lui dispoziţii contrare intereselor lui proprii. El realizează interese superioare. Fiecare om primeşte de la natură dispoziţii vocaţionale. În

lumea copiilor ele se revarsă ca o floră luxuriantă. Dar puţini sunt aceia care duc la bun sfârşit dispoziţiile primite de la natură. Indivizii în genere, fiind muritori, se grăbesc a-şi satisface interesele lor proprii.

CAPITOLUL VI
Pedagogia vocaţiei

1. - Pedagogia socială şi pedagogia individuală a vocaţiei. Energia de popor.
2. – Schimbarea de mediu şi vocaţia.
3. – Se pot cultiva vocaţiile?
4. – Copilăria.
5. – Pubertatea.
6. – Criteriu sociologic pentru cunoaşterea vocaţiei.
7. – Resortul intim care susţine productivitatea la omul de vocaţie. Ştiinţa educaţiei şi vocaţia.

1. – În deosebire de munca profesională, care este o muncă acceptată din interes şi calculată după şansele de profit şi de pierdere, vocaţia este o muncă dezinteresată, acceptată fără calcul, ba aproape impusă omului de instinct. Pe când munca profesională este hotărâtă de împrejurările în care trăieşte individul, vocaţia este hotărâtă de cursul istoric al poporului întreg. Prin vocaţie se pune în valoare aceea ce sufletul poporului are în potenţialitatea sa să realizeze. Munca obişnuită profesională se leagă de finalitatea individului, pe când munca vocaţiei, de finalitatea poporului ca întreg. Din această cauză, în mijlocul unui popor se pot exercita, prin împrumut, tot felul de munci profesionale, pe când vocaţii nu poate să aibă fiecare popor, decât unele, şi anume, pe acelea

care se înlănţuiesc în aşa numitul său mesianism.[745]

Aceste caractere distinctive ale vocaţiei fac din aceasta un obiect de psihologie socială şi nu de psihologie individuală. Dacă este vorba să ne punem problema cultivării vocaţiei, atunci nu din simpla diagnosticare a sufletului individual putem să prevedem vocaţia, ci din diagnosticarea întregului mediu social în care se dezvoltă individul. Un practician profesionist poate să se formeze în orice mediu, căci educarea lui se face după principiile pedagogiei individuale; un om de vocaţie însă nu se poate forma decât în anumite condiţii sociale. Vocaţia se arată atunci când ea este cerută de instinctul de conservare a unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg. Şi când zicem energia poporului întreg, înţelegem nu numai structura sufletească a acestuia, ci structura întreagă psihofizică a poporului, începând de la constituţia mediului geografic până la constituţia mediului intelectual şi moral. Vocaţia este o canalizare a energiei poporului; şi, prin canalizare, ea este, în acelaşi timp, o valorificare.

Ne propunem să insistăm ceva mai pe larg asupra legăturii dintre vocaţie şi energia de popor. În special ne propunem să discutăm dacă se pot cultiva vocaţiile în scopul de a întreţine energia unui popor. Căci cultivarea vocaţiei poate avea un scop social şi un scop individual. Ea aparţine

745 Termenul mesianism este folosit cu accepţiunea de ideal, rol istoric, aspiraţie (n.ed.).

pedagogiei sociale, tot aşa ca şi pedagogiei individuale. A cultiva o vocaţie în interesul poporului întreg este desigur tot aşa de folositor, dacă nu chiar mai folositor, decât de a cultiva o vocaţie în interesul numai al individului care arată dispoziţii vocaţionale.

Să începem mai întâi prin a clarifica în ce consistă energia de popor. Se face un abuz mare cu cuvântul energie. Tot ce este. brutal, catastrofal, capriciu de stăpân năbădăios, porneală de isterie... se pune pe seama energiei. Energia ar fi provocarea dezordinii. Căci ordinea, ca şi inerţia în mecanică, este socotită că vine de la sine. Adevărul este însă tocmai contrar. Pentru a avea ordine trebuie energie, pe când pentru dezordine nu trebuie nimic. Haosul este începutul începuturilor. Ordinea este realizarea treptată a energiei.

O seminţie de popor intră, bunăoară, în stăpânirea unui teritoriu. (Facem o ipoteză despre cum s-ar fi petrecut lucrurile în epoca primitivă a aşezării popoarelor.) Primele adaptări ale seminţiei la condiţiile teritoriului au fost primele realizări de energie. Ele au consistat în deprinderi de muncă, întreţesute pe un fond puternic de subiectivism. Între mediul geografic şi sufletul seminţiei, puse faţă în faţă, imaginaţia mitologică a aruncat prima punte de comunicare. O punte fragilă, însă o punte cu multe braţe, gata să se transforme după nevoie. Mitologia a deschis drumul solidarizării seminţiei cu mediul geografic. Religia a adus, curând după aceea, o întărire a acestei solidarizări. Căci mitologia lăsase între

sufletul seminţiei şi mediul geografic câteva motive de duşmănie. Imaginaţia mitologică crease spiritele bune, care dau ocazie sufletului omenesc de a se împrieteni cu natura, dar în acelaşi timp ea e crease şi spiritele rele, care erau tot atâtea ocazii de învrăjbire cu natura. Religia a consfinţit puterea spiritelor bune asupra celor rele, şi prin aceasta a dat sufletului omenesc o mare încredere în sine. Religia a făcut cu putinţă dezvoltarea civilizaţiei. Pe temeiul solidarităţii seminţiei cu mediul său geografic au luat fiinţă, apoi, diferitele instituţii sociale şi politice, prin diferenţierea treptată a primelor instituţii religioase.

În această exemplificare ipotetică avem dezvoltarea istorică a popoarelor şi, totodată, înţelesul menirii acestora pentru viitor.

Cât timp un popor este străin de pământul pe care-l locuieşte, energia lui este nulă. Numai după ce el s-a împrietenit cu acest pământ şi şi-a adaptat deprinderile lui de muncă la natura pământului, numai de atunci începe şi energia lui să se înfiripeze. Această energie este sporită pe măsură ce forţele mecanice ale naturii şi forţele intelectuale ale omului se înlănţuiesc într-un circuit unitar, care constituie aceea ce se numeşte munca.

Zăcămintele de cărbune sau de petrol sunt, negreşit, bogăţii reale ale solului; ele nu devin însă energii decât dacă sunt exploatate şi puse la baza unei industrii. Tot aşa şi cu aptitudinile sufleteşti care zac în sufletul poporului. Ele nu devin energii decât dacă sunt dirijate spre cunoaşterea şi stăpânirea naturii. Comparaţia

merge şi mai departe. După cum sunt zăcăminte care dau caracteristica unui mediu geografic, tot aşa sunt anumite aptitudini care dau caracteristica unui suflet de popor. Cum sunt terenuri carbonifere, terenuri de humă vegetală sau de nisip, terenuri maritime sau muntoase etc., aşa sunt şi tipurile de popoare. Fiecare tip de popor nu se adaptează indiferent în orice mediu geografic, fiindcă nu orice energie sufletească se leagă şi sporeşte energia fizică a mediului geografic. (Prin mediul geografic înţelegem nu numai pământul pe care îl locuieşte poporul, ci tot complexul de relaţii comerciale şi industriale determinate de poziţia şi natura pământului.) Un popor de un anumit tipar sufletesc poate să fie azvârlit de împrejurări într-un mediu geografic nepotrivit lui – aşa s-a întâmplat cu multe popoare năvălitoare din Asia spre Europa, la sfârşitul Imperiului Roman –, dar odată azvârlirea produsă, cursul istoric al poporului impune din nou împrietinirea acestuia cu mediul geografic. Tipul poporului trebuie să se adapteze la natura mediului, dacă este să fie din nou producător de energie. El se adaptează în două feluri: fie scoţând în evidenţă aptitudini noi din adâncul său sufletesc, aptitudini care pot să-l ducă la transformarea sa totală, fie transformând mediul pentru a lăsa tipul neatins. Aceasta se petrece mai ales, în cazul când poporul are o cultură veche, cristalizată într-un mesianism popular. În amândouă cazurile însă, poporul este în întregime pus în cauză. Adaptarea cea nouă trebuie să se facă, căci altminteri viitorul poporului este

ameninţat.

În aceste cazuri intervine tocmai rolul vocaţiei. Adaptarea cea nouă se produce prin mijlocirea oamenilor de vocaţie. Aceştia sunt solii instinctului social, trimeşi în lupta care se dă pentru cucerirea unei noi adaptări.

Şi cu această constatare ajungem în miezul subiectului nostru.

2. – Schimbarea de mediu geografic nu se întâmplă prea des la un popor. De întâmplat însă se întâmplă. Căci, prin mediu geografic, precum am mai spus-o, nu trebuie să înţelegem pământul numai, ci complexul de relaţii comerciale şi industriale pe care le dă pământul. Un popor care locuieşte lângă mare, sau lângă un mare fluviu, câtă vreme nu cunoaşte arta navigaţiei, trăieşte într-un alt mediu geografic decât după ce cunoaşte această artă. El poate să fie într-un mediu agricol, şi pe urmă să treacă într-un mediu comercial. Câteodată este suficientă descoperirea unui singur element cuprins în pământul pe care locuieşte poporul, pentru ca schimbarea mediului să se producă. Descoperirea cărbunelui şi a petrolului a oferit ocazii pentru o asemenea schimbare. În unele cazuri, nici nu este nevoie de a se inventa sau a se descoperi ceva nou; este destul ca constelaţia popoarelor învecinate să se schimbe, pentru ca şi mediul geografic al unui popor să fie altul. Mediul geografic este, aşadar, variabil, ca şi fazele civilizaţiei.

Schimbarea de mediu atrage după sine o nouă adaptare. Iar adaptarea se face prin

mijlocirea oamenilor de vocaţie.

Când un popor, bunăoară, din mediul său geografic continental, este pus în fruntea unui imperiu colonial, pe care trebuie să-l organizeze şi să-l asimileze, atunci munca profesională cunoscută lui până atunci, nu-i este de ajuns; pentru opera cea nouă trebuie oameni noi, cu alte deprinderi de muncă, devotaţi binelui public, gata de sacrificii. Aceştia sunt oamenii de vocaţie. Astfel a găsit Franţa, pentru organizarea imperiului său african, un om de vocaţie în mareşalul Lyautey.[746] Acesta era de profesie militar. Rămas în Franţa, ar fi fost, desigur, un bun militar. Trimis în colonii, el îşi găsi vocaţia. Cine i-a format sufletul pentru ca să înţeleagă pe marocani? Cine i-a dat agerimea şi tactul ca să preîntâmpine orice nesupunere din partea colonialilor săi? Cine i-a inspirat geniala stratagemă pe care a întrebuinţat-o la începutul războiului mondial faţă de şefii marocani, când, înainte de a porni trupele sale militare spre Franţa, unde era absolută nevoie de ele, el ordonă un atac general contra tuturor rebelilor marocani, aceea ce avu de consecinţă intimidarea acestora, aşa că Lyautey îşi putu trimite, în urmă, liniştit, trupele pe frontul din Franţa? Cine a făcut din mareşalul Lyautey omul care trebuia Franţei pentru organizarea imperiului marocan? Şcoala

746 „Organizarea“ imperiului colonial francez nu se datorează, primordial, lui Lyautey, ci naturii sistemului economico-social al Franţei. Lyautey a exprimat interesele burgheziei franceze fără al cărei ajutor nu ar fi izbutit în acţiunile sale (n.ed.).

militară, desigur, în care îşi făcuse el educaţia profesională de militar. La educaţia şcolii s-a adăugat însă şi altceva. Vom vedea în curând ce anume.

Tot aşa s-a întâmplat cu multe alte popoare europene care şi-au schimbat mediul geografic prin trecerea lor de la agricultură la industrie. Anglia, mulţumită descoperirii aburului, deveni ţara comerţului. Însă comerţul are nevoie de iniţiativă pentru ca să prospere. Iniţiativa nu se învaţă în rutina vechiului comerţ. Ea vine din vocaţia celor aleşi. Anglia a avut norocul să numere printre fiii săi mulţi dintre aceşti oameni de iniţiativă vocaţională. Pe urmele acestora s-au întemeiat raporturile comerciale care întind dominaţia engleză peste întreg pământul.[747] (...).

Mai toate ţările europene sunt atinse de frigurile înnoirilor de mediu. Toate vor o lărgire de ocupaţie; adică un loc cât mai prielnic sub soare. La toate popoarele europene oamenii de vocaţie sunt în aşteptarea unui rol.

3. – Dacă astfel stau lucrurile, atunci problema enunţată de noi mai înainte devine de o

---

747 Neavând o înţelegere complexă asupra factorilor care determină dezvoltarea economică şi social-politică şi a intercondiţionării lor dialectice, C.R.M. reduce modificările profunde de natură economică la o „schimbare de mediu geografic".
Urmărind exclusiv mecanismul intern al vocaţiei, lipsit de o cunoaşterea aprofundată a esenţei social-politice a fenomenelor, filosoful emite aprecieri reprobate de istorie. (n.ed.).

mare actualitate.

Se pot cultiva vocaţiile?

Vocaţiile, până acum, erau lăsate pe seama instinctului. Fiecare popor, pentru noua sa adaptare, îşi producea vocaţiile de care avea nevoie.

Astăzi însă instinctul este înlocuit prin şcoala raţiunii. De ce nu s-ar putea vorbi şi de o pedagogie socială a vocaţiei?

Vorbim de o medicină socială, care are de scop să prevină bolile contagioase; de o igienă socială, care are de scop întreţinerea sănătăţii publice; de o eugenie, care are de scop perfecţionarea rasei omeneşti; de ce n-am vorbi şi de o pedagogie socială a vocaţiei, care să aibă scopul de a arăta condiţiile în care se pot produce vocaţiile trebuincioase unui popor?

Un popor este nevoit să-şi schimbe mediul de viaţă. Din agricol să devină industrial. Pentru noua sa adaptare el are totdeauna nevoie de oameni de vocaţie, care să deschidă drumul muncii profesionale obişnuite. De ce atunci n-am uşura prin mijloace raţionale, pregătite mai dinainte, apariţia şi rolul acestor oameni de vocaţie? De ce, înainte de toate, nu am pregăti opinia publică să-i recunoască şi să le înţeleagă rostul?

Ni se pare că prin aceasta nu cerem un lucru, absurd. Poate că cerem ceva prea greu pentru ştiinţa timpului nostru. Absurd, în tot cazul, nu.

Fiindcă aceea ce cerem este un lucru prea greu, să ne mulţumim deocamdată cu puţin. Fiecare ştiinţă începe cu puţin.

Să ne mulţumim cu precizarea unei singure

condiţii premergătoare vocaţiei. Să indicăm, cel puţin, direcţia dinspre care ne poate veni o vocaţie.

Mareşalul Lyautey, despre care am vorbit mai sus, a ieşit dintr-o şcoală militară. Din orice şcoală militară ar fi putut ieşi? Desigur, nu. O şcoală militară fără disciplină şi fără avânt patriotic n-ar fi format în Lyautey pe omul de vocaţie de mai târziu. Extrema conştiinciozitate a lui Lyautey a găsit în atmosfera şcolii militare franceze o condiţie prielnică de dezvoltare. Şi acesta este cazul cu toţi oamenii de vocaţie. În mediul serios comercial englez prosperă vocaţiile comerciale. În mediul serios al universităţilor germane prosperă vocaţiile ştiinţifice. o…).

Improvizaţia nu este o şcoală pentru vocaţie. Dintre sceptici şi farsori ies cel mult oratori; niciodată oameni de vocaţie.

Prima condiţie pentru vocaţie este seriozitatea instituţiei în care îşi face prima sa educaţie acel dotat de natură cu dispoziţii fericite. Instituţiile serioase sunt, în fiecare ţară, singurele pepiniere ale oamenilor de vocaţie. Poporul, prin bunul său simţ, a şi întrevăzut acest adevăr încă de mult. Spre direcţia în oare şi-a îndreptat el nădejdile a indicat şi direcţia de unde aşteaptă vocaţiile.[748]

Noi, românii, aşteptăm să ieşim din criza economică, din criza politică, din criza culturală şi din tot felul de crize reale şi imaginare. Gare să fie instituţia noastră sănătoasă, instituţie menită să

748 Vezi supra, nota 34.

formeze, pentru viitorul ţării, pepiniera vocaţiilor?

Eu n-am un răspuns la această întrebare. Am căutat însă să mă informez despre ce ar putea răspunde alţii şi am aflat din ziare că toate instituţiile noastre publice sunt fără vlagă. Biserica, armata, şcoala sunt în scădere. Comerţul, industria sunt bolnave. Agricultura este moartă.

Aşa scriu ziarele.

Această lipsă de prestigiu a instituţiilor noastre trebuie să ne dea de gândit.

De unde se vor naşte oare viitoarele noastre vocaţii? Căci, are dreptate M. Eminescu, când zice:

„Nu se nasc glorii pe stradă şi la uşa cafenelei!...”

4. – Să trecem acum la pedagogia individuală a vocaţiei. Să începem de la copilăria individului.

Ce este copilăria? Pentru ştiinţă, copilăria este structura de sine stătătoare a primilor zece ani din viaţa omului. Ea prezintă nu pe un om redus la miniatură, ci un tip de om cu caractere şi legi proprii. Copilul este un organism pe care trebuie să-l înţelegi din structura totalităţii sale.

Copilăria are de scop să pună în echilibru funcţiunile animale, cu care omul vine pe lume, cu cerinţele unei vieţi sociale. Copilăria este oarecum stagiul de pregătire al animalului om la o viaţă socială. Cu cât viaţa socială are mai multe cerinţe, cu atât şi copilăria este mai lungă. La popoarele civilizate, copilăria este mai lungă decât la popoarele sălbatice. La celelalte animale, în afară

de om, copilăria aproape că nu există.

Copilul vine pe lume cu funcţiuni care continuă viaţa biologică animală, şi, în acelaşi timp, cu dispoziţii de viaţă socială. El este un portaltoi destinat să suporte altoirea unei culturi sociale. Cât timp durează experienţa altoirii socialului pe biologic, el rămâne copil; a prins altoiul, atunci copilăria lui dispare. Aceasta se întâmplă cam pe la vârsta de 12 – 13 ani. Sunt oameni care rămân copilăroşi şi după această vârstă, precum sunt şi copii care au pierdut aparenţa copilăriei înainte de această vârstă; sunt apoi imbecili şi copii întârziaţi, dar toate aceste cazuri nu schimbă prea mult regula generală. Copilăria durează cât timp durează pregătirea sociabilităţii omului.

Din această constatare fundamentală decurg câteva aplicaţii practice pentru arta educaţiei. În primul rând, avem o consecinţă referitoare la clasarea copiilor în copii de vocaţie şi copii fără vocaţie.

Sunt unii părinţi care se arată foarte optimişti; iar alţii care se arată foarte pesimişti în aceea ce priveşte viitorul copiilor lor, deşi n-au apucat să vadă decât foarte puţin din manifestările acestora. Un mic fapt de deşteptăciune pune pe unii în admiraţie, iar pe alţii, tot aşa, un mic fapt de prostie îi pune în disperare. Se înşală însă atât unii cât şi alţii. Vocaţia nu se cunoaşte aşa de dimineaţă, cum ar fi să credem după proverbul popular. Se cunoaşte de dimineaţă copilul care are să fie sănătos şi copilul care are să fie bolnăvicios fiziceşte, dar nu se

cunoaşte vocaţia pe care va avea-o copilul. Căci vocaţia stă în îmbinarea socialului pe biologic, în virtutea însăşi a altoiului culturii sociale.

Prin urmare, din constatarea fundamentală pe care am făcut-o relativ la scopul pe care-l are de îndeplinit copilăria, putem trage o primă învăţătură, şi anume: să nu ne pripim cu alegerea copiilor în vederea vocaţiilor lor viitoare. Copilul vine pe lume cu aptitudini individuale; nu vine cu o vocaţie. Vocaţia iese din îmbinarea aptitudinilor sale individuale la o finalitate socială. Unde societatea nu şi-a dobândit o structură unitară, din care să pornească o finalitate armonică pusă în serviciul idealului, acolo nu poate să fie vorba nici de vocaţii.

Cu aceasta venim la o nouă învăţătură importantă pentru viaţa practică, şi anume: să nu ne aşteptăm ca din cultivarea individualităţii copilului să iasă totdeauna o înmulţire a vocaţiilor.

Individualitatea copilului, ea singură, fie cât de bogată, nu poate duce la o realizare culturală, câtă vreme în mediul social nu se găseşte o finalitate înnobilată de ideal. Un popor poate prezintă individualităţi puternice, uriaşe chiar, fără ca aceste individualităţi să îndeplinească rolul de vocaţii. Dacă lipseşte din mediul social structura unitară a idealului, individualităţile rămân anarhice, adică sălbatice. Ele nu contează pentru istoria omenirii decât ca fapte brute, asemănătoare faptelor telurice. Vocaţiile, şi mai ales vocaţiile puse în serviciul conducerii societăţii, vin numai din altoirea cu idealurile culturii. Individualitatea este o răsadniţă pentru

sămânţa idealului.

Aceasta ne explică pentru ce popoarele tinere, pline de viaţă fizică, dar lipsite de tradiţie sănătoasă, sunt aşa de sărace pe terenul vocaţiilor[749]. În şcolile acestor popoare tinere se îndeasă o mulţime de individualităţi; este chiar o plăcere să priveşti la exuberanţa cu care se prezintă aceste individualităţi! – pare că a lor sunt cerul şi pământul, pare că ele au servit drept modele pentru tipul supraomului cântat de atâţi poeţi filosofi –, şi, cu toate acestea, cu ce se aleg aceste popoare tinere de pe urma individualităţilor exuberante trecute prin şcoală? Cu faptele anarhice, dacă nu sălbatice, ale absolvenţilor acestei şcoli. Puterea vocaţiei nu stă în individualitate, ci în înlănţuirea individualităţii la finalitatea nobilă a unui ideal.

Psihologia copilăriei, cu perspectivele ei, ne pune înaintea problemei cu mult mai înalte, care este referitoare la înţelesul culturii omeneşti în genere, şi pe care o putem formula în chipul următor. Dacă, în copilărie, natura încearcă stabilirea unui echilibru între funcţiunile animale ale omului şi cerinţele unei vieţi sociale, atunci, cum natura nu poate încerca să pună un echilibru decât între realităţi, cerinţele vieţii sociale vin şi ele dintr-o realitate. Ele vin din trebuinţa de ideal, care este o realitate întocmai cum este şi existenţa

749 S-ar fi impus o exprimare mai nuanţată a ideii, subliniindu-se faptul că popoarele tinere n-au avut, in unele cazuri, posibilitatea să-şi exercite vocaţia datorită unor condiţii istorice improprii. În circumstanţe favorabile, vocaţia acestora se poate afirma cu plenitudine (n.ed.).

animală a omului! Dacă idealul, sub diferitele lui forme, ar fi o simplă iluzie, cum ar putea el să ţină în loc, cu exigenţele lui, o făptură a naturii în dezvoltarea sa? Pentru ce copilul de om civilizat este ţinut într-o copilărie mai lungă decât este ţinut copilul de sălbatic, şi pentru ce animalele au o copilărie aşa de scurtă? în caz că idealul nu este o realitate, ci o simplă iluzie, copilăria n-ar avea nicio raţiune să fie mai lungă sau mai scurtă; ea ar fi, ca la animale, mărginită în cadrul strict al trebuinţelor biologice.

Existenţa copilăriei este primul mare fapt de experienţă prin care se prevesteşte creşterea de ideal în viaţa omenirii. Structura de copil, pe care o are omul în primii ani ai vieţii sale, este o structură de aşteptare a desăvârşirii care trebuie să vină; prin urmare, ea este, în evoluţia naturii, prevăzută ca un moment al realităţii. Ca un moment al realităţii şi, în acelaşi timp, ca un moment de creştere al acesteia, căci ea aduce înrodirea individualităţii animale omeneşti prin însămânţarea idealului. De aceea sunt pline de înţeles cuvintele lui Crist: „Lăsaţi copiii să vină la mine”. Evanghelia educaţiei noastre va trebui să repete după dânsul: Lăsaţi copiii să fie desăvârşiţi prin ideal; căci la aceasta îi invită natura, dându-le anii din copilărie.

Se vorbeşte de popoare într-o veşnică copilărie, şi se mai vorbeşte de popoare la care rolul copilăriei tinde să devină inutil.

Popoarele sălbatice de astăzi par să fie într-o stare de veşnică copilărie, când sunt comparate cu popoarele europene. În ce consistă copilăria lor?

Cum se explică faptul că fiecare sălbatic, luat în parte, se bucură de o copilărie scurtă, şi totuşi sălbaticii luaţi cu toţii, ca societate, prezintă caracterele unei veşnice copilării? Sunt ei copii adevăraţi, sau sunt bătrâni căzuţi în copilărie? Din nefericire, ei sunt bătrâni căzuţi în copilărie. Credinţa unor filosofi optimişti, că ei vor forma rezerva culturii de mâine, este o simplă iluzie. Sălbaticii de astăzi constituie resturile istovite şi îmbătrânite ale fostelor popoare. Copilăria la ei şi-a pierdut rolul cel adevărat. Ea a rămas numai ca o batjocură.[750]

5. – În vârsta pubertăţii se hotărăsc de regulă vocaţiile. Înainte de 10 – 12 ani, funcţiunile sufleteşti ale copilului sunt puţin dezvoltate. După 15 – 16 ani, ele au luat, în bună parte, structuri definitive. Între 10 – 16 ani (la unii copii, mai timpuriu; la alţii, mai târziu) se întinde perioada oscilaţiilor în căutarea unui echilibru. Aceasta este perioada pubertăţii. În ea ies la lumină virtualităţile sufleteşti care hotărăsc de viitor. După o zi pe alta, copilul de până ieri îşi uită de jocurile naive, pentru a-şi pune întrebări, pentru a contrazice pe acei din jurul său, pentru a-şi afirma convingeri radicale. Pubertatea este perioada crizei de creştere a omului. Copilul, până la vârsta de 10 ani, priveşte la lumea din jurul său ca un animal inteligent, fără iscodire, fără îndoială.

750 Referirile lui Motru la „sălbaticii de azi" fac abstracţie de istoria concretă a popoarelor rămase la un nivel scăzut al dezvoltării economico-sociale şi, mai ales, de rolul nefast al colonialismului (n.ed.).

Imită pe cât poate. Înţelege după intuiţia pe care i-o dă propria sa însufleţire. O atmosferă de animism înconjură obiectele externe. Atenţia nu-i este voluntară. Voinţa nu urmează deliberării. Copilul, până la 10 ani, trăieşte într-o atmosferă sufletească de amestec între vis şi realitate.

De aci înainte, firea lui se schimbă. Dintr-o fiinţă cu suflet naiv şi armonic, el se transformă într-o fiinţă cu suflet zbuciumat şi dizarmonic. Aceea ce mai înainte el imita şi respecta, acum contrazice şi dispreţuieşte. De la un an la altul, şi adeseori şi mai curând, are alte păreri şi alte preferinţe. Pe la 14 ani, la unii; pe la 16 ani, la alţii, perioada de criză încetează. Sufletul copilului intră de aci încolo în echilibru stabil. Zbuciumările sufleteşti urmează şi de aci înainte; acelea din perioada următoare, a adolescenţii, sunt destul de acute; ele nu mai abat însă creşterea copilului din direcţia apucată. Perioada de răsărire a virtualităţilor sufleteşti s-a încheiat. Primăvara creşterii a trecut. Cu foarte rare excepţii, aceea ce n-a ieşit la lumină în pubertate nu mai iese nici de aci înainte.

De aceea această vârstă a pubertăţii este hotărâtoare pentru vocaţii, în biografiile tuturor oamenilor de vocaţie se găsesc date prin care se învederează însemnătatea ei. Jean-Louis Forain istoriseşte cum, la vârsta de 11 ani, a fost izbit de expresivitatea statuilor catedralei din Reims, şi în special de aceea a sfântului Iosef, un sfânt cu figură de lucrător farsor, şi pe care el îl putea lesne identifica cu trei-patru alţi lucrători din lumea pe care o vedea zilnic. „Dacă, mai târziu,

am ajuns artist, statuilor din Reims le datorez vocaţia", zicea el adesea, către prieteni.[751] Acest exemplu se poate înmulţi cu sute de alte cazuri. Nu este, de altminteri, om de geniu sau de talent care să nu lege revelarea originalităţii cu un fapt petrecut în cursul pubertăţii, adică în perioada când omul iese din copilărie. În caracterizarea făcută lui Constantin Guys, şi acesta un artist de seamă, Baudelaire a ajuns chiar să afirme că geniul nu este decât posibilitatea cuiva de a-şi regăsi copilăria după voie. Jeanne d'Arc începe să audă chemările lui Dumnezeu de la 12 ani, şi continuă apoi să le audă până la realizarea lor. Sunt cazuri, desigur, când vocaţia se dezvăluie şi după pubertate. Acestea privesc mai ales vocaţiile religioase şi morale, care se produc după crizele de convertire. Cazurile acestea nu sunt prea numeroase. În special, între ele, nu se găsesc vocaţiile care întreţin progresul social modern. Toate vocaţiile însoţite de o originalitate puternică izbucnesc la vârsta pubertăţii. În special vocaţiile pentru ştiinţă, pentru artă, pentru tehnică, pentru întreprinderi industriale şi comerciale etc., aproape toate, fără excepţie, văd lumina zilei deodată cu începuturile de formare a personalităţii, care se aşază în perioada ce urmează copilăriei.

Această coincidenţă este uşor de explicat din punct de vedere psihologic. Vârsta pubertăţii provoacă mari spărturi în unitatea armonică a

751 Pol Neveux, Jean-Louis Forain, [în] Revue de Paris, 15 august 1931.

copilului de până ieri. Consecinţele acestor spărturi le şi observăm noi, în primul rând. Spiritul de contradicţie, altitudinea de negaţie, fanatismul şi entuziasmul puberului, prin apariţiile lor bruşte, sunt acele care ne atrag atenţiunea, fiindcă ele ating interesele noastre. Consecinţele constructive ale acestor spărturi trec neobservate. Tocmai acestea însă sunt cele mai importante pentru viitorul copilului. În ele stă originea vocaţiilor.

Copilul vine pe lume cu o anumită structură a percepţiilor sale sensibile. Ochiul şi urechea lui sunt în anumit fel îndreptate spre lumea externă. Nu orice fapt din această lume îl interesează. Interesează numai anumite impresiuni, în anumite structuri. Ce nu interesează în aceste structuri, nu există. Atenţiunea lui nu iese din aceste structuri. Apoi funcţiunile intelectuale, de asemenea. Copilul judecă după logica sa proprie, care în unele privinţe aminteşte pe aceea a omului primitiv. Aceeaşi structură proprie o prezintă şi viaţa sa emoţională. El nu este un om în miniatură, ci este om într-o anumită unitate sufletească. Din această unitate îl scoate pubertatea. Cu spărturile provocate de această vârstă se dă posibilitate altor structuri de percepţie, judecată şi emoţie să se formeze. Aceea ce nu atrage atenţia copilului, poate să atragă atenţia puberului. Aceea ce la vârsta de 7 – 8 ani nu era obiect de gândire, poate să devină la vârsta de 11 – 12 ani. Emoţia care nu există pentru sufletul copilului, există pentru sufletul puberului. Ivirea acestor structuri noi sufleteşti puberul nu le observă decât indirect, din

efectele lor. Forain crede că statuile catedralei din Reims i-au determinat vocaţia; de fapt vocaţia i-a fost determinată de noua structură a percepţiei sale vizuale. Din percepţia naivă a văzului copilăresc el s-a trezit cu percepţia pătrunzătoare a artistului pesimist. Cu această nouă percepţie a ajuns să descopere statuile catedralei, iar nu din impresiile acestor statui şi-a construit perspectiva originală artistică. Această iluzie de a lua cauza drept efect şi efectul drept cauză este foarte obişnuită în lumea sufletească. Cauza celor mai multe boli nervoase, profanul le pune în incidente ocazionale: un câine care s-a repezit să muşte, o pierdere de bani, o veste tristă neaşteptată, când, în realitate, existenţa bolii a fost aceea care a dus la remarcarea incidentului. Incidentul a luat proporţii din cauză că boala dispunea sufletul la exagerarea lui. Aşa şi cu amintirea oamenilor de vocaţie. Ei păstrează începuturile lor de originalitate în strânsă legătură cu anumite incidente. Unii cred că vocaţia s-a deşteptat prin vederea unui anumit fapt, sau prin citirea unei poveţe; alţii cred chiar că li s-a revelat vocaţia prin viziuni sau vise; toate aceste incidente însă s-au întâmplat multor alţi oameni, fără ca ele să deştepte în aceştia o vocaţie!

6. – Vocaţia este deşteptată prin ivirea unor variaţii originale în structura sufletului de până aci a puberului. Şi nu a oricărui fel de variaţie originală. Numai variaţiile originale care sunt utile totalităţii sociale au caracterul de vocaţii. Variaţiile utile indivizilor sunt simple abilităţi.

După terminologia biologică, cele dintâi sunt variaţii genotipice; cele din urmă, fenotipice. Cele dintâi sunt mutaţii; cele din urmă, variaţii efemere. Un criteriu sigur pentru deosebirea unora şi a altora este greu de dat. Caracterul originalităţii de multe ori înşală. Abilităţile individuale se remarcă mai uşor decât vocaţiile adevărate. Din nefericire, se şi preţuiesc, de unii, mai mult. În Italia, unde talentul pentru pictură este foarte răspândit, abilitatea copiilor care imită capodoperele popularizate este numaidecât încurajată, pe când adevăratele talente originale au nevoie de multă stăruinţă ca să poată pătrunde, în lipsa unui criteriu sigur, ne putem însă servi de câteva consideraţii sociologice. Originalitatea vocaţională este oarecum aşteptată ca o completare a vieţii culturale trecute. Ea trezeşte instinctul pentru ideal în sufletele de elită, provocând un entuziasm care nu vine niciodată înaintea abilităţilor individuale. S-ar putea astfel zice că, deşi originalitatea vocaţională este mai profundă şi deci mai greu de recunoscut, ea totuşi este mai împrăştiată, ea virtualitate, în sufletul mulţimii. Ea este aşteptată ca o necesitate, pe când abilitatea individuală vine ca un lux. Din aceste consideraţii putem deduce principiul că normele după care apar vocaţiile la un popor se întregesc în realizările înseşi ale acestui popor. Prin urmare, dacă pentru recunoaşterea vocaţiilor nu avem un criteriu sigur, avem totuşi câteva indicii de orientare. Cine cunoaşte în adâncime viaţa culturală a unui popor şi are o judecată sigură asupra realizărilor culturale ale acestuia,

aceia este destul de bine înarmat pentru a deosebi vocaţiile de simplele abilităţi.

Această înarmare dorim să o aibă cât mai mulţi educatori. Nu ne facem însă iluzia să credem că dorinţa noastră este de pe acum o înfăptuire.

Cultura unui popor se cunoaşte prea puţin în adâncime. Ea se cunoaşte mai mult superficial. Cei mai mulţi iau cultura drept o haină sufletească pe care poporul şi-o croieşte după ultimul model recomandat de oamenii cu gust. Între aceştia se găsesc anumiţi specialişti, care, din comparaţia diferitelor tipuri de cultură, inventează modele, care de care mai sublime. Educatorul care şi-a împrumutat modelul său de cultură de la aceşti specialişti, şi-a pus pe nas nişte ochelari aşa de tari în culoare, că de la el nu mai putem nădăjdui descoperirea vocaţiilor. El va lua drept originalitate vocaţională aceea ce este o simplă imitaţie servilă. Un asemenea educator este cel mult potrivit să întreţină, în ţările cu organizaţie colonială, râvna deşartă a unei culturi corcite. Exemplare după asemenea educatori avem şi la noi, în România. Ele ne vorbesc de rolul regenerator al culturii franceze, germane etc., şi ne îmbie să devenim mai întâi francezi sau germani, pentru a deveni pe urmă români cultivaţi.

Aceşti educatori sunt trădătorii culturii naţionale, şi, prin urmare, ochiul lor nu poate descoperi vocaţiile cu care această cultură este menită a se întregi. Educatorul pe care noi îl dorim pleacă de la o altă înţelegere a culturii. Cultura, pentru el, este haina sufletească crescută

de la natură pe viaţa poporului. Pentru el, modelul culturii nu poate fi luat cu împrumut. Modelul este construit treptat din originalitatea poporului însuşi. De aceea ochiul acestui educator are mai multă agerime pentru a descoperi vocaţiile. El are perspectiva adâncimii.

Aci stă explicarea faptului că, uneori, educatorii cu slabă pregătire profesională sunt mai dibaci în descoperirea vocaţiilor, decât educatorii cu bună pregătire profesională. În asemenea cazuri paradoxale, educatorii slab pregătiţi sunt totdeauna ajutaţi de o bună înţelegere a culturii naţionale. Ei ştiu în ce direcţie să caute vocaţiile, fiindcă au cu sufletul naţional o comunitate mai strânsă.

Aşa se explică, de asemenea, faptul că toţi educatorii care au reuşit să descopere şi să încurajeze vocaţiile tinerilor, se bucură în toate ţările, fără excepţie, de renumele de mari patrioţi, şi nu de mari pedagogi. Ei, de drept, sunt tot aşa de mari pedagogi ca şi de mari patrioţi; posteritatea însă este mai simţitoare la contribuţia adusă de ei ca patrioţi decât ca pedagogi.

Un mare avantaj, în sfârşit, îl are educatorul din o bună înţelegere a falselor vocaţii. Falsele vocaţii sunt completările cerute de tradiţia defectelor naţionale. Fiecare popor îşi are defectele sale, contractate, unele, prin influenţa străină, altele, prin adaptări silite la împrejurări nenorocite. Aceste defecte tind să se continue, şi încă în forme de multe ori ispititoare. Egoismul ia

forma apostolatului politic;[752] lenea ia forma contemplaţiei mistice; viclenia ia forma pasiunii de cazuistică morală etc. Numai educatorul prevenit reuşeşte să se apere de aceste ispite. Acela care îşi cunoaşte poporul nu va încuraja cu uşurinţă vocaţiile în care se travestesc defectele naţionale. Va fi foarte rezervat cu încurajarea apostolatului politic într-o ţară de egoişti; cu încurajarea misticismului, într-o ţară de leneşi, şi cu încurajarea reformatorilor morali, într-o ţară de vicleni. În schimb, va încuraja toate dispoziţiile sufleteşti prin care se vestesc însuşiri menite să ia locul defectelor. Căci educatorul adânc cunoscător al culturii naţionale are, implicit, deodată cu rolul de selector al vocaţiilor, şi rolul de cenzor al vieţii naţionale.

7. – S-a zis despre geniu că el este o îndelungată răbdare. Aceasta s-ar putea însă mai bine zice despre vocaţie. Pe omul de vocaţie nu ni-l închipuim ca având astăzi o ocupaţie, şi mâine altă ocupaţie, ci ni-l închipuim totdeauna ca un om persistând în aceeaşi ocupaţiune. Geniul este o îndelungă răbdare în înţelesul că el este în stare să urmărească o problemă, sau concretizarea unui ideal, timp de o viaţă întreagă, iar vocaţia este o îndelungă răbdare în înţelesul că prin ea ies la lumină comorile ascunse ale unui suflet prin persistenţa aceleiaşi deprinderi de muncă. Dar şi la geniu, ca şi la vocaţie, răbdarea nu este decât

752 Prin „apostolat politic“ C.R.M. înţelegea politicianism, reaua practicare a principiilor politice (n.ed.).

un caracter extern. Adică geniul, ca şi omul de vocaţie, se prezintă, văzuţi pe din afară, ca oameni de răbdare, însă răbdarea la ei nu explică nimic din mecanismul intim al sufletului.

Dacă răbdarea ar fi de ajuns pentru a transforma pe omul prost în geniu şi pe profesionistul neconştiincios în profesionist de vocaţie, atunci nu ne-am plânge că sunt prea puţine genii şi prea puţine vocaţii pe lume. Răbdare au mulţi oameni, ba încă se spune şi de anumite animale că sunt îndelung răbdătoare. Un proverb popular chiar zice: nu da omului cât poate să rabde.

Ce s-ascunde atunci sub caracterul extern al răbdării?

Care este resortul intim care susţine productivitatea geniului şi a vocaţiei? în special a vocaţiei?

Resortul intim al acestei productivităţi este acela care susţine întreaga energie a lumii: este legea cauzalităţii universale.

Avem înaintea noastră o greutate de o mie kilograme pe care voim să o săltăm la câţiva metri deasupra pământului. În zadar încercăm puterea muşchilor noştri. Greutatea de o mie kilograme nu se ridică nici de zece oameni. Nu se ridică. atâta timp cât nu cunoaştem legea înlănţuirii cauzale dintre forţele naturii. Dacă cunoaştem această lege, operaţia se face foarte uşor. Cu o pârghie sprijinită la mijloc pe un corp solid, un singur om poate ridica greutatea cumpănind numai ca braţul pârghiei de la punctul de sprijin până la dânsul să fie mai mare decât braţul de la acelaşi punct de

sprijin până la greutate. Greutatea s-a ridicat de îndată ce s-a adăugat la puterea muşchilor omeneşti înlănţuirea cauzală a puterilor naturii. Pârghia oferă o înlănţuire simplă. Alte instrumente oferă însă înlănţuiri foarte complicate. Toată productivitatea industrială şi agricolă este, în fond, o producere de efecte scoase prin înlănţuirea cauzală a forţelor naturii. Lumina lămpii electrice care se revarsă din plafonul odăii; difuzia cuvintelor pe care le auzim la radio; căldura pe care o primim de la sobă; bobul de grâu care iese din pământ primăvara, după însămânţarea lui de toamnă; articolele de manufactură care ies din fabrică, tot ce este produs al muncii omeneşti nu este decât un efect al înlănţuirii cauzale puse, prin ştiinţă, la dispoziţia omului; este energia universală.

Ei bine, aceea ce se petrece în lumea externă a materiei, acelaşi lucru se poate petrece şi în lumea lăuntrică a sufletului nostru. Prin înlănţuirea forţelor sufleteşti într-o anumită direcţie, se pot obţine efecte ce la prima vedere par miraculoase. Productivitatea pe acest teren depinde, ca şi în lumea externă, de felul cum este dirijată înlănţuirea. Dacă în lumea externă, când este să ridicăm o greutate de o mie kilograme, nu voim să calculăm unde trebuie aşezat punctul de sprijin al pârghiei şi lăsăm ca braţul pârghiei, de la sprijin până la greutate, să fie mai lung decât braţul până la om, atunci în zadar ne servim de pârghie. Natura vine în ajutor numai dacă ne supunem legilor ei.

Aşa este şi în lumea sufletească. Efectele

mari se dobândesc aci numai prin supunerea la legea de înlănţuire a forţelor sufleteşti. Aceasta a şi întemeiat părerea că răbdarea face geniul şi vocaţia. Supunerea implică, negreşit, răbdarea.

Să venim acum la explicarea mai de aproape a productivităţii omului de vocaţie.

Iată un copil care se naşte de la natură cu o dispoziţie tehnică excepţională. Această dispoziţie ar rămâne ca un bob de diamant pierdut în ţărână, dacă prin celelalte dispoziţii sufleteşti nu ar fi scoasă la iveală într-o înlănţuire favorabilă. Să presupunem cazul fericit. Dispoziţia tehnică dată de la natură se înlănţuieşte în deprinderi de muncă din ce în ce mai complexe. Copilul creşte în direcţia cea favorabilă. Tot ce intră în sufletul său vine să sporească dotaţia naturii. Entuziasmul lui creşte pe măsură ce orizontul intelectual se lărgeşte. La fiecare nouă perfecţionare a dispoziţiei date de natură, el se simte transformat şi ridicat. Copilul nostru trăieşte prin avântul ce-şi creează el însuşi.

Un asemenea copii se întâlneşte adeseori prin şcolile noastre. Tăcut şi preocupat, el este mai totdeauna izolat de camarazii săi. Aceea ce-l deosebeşte de camarazii săi este mai ales sinceritatea profundă a credinţelor sale. Copilul cu vocaţie crede sincer în tot ce gândeşte. El suferă profund când gândurile sale sunt luate în râs. Îşi ţine uneori un caiet cu însemnări zilnice, în care preocupările sale intelectuale revin pe fiecare filă, ca o obsesie. Alţi camarazi se pierd într-o veşnică goană după noutăţi; el, dimpotrivă, se pierde adâncindu-se în aceeaşi problemă. Precocitatea nu

intră în însuşirile sale. Dimpotrivă, după aparenţă, el este mai curând un întârziat, căci aparenţa se explică prin unilateralitatea preocupărilor sale.

Ce face ca acest copil, ajuns la maturitate, să aibă o productivitate care ne impune admiraţie? Nimic alta decât fericita înlănţuire a forţelor sale sufleteşti. Vocaţia lui s-a format după aceeaşi lege după care se formează toate operele mari şi durabile ale industriei omeneşti. Copilul cu vocaţie a avut fericirea să-şi pună în valoare darul excepţional pe care l-a dobândit din naştere.

Fericită înlănţuire! De ce nu zicem „ştiinţifică înlănţuire”, aşa cum zicem când ne explicăm productivitatea operelor mari şi durabile ale industriei omeneşti?

Fiindcă, deocamdată, ştiinţa educaţiei n-a ajuns să ne dea legile pregătirii vocaţiei. Mai târziu, poate. Desigur însă foarte târziu, după ce cercetările asupra caracterului vor duce la rezultate sigure. Căci, la vocaţie, caracterul este de primă importanţă. Deocamdată trebuie să zicem numai „fericită înlănţuire”, înţelegând prin aceasta că pregătirea vocaţiei a fost ferită de piedicile care puteau să-i stea în cale. Atât este în competinţa educatorului ştiinţific de astăzi. El poate feri de piedici. De cultivat în mod direct vocaţia, el este încă departe. Ştiinţa educaţiei, şi aşa restrânsă,[753] face totuşi servicii destul de însemnate.

Să vedem piedicile care stau în calea

753 În ediţiile originale, din 1932 şi 1935, text probabil corupt ; „şi aşa de restrânsă“ (n. G.P.).

dezvoltări copiilor de vocaţie.

Ele sunt numeroase. Mai principale sunt următoarele două, care rezultă din influenţele rele ale şcolii. Căci şcoala poate să aibă şi influenţe rele.

Prima influenţă rea pe care mediul şcolar o poate pune ca piedică înaintea dezvoltării vocaţiei este trivialitatea vieţii şcolăreşti.

Sunt şcoli care trăiesc în atmosferă de trivialitate. În aceste şcoli munca se face de mântuială şi fără credinţă. Atât profesorii cât şi elevii nu cred în puterea ştiinţei şi nici în aceea a vocaţiei. Pentru ei, toate, câte le doreşte cineva se pot obţine prin noroc şi prin învârteală. Subiectele tuturor conversaţiilor, la elevi şi profesori, îl formează cancanurile vieţii zilnice, mahalagismele. Nu există glorie, nu există morală; totul este noroi şi laşitate.

În această atmosferă, copilul, dotat din naştere, se sufocă. Trivialitatea îl pândeşte la fiece moment, pentru ca să-l robească. Astăzi s-a deprins cu zeflemele nevinovate; mâine, cu o muncă de mântuială. Încetul cu încetul credinţa dispare, şi după ea sinceritatea. Camarazii şi l-au asimilat sufleteşte şi l-au pierdut.

A doua influenţă este însă şi mai nefastă. Ea consistă în atmosfera de misticism pe care o au unele şcoli. Misticismul este, pentru vocaţie, mai periculos decât trivialitatea. Căci trivialitatea omoară vocaţia prin încurajarea instinctelor josnice, şi cum copiii de elită nu au asemenea instincte în grad prea ridicat, mulţi dintre ei sunt imuni oarecum prin natura lor; pe când

misticismul, dimpotrivă, omoară vocaţia prin pervertirea instinctelor nobile, adică loveşte în aceea ce face forţa [copiilor] de elită.[754]

În ţările orientale, în special, misticismul seceră cu cruzime generaţiile tinere. Sufletele cele mai valoroase sunt, de pe urma lui, aduse să rămână improductive. El distruge iniţiativa personală prin slăbirea resortului voinţei şi prin îngustimea orizontului intelectual. El este cea mai mare rătăcire pentru cultura unui popor tânăr. O şcoală în care misticismul este răspândit printre elevi este o şcoală care trebuie închisă, fiindcă în ea sunt germenii celei mai periculoase epidemii sufleteşte.

754 În ediţia de bază (1935), text probabil corupt: „loveşte în aceea ce face forţa de elită”. Corectat după ediţia din 1932. Vezi şi supra, Despre ediţie p. XLI şi urm. (n. G.P.).

CAPITOLUL VII

Omul reprezentativ şi omul de vocaţie. Mesianismul

1. – Omul reprezentativ şi omul popular.
2. – Imaginea şi idealul.
3. – Oamenii mari politici şi oamenii de vocaţie.
4. – Mesianismul popoarelor.
5. – Relaţia strânsă între mesianism şi vocaţie.

1. – Oamenii de vocaţie sunt adeseori confundaţi cu oamenii reprezentativi, ceea ce face ca şi unii şi alţii să fie definiţi în mod neprecis.

Omul este reprezentativ în două înţelesuri: întâi în înţelesul geografic, ca tip potrivit locului în care trăieşte. Întocmai cum viaţa animală este reprezentată, în fiecare regiune a globului, prin specii animale adaptabile regiunii, aşa şi omenirea „este reprezentată, în fiecare continent şi ţară, prin exemplare care sunt acestora mai adaptabile. Cămila, girafa şi struţul sunt animalele reprezentative pentru deşertul Africii; iar renul, foca şi ursul alb sunt reprezentative pentru regiunea Polului Nord. Cele dintâi pot suporta lipsa apei; cele de al doilea pot suporta frigul. La fiecare regiune a globului pământesc corespunde o faună potrivită cu flora regiunii, iar flora regiunii este potrivită cu constituţia şi clima pământului cuprins în regiune. Peste tot este o corelaţie strânsă între viaţa biologică şi poziţia geografică a

regiunii. Această corelaţie, cu prea puţine excepţii, se întinde şi la om. Aceste puţine excepţii le produce civilizaţia. Mulţumită civilizaţiei sale, omul poate birui nepotrivirile pe care le opune mediul. Tehnica îmbrăcămintei şi a locuinţei îl face să reziste frigului; tehnica alimentaţiei îl face independent de flora şi fauna unui anumit mediu; tehnica mecanică îi dă uşurinţa deplasării peste tot globul pământesc. Omul este singurul vieţuitor care nu are domiciliul fixat într-o anumită regiune. Dar aceasta nu înseamnă că orice om se simte bine în orice parte a globului pământesc. Fiecare rasă şi fiecare popor îşi are firea adaptată la un anumit colţ al pământului, pe care îşi găseşte prosperitatea, în fiecare rasă sau popor, exemplarele la care această adaptare reuşeşte să se prezinte într-o formă expresivă, tipică, se numesc exemplare reprezentative sau oameni reprezentativi. Reprezentativul, în cazul acesta, este luat în înţelesul de produs tipic al condiţiilor geografice. Un om înalt, subţire, cu ochii pierduţi în zare şi cu mersul săltat este, într-o climă temperată, un om reprezentativ pentru o regiune de munte, întocmai cum şi un om grăsuliu, scund şi încet în mişcări este reprezentativul unei regiuni de baltă dintr-o climă caldă. Unul reprezintă adaptarea-tip la un mediu care cere mişcare, pe când altul reprezintă adaptarea-tip la un mediu cu viaţă sedentară. Omul reprezentativ, în acest prim înţeles, înfăţişează tipul reuşit al adaptării pasive la mediu. Este omul mănuşă, adică omul care, ca şi mănuşa, ia forma mânii pe care o îmbracă. Cunoscând pe un asemenea om

reprezentativ, cunoşti întregul mediu în care el trăieşte. Din forma şi deprinderile lui deduci ceea ce trebuie să se petreacă în jurul lui, aşa după cum spunea odinioară marele naturalist Cuvier: din o bucată de schelet găsită de pe urma unui animal se poate reconstitui animalul în întregime.

Omul mai poate fi reprezentativ şi într-un alt înţeles. Bunăoară: când în mijlocul unui oraş, în care trăieşte o societate amatoare de sport, un tânăr, sănătos şi bine proporţionat la trup, iese pe stradă într-un costum sumar, dar potrivit exerciţiilor sportive, acest tânăr va fi socotit ca omul reprezentativ al generaţiei tinere din acest oraş. Costumul sumar de sport, în cazul acesta, este simbolul care corespunde, nu însăşi tinereţei, ci imaginii pe care şi-o face societatea oraşului despre tinereţe. Un alt tânăr, cu aceeaşi sănătate şi cu acelaşi trup proporţionat, neîmbrăcat însă în costum de sport, va trece neobservat. Tot astfel va fi şi cu omul reprezentativ al eleganţilor, al maeştrilor muzicanţi, al profesorilor, al comercianţilor, al muncitorilor de fabrici şi al tuturor claselor sociale. Reprezentativul, în toate aceste cazuri, corespunde nu realităţii, ci imaginii pe care şi-o face societatea despre această realitate; imagine care se schimbă de la un secol la altul. Reprezentativul eleganţilor încalte se bucură de o durată extrem de efemeră. Aproape de la un an la altul, cu schimbarea modei, se schimbă şi înfăţişarea omului reprezentativ al eleganţilor. Mai puţin repede, dar totuşi într-o schimbare continuă, se găsesc şi reprezentativii celorlalte tipuri şi clauze sociale. De la an la an ei

se schimbă pentru a corespunde imaginii care flutură în sufletul contemporanilor. Uneori ei dispar fără urmă, alteori ei răsar ca din pământ, fără veste. Unde mai sunt, în România, reprezentativii boierilor de odinioară? Ai călugărilor? Ai negustorilor străini? De fapt, exemplarele de boieri, de călugări şi de negustori străini se mai găsesc şi în România de astăzi, dar ele nu mai sunt reprezentative fiindcă au murit în sufletul contemporan imaginile lor. În schimb, avem imagini noi de tipuri sociale, la care corespund exemplare noi de reprezentativi. Avem, cu înfiinţarea universităţilor, imaginea studentului român, care este în curs să se statornicească şi după care vom recunoaşte pe studentul român reprezentativ; avem, cu introducerea parlamentarismului, imaginea omului politic, după care vom recunoaşte pe reprezentativii lui; avem imaginea proteică a ziaristului român şi imaginile atâtor profesionişti noi, pe care i-a adus cultura nouă a timpului, şi cărora, negreşit, vor corespunde tipuri nouă reprezentative. Să nu uităm a prenumăra printre aceste şi tipul şoferului de automobil, pe care un filosof contemporan. contele Keyserling, îl socoteşte ca tipul reprezentativ al întregii civilizaţii contemporane din Europa şi din America de Nord.

Omul reprezentativ, în acest de al doilea caz, este omul-idol: idol cioplit după chipul sufletului nostru. În el nu se exprimă adaptarea pasivă la mediu, ci adaptarea pasivă la plăsmuirile sufleteşti ale vieţii sociale. Reprezentativul din acest de al doilea caz, în deosebire de acei din cazul întâi,

este cu foarte mult prestigiu. Omului îi place să se preamărească în imaginea sa proprie. Astfel idolul aduce după sine practica idolatriei.

În rândul reprezentativilor din această a doua categorie intră şi reprezentativii vieţii politice; tipurile oamenilor populari.

În mintea fiecărui cetăţean flutură imaginea omului făcător de minuni în ale politicei. Pentru unii această imagină se identifică cu tipul demagogului; pentru alţii, cu tipul omului mână-de-fier; în genere, pentru toţi, cu fiinţa omului mare. În steaua acestui om mare se pun speranţele cetăţeanului. Omul mare este idolul cel mai consacrat istoriceşte. Viaţa politică a popoarelor nu se poate înţelege dacă nu se înţelege mai întâi valoarea oamenilor mari, creaţi de imaginaţia mulţimii. Fiecare popor îşi are reprezentativii săi tipici în politică. După cum sunt aceştia, nobili sau triviali, aşa este şi viaţa sa politică. Aci, ca şi aiurea, dar mai mult aci decât aiurea, se confirmă adevărul că realitatea politică, pentru fiecare om, este realitatea pe care el şi-o poate reprezintă. Adică, politica fiecărui popor este politica pe care poporul o poate lega de oamenii săi reprezentativi sau populari.

Oamenii populari au jucat un mare rol în politica trecutului, şi acest rol ei sunt destinaţi să-l joace şi în viitor. Aceasta din cauză că oamenii populari au rolul să ţină locul idealului, când acest ideal lipseşte. Când idealul lipseşte, prezenţa idolului cioplit de sufletul social este o iluzie binefăcătoare. Sunt popoare care pot trăi fără ideal, dar nu şi fără iluzia idealului. Această iluzie

o dă omul popular. Între ideal şi cultul popularităţii se stabileşte un raport de lumină şi umbră. Întocmai cum ridicarea soarelui la zenit scurtează umbrele pe pământ, tot aşa, cu înălţarea idealului în sufletul unui popor, cultul popularităţii se reduce. Când idealul stă jos, atunci, din imaginaţia mulţimii, răsar ca din pământ oamenii populari, care iau pe umerii lor sarcina de a aduce bogăţia şi fericirea generală.

Din ce cauză este acest raport de inversare între ideal şi cultul popularităţii?

Aceasta este o întrebare care priveşte nu numai pe oamenii populari, ci [şi] pe oamenii reprezentativi în genere.[755] Să trecem la amănunţita ei examinare.

2. – Mai întâi să începem prin a examina în ce stă diferenţa dintre ideal şi imagină.

Raţiunea de a fi a omului reprezentativ stă în faptul imaginii. Gliiar şi omul reprezentativ din prima categorie, adică tipul produs de condiţiile geografice, se explică prin asemănarea structurii lui cu imaginea cerută de viaţa mediului. Omul reprezentativ al unei regiuni este tipul colectiv în care se restrânge, ca într-o imagină creată înadins, formele şi mişcările adaptate regiunii. Omul reprezentativ din a doua categorie se explică încă şi mai bine, fără nicio siluire logică, prin copierea imaginilor create de sufletul social.

755 În ambele ediţii originale – din 1932 şi 1935 – , text probabil corupt : „...o întrebare care priveşte nu numai pe oamenii populari, ci pe oamenii reprezentativi în genere“ (n. G.P.).

Imaginea este, aşadar, în ambele cazuri, faptul care stă la baza raţiunii de a fi a omului reprezentativ.

Ce deosebire este între ideal şi imagină? O deosebire fundamentală. Imaginea este înfăptuirea unei adaptări naturale, pasive. Este ca fundul unei albii de râu, formată treptat din modificările impuse terenului de către cursul apei. În imagină intervin forţele anonime ale naturii. Ea este străină de o finalitate obţinută prin constrângere, prin o stăpânire de sine, prin întrecere de sine. Imaginea rezumă şi simplifică. Idealul însă este de altă natură. El are o finalitate. El cere constrângere, stăpânire de sine, întrecere pe sine. Idealul nu rezumă condiţiile geografice sau condiţiile sufleteşti, ci le transformă, punându-le în perspective noi. Idealul întrupează „ce trebuie să fie”, nu ceea ce este.

Din această cauză idealul este greu să se poată reprezintă. El este torent, nu albie. Idealul, când pune stăpânire pe sufletul unui popor, dă acestui suflet instincte de creaţie, dar nu imagini de oameni reprezentativi sau populari! Idealul întăreşte în fiecare individ partea lui socială şi slăbeşte partea lui separatistă, particulară. Când idealul gotic a pus stăpânire pe sufletul Apusului european, orice tendinţă de individualizare a dispărut din munca artiştilor acestui Apus. Artişti şi lucrători, laolaltă, erau târâţi de un acelaşi avânt. Cine a făcut planul de construcţie al frumoaselor catedrale pe care le admirăm noi astăzi? Cum se numeau lucrătorii care au creat minunatele ornamente ce împodobesc fiecare colţ

al acestor edificii? Nu ştim. Idealul a topit în flacăra sa toate contribuţiile personale ale acestor minunaţi artişti şi lucrători, şi a dat la lumină opere de un stil unitar şi de o măreţie universală. La toate popoarele stăpânite de ideal, aceeaşi constatare. În epocile de sforţări supreme constatăm o slăbire a interesului pentru oamenii reprezentativi. Lumina cea vie a idealului întunecă atunci strălucirea de împrumut a imaginilor. Nimeni nu gândeşte să reprezinte idealul printr-un idol cioplit. În aceste epoci este destul un simbol. Aşa, după fiecare război, înainte vreme, ieşea la iveală câte o figură de general sau împărat, ca tip reprezentativ al învingătorilor. După marele război mondial însă, în care sforţarea a fost supremă pentru toate popoarele, s-a simţit ca o înjosire reprezentarea victorioşilor prin figura unui erou cu nume propriu şi s-a alergat la simbolul eroului necunoscut. Sunt înălţimi la care reprezentativul nu se poate ridica.

Fixarea acestor înălţimi ne duce la precizarea definiţiei însăşi a omului reprezentativ.

Imaginea nu poate prinde dinamicul. Ea prinde însă foarte bine staticul. Din viaţa socială aceea ce a devenit tradiţie şi rutină; tiparele statornicite se pot înfăţişa în imagini, care apoi devin reprezentative.

Ceea ce face însă ca viaţa să se înalţe şi să se înnobileze; spontaneitatea, râvna spre mai bine, alegerea între valorile spirituale, aceste forţe ale idealului nu se pot înfăţişa prin imagini, ca tipuri reprezentative. Acestea sunt simţite; mai mult presimţite, ca fiind forţele de atracţie ale unei

lumi spirituale în care este învăluită lumea pământească. Germinaţia pornită sub influenţa idealului nu se vede, câtă vreme ea este creatoare a viitorului. Când germinaţia a fost terminată şi seva vieţii şi-a statornicit tiparul albiei sale, atunci ea se poate vedea; atunci ea a intrat în trecut, adică a devenit istorică. Tipurile reprezentative sunt totdeauna tipuri istorice.

Aceasta explică pentru ce oamenilor de vocaţie nu li s-a creat tipuri reprezentative de niciun suflet de popor. Avem omul reprezentativ pentru o anumită regiune a pământului, avem omul reprezentativ pentru o anumită profesiune sau clasă socială; nu avem însă omul reprezentativ al muncii vocaţionale. Avem cel mult mitul tragic al muncii vocaţionale puse în lanţuri, fiindcă s-a făcut vinovată de urgia zeilor, mitul lui Prometeu. Prometeu pus în lanţuri pe o stâncă, abandonat să fie pradă vulturilor, ca pedeapsă din partea lui Jupiter, fiindcă a descoperit focul, este singura reprezentare a muncii vocaţionale. De ce această sărăcie în imaginaţia sufletului social?

Fiindcă s-a presimţit de sufletul social că vocaţia aparţine unei lumi superioare individului, şi că, aşa fiind, ea nu poate fi redată în chip cioplit.

3. – Să venim, după aceste consideraţii, la o mai justă înţelegere a vocaţiei în legătură cu tipurile reprezentative în politică, pe care istoricii le numesc tipurile oamenilor mari.

În cuprinsul vieţii politice, înţelegerea vocaţiei a fost multă vreme întârziată, şi rătăcită

chiar, de mult răspândită teorie a oamenilor mari, un fel de teorie beletristică, potrivit căreia omul mare are, în desfăşurarea vieţii popoarelor, rolul pe care-l aveau eroii din tragediile antice în desfăşurarea spectacolului artistic. Teoria oamenilor mari este un fel de scăpare din încurcătură a istoricilor; un fel de *„asylum* ignorantiae". De câte ori istoricul nu-şi poate explica în mod temeinic legătura dintre faptele istorice, şi mai ales de câte ori vrea să pună în evidenţă apropierile dintre trecut şi prezent, căci de obicei istoricul nu caută în trecut decât justificarea prezentului; adică, de câte ori istoricul este la strâmtoare de argumente, de atâtea ori el se întoarce cu dragoste la rolul omului mare, care este bun să-i facă servicii în orice împrejurare. Omul mare este creator; el este dătător de legi şi datini; el este zeul de care maşinăria istorică are tocmai nevoie. Cu omul mare, care suferă – să i se pună în sarcină orişice intenţie, istoricul îşi corijează de minune şirul evenimentelor observate. Acest şir, cât de nelogic ar fi să apară el pe baza documentelor, mulţumită omului mare capătă o finalitate admirabilă. Omul mare dă finalitatea care lipseşte în documente, căci în omul mare finalitatea o pune însuşi istoricul, aşa că nu mai este vorba să se facă cu ea vreo eroare.

Această teorie a omului mare începe să fie părăsită astăzi, şi ea va fi părăsită din ce în ce mai mult, cu cât istoricii vor aplica metode mai ştiinţifice. Ea contrazice, de altminteri, de pe acum, metodele celor două ştiinţe ajutătoare istoriei; sociologia şi geopolitica. Aceasta din

urmă, prin spiritul său, este negarea desăvârşită a rolului atribuit până acuma omului mare în politică.

Cu înlăturarea teoriei beletristice despre omul mare, se uşurează înţelegerea vocaţiei în politică. Vocaţia este un fapt istoric real, pe când rolul omului mare este o ipoteză subiectivă a istoricului. Omul de vocaţie se explică din şirul evenimentelor istorice; el organizează acest şir, dându-i posibilitatea să se continue cu mai multă energie pe viitor, întocmai cum fructul este purtătorul seminţelor unei vegetaţii, mulţumită cărora vegetaţia se reproduce mai departe. Fără omul de vocaţie, energia politică a popoarelor s-ar risipi prin împrăştiere, întocmai cum se risipeşte curentul unei ape care curge pe un teren absolut plan. Omul de vocaţie constituie adâncătura în care apa se adună şi formează puterea curentului. El nu vine ca un zeu cerut de maşinăria istorică, ci ca un fapt normal cerut de sănătatea sufletească a unui popor. Pe oamenii mari îi dăruieşte imaginaţia istoricului; pe oamenii de vocaţie şi-i dăruieşte poporul singur. Căci nu răsar vocaţii politice decât acolo unde terenul este pregătit pentru ca ele să răsară. Oamenii de vocaţie politică răsar în mijlocul popoarelor care au în sufletul lor, în mod difuz, dinamica premergătoare vocaţiei. Această dinamică premergătoare este aceea ce se numeşte mesianismul popoarelor.

4. – Fiecare popor îşi are aspiraţiile sale, şi acestea constituie pentru el un fel de atmosferă spirituală. Nu toate aspiraţiile ajung la mare

înălţime. De aceea nu toate popoarele ajung la un mesianism luminos. Sunt aspiraţii înăbuşite sub instincte animale, de care se leagă cel mult idiosincrasii naţionale, şi sunt aspiraţii de o idealitate sublimă, de care se leagă originalităţile naţionale pe terenul civilizaţiei, şi care constituie, pentru unele popoare, aceea ce se cheamă idealul lor pe lume, menirea sau mesianismul lor.

A caracteriza mesianismul unui popor este a caracteriza puterea de anticipare a acestui popor în producerea vocaţiilor sale. Căci fiecare popor are, în aceea ce se numeşte mesianismul său, punctul de amor propriu, intuiţia emotivă din care este valorată activitatea membrilor săi. În conformitate cu acest mesianism, fiecare popor se crede că stă în fruntea tuturor celorlalte popoare într-o ramură, cel puţin, de activitate. Fiecare este ales pentru a împlini ceva pe lume.

Vorbeam, ceva mai înainte[756], de un fapt pe care l-au observat cercetătorii pe terenul paleontologiei. Înainte de apariţia unei forme noi de viaţă animală, ziceam atunci, se observă o convergenţă în variaţiunea formelor vechi spre forma cea nouă; ca şi cum natura ar încerca diferite modele pentru forma cea nouă. Înainte de a apărea forma animalelor mamifere, vedem forma reptilelor îndrumată spre forma mamifer; înainte de a apărea forma păsărilor, formele de reptile se îndrumează spre păsări; înainte de amfibii, forma peştilor variază înspre forma amfibiilor, şi, înainte

---

756 Vezi mai sus. [p. 667], Vocaţia şi munca profesională. Capitolul I.

de reptile, aceleaşi variaţii în forma amfibiilor. Pare că ar fi o lege de anticipaţie a naturii în legătură cu anumite semne ale timpului. Fiecare formă nouă de viaţă îşi are momentul său de apariţie fixat şi care vine din sforţarea întregii vieţi trecute.

Aşa pare să fie şi cu vocaţiile. În teorie generală, fiecare. popor este capabil să producă, din sânul său, vocaţii diverse pentru orice fel de ocupaţie. Nu este motiv teoretic ca vocaţiile să fie distribuite după popoare. Şi cu toate acestea vedem că, în realitate, lucrurile se petrec ca şi cum această distribuţie ar fi impusă de o lege superioară. Cristos nu se putea naşte decât din mijlocul poporului evreu. Plato, decât din mijlocul poporului elin. Victor Hugo decât din mijlocul poporului francez, Fichte, decât din mijlocul poporului german. Sunt vocaţii pe care nu le găsim, în formă pură, reprezentate decât la anumite popoare. Ce face ca numai anumite popoare să deţină o asemenea specializare?

Nimic altceva decât aceea ce am numit mesianismul lor. În acest mesianism stă adunată o energie care aşteaptă să se reverse. Vocaţiile sunt anticipate în mesianismul fiecărui popor.

Să vedem acum, mai de aproape, în ce constă mesianismul unui popor.

Termenul „mesianism” este format, precum se ştie, de la cuvântul „mesia”, împrumutat din limba ebraică. Evreii cred în venirea unei Mesia, care va avea să le înalţe din nou templul din Ierusalim, să restabilească între ei autoritatea legii lui Jehovah şi să-i răzbune de toate

persecuţiile nedrepte suferite din partea popoarelor vecine. Mesia este să se nască din neamul regesc al lui David, şi pe la începutul erei creştine era aşteptat în fiecare moment, după cuvântul profeţilor. Toată lumea evreiască, în acea epocă, aştepta cu înfrigurare venirea lui Mesia. Aceasta este prima formă a mesianismului. Istoriceşte, este forma cea pură, a mesianismului religios.

Prin analogie, putem vorbi însă şi de alte forme de mesianism, şi anume, să înţelegem prin mesianism aspiraţiile în genere pe care le îndreaptă fiecare popor spre realizarea idealului său. Poporul evreu pune supunerea la legea divină mai presus de orice altă preocupare, în potrivirea faptei fiecărui evreu cu legile divine stă mărirea şi înflorirea poporului evreu. Mesianismul evreu este, dar, religios. Întrucât legea divină aparţine exclusiv poporului evreu, mesianismul evreu este şi naţional. Poporul elin însă, fără să fie lipsit de religiozitate, avea aspiraţiile sale îndreptate înspre alt ideal. Credinţa cea mai adâncă a sufletului elin era că el se deosebeşte de sufletul barbarilor prin însuşiri de minte şi inimă. De la barbarii vecini, elinul vechi putea să împrumute credinţe în zei, aceasta nu-l dezonora – puterea zeilor stă deasupra tuturor –, niciodată însă n-ar fi împrumutat elinul, de la barbari, un obicei moral, un gust artistic sau un argument de logică. Distincţiunea elinului se face pe terenul civilizaţiei, şi nu pe cel religios. De asemenea, poporul roman îşi avea aspiraţiile sale îndreptate într-o direcţie foarte precisă. Elinul era mândru de

civilizaţia sa; romanul, de puterea sa militară. Unul era rafinat, celălalt dominator. Dacă venim la popoarele moderne, aceleaşi diferenţe se păstrează în manifestările mesianismului lor. Francezul este mândru pe limba sa literară şi pe gloria sa militară: germanul, pe obiectivitatea sa ştiinţifică (aşa-numita *„Gründlichkeit”*); englezul, pe spiritul său de iniţiativă. Fiecare popor îşi are o atitudine specială din care îşi descoperă însuşiri pe care nimeni nu le are. În sufletul fiecărui popor stă o anume scară de valorificare a faptelor. Pentru francez, a nu şti vorbi literar este mai dezonorant decât a face o judecată superficială; pentru german, dimpotrivă, superficialitatea nu se poate scuza chiar când este aurită; iar englezul nu cunoaşte dezonorare mai mare decât reputaţia de om fără voinţă.

Aceste caracterizări, făcute asupra mesianismului diferitelor popoare, pot să fie uşor ridiculizate, dacă sunt făcute când şi unde nu trebuie. Mesianismul unui popor nu se manifestă la fiece moment şi în fiecare faptă din viaţa poporului. Dacă francezul, în genere, este mândru că are limba literară cea mai frumoasă, aceasta nu înseamnă că ori când şi oriunde vei întâlni un francez, ai să constaţi la el o limbă literară. Poţi să întâlneşti şi francezi care vorbesc fără artă. A pretinde de la toţi francezii, fără excepţie, un conformism strict cu mesianismul lor de popor, este a merge alături de logică, şi anume, în felul cum merge şi Păcală din anecdotele noastre populare, care, din momentul ce i s-a spus că satul în care avea să intre este un sat de beţivi,

apostrofează pe toţi oamenii pe care îi întâlneşte în cale cu vorbele „cu ce te îmbătaşi, măi vere”. Mesianismul, fără să se manifeste în fiecare membru al unui popor, există totuşi în poporul întreg. Realitatea lui se susţine pe viaţa totală a poporului.

Şi această afirmare se poate uşor dovedi prin fapte istorice. Istoria dovedeşte că politica marilor popoare se identifică cu tendinţa de conservare a mesianismului lor. Nu există punct mai sensibil în conştiinţa unui popor decât acela ocupat de acest mesianism. Poporul evreu a fost răspândit peste întreg pământul, şi trebuind să trăiască în condiţii foarte variate, el a trebuit să sufere influenţe profunde, la care a răspuns prin adaptări succesive. S-a adaptat la viaţa socială a celor mai variate popoare. A luat obiceiurile englezeşti, în Anglia; obiceiurile franţuzeşti, în Franţa; obiceiurile româneşti, în România. O singură adaptare n-a încercat-o. Pe cea religioasă. Evreii de peste întreg pământul constituie o unitate câtă vreme conservă mesianismul lor religios. În aceasta stă explicarea tenacităţii lor şi, în acelaşi timp al tragediei lor. Căci nu există mesianism mai dârz, faţă de tranzacţii, ca acel religios.

Mesianismul vechilor elini a fost mai conciliant. El a putut trece prin moştenire asupra altor popoare. De asemenea şi acela al poporului roman. Biserica Apusului îl continuă pe acesta în bună parte şi astăzi. Despre importanţa mesianismului la popoarele moderne, în special la cele trei pomenite mai sus, istoria cea mai recentă s-a însărcinat să ne aducă toate probele

trebuincioase. Istoria războiului din urmă nu poate fi înţeleasă decât pe baza psihologiei mesianismului. De asemenea şi istoria de după război. Pentru a fi credincioşi mesianismului lor, francezii au susţinut lupta, chiar cu riscul istovirii lor desăvârşite. Gloria militară nu putea să piară dintre gloriile Franţei decât deodată cu sufletul francez. Continentul Europei, fără o Franţă victorioasă, n-ar fi fost un pământ locuibil pentru francezi. Din partea poporului englez, aceeaşi atitudine. „Anglia nu poate pierde un război". Acestea erau vorbele care se repetau în toate cancelariile diplomaţilor şi care s-au repetat până şi la noi în Bucureşti, în timpul războiului. Ele nu erau altceva decât afirmarea mesianismului englez. Stăpâna mărilor şi conducătoarea lumii, Anglia, nu poate fi decât victorioasă, chiar dacă războiul ar fi să dureze până la sfârşitul lumii. Iar după război, istoria continuă să ne dovedească importanţa mesianismului. Dintre toate loviturile primite prin tratatul de pace, niciuna nu afectează poporul german mai mult decât acuzaţia că dânsul a provocat războiul. Aceasta este o lovitură jignitoare, fiindcă loveşte în prestigiul mesianismului său de popor al „obiectivităţii ştiinţifice".[757]

---

757 În momentele când scriu aceste rânduri, ziarul Le *Temps,* din 12 februarie 1931, publică o relaţie după marele discurs al ministrului de externe german, Curtius, ţinut cu o zi înainte în Reichstag şi în care citim următoarele: „Dl Curtius aminteşte *că* toate guvernele germane au protestat contra afirmării că germanii ar fi culpabili de provocarea războiului mondial şi enumeră

5. – După aceste consideraţii, înţelegem relaţia strânsă dintre vocaţie şi mesianism.

Dacă mesianismul este o atmosferă priincioasă pentru producerea vocaţiei, vocaţia, la rândul său, odată produsă, este o proptă nouă pentru conservarea mesianismului.

Un popor cu un mesianism de glorie militară, ca cel francez bunăoară, în momentul când această glorie este pusă în discuţie şi este ameninţată, în momentul acela tradiţia mesianismului produce în sufletul poporului o sforţare de conservare care duce la ivirea vocaţiilor. Cât timp trăieşte sufletul francez cu mesianismul său, atâta timp nu vor lipsi din fruntea armatelor franceze conducători de vocaţie. Franţa a avut totdeauna la momentul când trebuie pe generalul care trebuie.

---

toate manifestaţiile diplomatice şi de altă natură care au arătat lumii întregi punctul de vedere german. Apoi continuă: Nu mai este nevoie să fie arătat acest punct de vedere din nou. Deschiderea arhivelor germane a obligat la această sarcină şi pe vechii adversari ai Germaniei, şi de aceea de mai mulţi *ani* este un schimb de vederi între savanţii diferitelor ţări asupra cauzelor războiului. Nu este de parte ziua când un areopag de judecători şi savanţi se va reuni şi va pronunţa, în sfârşit, un verdict de dreptate şi adevăr. Guvernul german nu va avea pace până ce nu va elibera poporul său de această povară morală care i s-a aruncat în spate".

Caracterizările au în vedere fapte revolute din istoria Franţei, Angliei. Mesianismele descrise erau practic depăşite, reprezentând mai degrabă prejudecăţi constituite în stadii anterioare (n.ed.).

Tot astfel la toate popoarele, când mesianismul lor este în primejdie. Vocaţiile ies atunci ca din pământ. Nu este popor care să n-aibă pregătită gata pepiniera lui de martiri ai vocaţiei.

Vocaţiile, odată produse, sunt, la rândul lor, fructul pe care mesianismul îl aşteaptă pentru ca el să se continue mai departe. Fără profeţi, ce ar fi însemnat mesianismul evreu? Fără Plato, cât de vag ar fi rămas mesianismul elin! Fără Caesar, cât de vag ar fi rămas mesianismul roman! Şi tot aşa, cât de vag ar fi astăzi mesianismul francez, german şi englez, dacă el nu ar fi fost concretizat prin atâţia oameni de vocaţie!

Viaţa politică a popoarelor mari se constituie astfel din originalităţile vocaţionale ţesute pe urzeala mesianismului lor tradiţional.

CAPITOLUL VIII
Vocaţia românilor

1. – Prin ce fel de manifestări îşi trădează un popor vocaţia.
2. – Îndrumarea greşită în studiul vocaţiei românilor.
3. – Caracterizarea culturii româneşti din trecut.
4. – Realitatea românească opusă europenizării?
5. – Punerea în valoare a vocaţiilor individuale constituie adevărata europenizare a românilor.

1. – Vocaţia românilor n-a format până acum obiectul unei cercetări speciale în lumea oamenilor de ştiinţă. Despre ea s-a vorbit totuşi destul de des. Poeţii au cântat-o; istoricii au căutat-o; politicienii au speculat-o. Studiul ei rămâne de făcut de acum înainte. Este un studiu greu, din două puncte de vedere. Poporul român este un popor în curs de formaţie culturală, neexplorat încă îndeajuns de etnografie, demografie şi statistică, aşa cum sunt alte popoare europene. Ca obiect de studiu, vocaţia românilor este lipsită cu desăvârşire de investigaţiile pregătitoare. La aceste greutăţi de metodă se mai adaugă, când acela care încearcă studiul este însuşi un român, greutăţi şi de natură subiectivă. Un român care încearcă să determine vocaţia neamului său este totdeauna expus să fie rău înţeles. „Nimeni nu este profet în ţara sa”, zice

proverbul; şi vocaţia este şi ea un fel de profeţie.

Dar toate aceste greutăţi nu sunt numai pentru astăzi. Ele vor fi şi mâine, şi încă multă vreme. Un început la studiul vocaţiei românilor trebuie încercat. Noi îl luăm asupra noastră ca o datorie, în urma paginilor consacrate mai sus mesianismului popoarelor. Intenţionăm, bineînţeles, o dibuire modestă, pentru a înlesni drumul acelora care vor încerca acest studiu mai târziu.

La începutul acestui început de studiu, o întrebare prealabilă se impune, anume: Prin ce fel de manifestări îşi trădează un popor vocaţia sa? Orice fel de manifestări sunt manifestări de vocaţie?

Întrebarea va părea unora de prisos. Cu toate acestea ea este hotărâtoare pentru îndrumarea întregului studiu. De aceasta ne vom convinge îndată.

Pare, unora, întrebarea de prisos, întrucât se presupune că toate manifestările sufleteşti ale unui popor contribuie la caracterizarea individualităţii acestuia, şi că individualitatea este unul şi acelaşi lucru cu vocaţia. Din cel mai neînsemnat gest se cunoaşte individualitatea unui om, şi chiar a unui animal. După felul cum îi strânge mâna, un orb îşi recunoaşte pe fiecare prieten în parte; după tropăitul auzit la distanţă îşi recunoaşte ciobanul turma sa. Aceeaşi strânsă legătură de unitate trebuie să fie şi între manifestările sufleteşti ale unui popor. Din examinarea unei manifestări trebuie să se poată deduce firea individualităţii întregi. Din firea

individualităţii, apoi, natura vocaţiei.

Ei bine, această deducţie nu garantează adevărul. Individualitatea sufletească nu cuprinde în mod implicit şi vocaţia. Este drept că un popor, pentru a avea o vocaţie, trebuie să aibă moi întâi o individualitate sufletească, dar nu totdeauna individualitatea este urmată de vocaţie. Într-o insulă rătăcită, sau la adăipostul unor munţi înalţi, se pot constitui popoare cu individualităţi caracteristice, fără ca ele totuşi să aibă o vocaţie, în afară de aceea că există. Individualitatea se formează în alte condiţii de cum se formează vocaţia. Popoarele aşezate în aceleaşi condiţii geografice, sau care sâni pe aceeaşi treaptă de cultură, prezintă multe asemănări sufleteşti, şi totuşi ele diferă din punctul de vedere al vocaţiilor. Aşa, vechii elini şi fenicieni aveau, din cauza situaţiei lor geografice, multe asemănări sufleteşti, dar nu şi aceeaşi vocaţie. Popoarele sud-americane de astăzi au multe asemănări între ele din cauza gradului uniform de asimilare al culturii europene, dar vocaţiile lor sunt deosebite. Apoi, cum pe manifestări sufleteşti asemănătoare se pot altoi vocaţii diferite, tot aşa pe manifestări sufleteşti diferite se pot altoi vocaţii asemănătoare Pubertatea şi maturitatea, la acel aş individ, produc manifestări sufleteşti diferite, şi totuşi, de la una la alta, în cazurile fericite, se continuă aceeaşi vocaţie. Cu un cuvânt, între natura individualităţii sufleteşti şi natura vocaţiei nu este o dependenţă de reciprocitate, aşa ca din natura uneia să se poată cunoaşte cealaltă. Din condiţiile asemănătoare geografice pot să rezulte, în sufletul

popoarelor, multe asemănări caracteristice; acestea nu implică şi o asemănare de vocaţie. Tot aşa, între popoarele de aceeaşi vârstă culturală, sunt foarte multe asemănări caracteristice – de suflet, nu însă şi de vocaţie. Individualitatea sufletească şi vocaţia sunt pe planuri diferite. Cea dintâi este pe planul vieţii psihologice, cea de a doua pe planul operelor de cultură. Operele de cultură sunt şi ele produsul funcţiunilor sufleteşti, negreşit, dar a funcţiunilor sufleteşti cu o anumită determinate. Ele nu vin de la sine, cum vin caracterele individualităţii sufleteşti. Ele nu sunt simplu reprezentative, ei sunt produsul unei sforţări la muncă. Un popor fără nicio sforţare deosebită la muncă, poate fi bogat în tipuri reprezentative, dar nu şi în tipuri de vocaţie. Vocaţia se cunoaşte nu din întipăririle pe care le dă genurile de muncă ale unui popor. Vocaţiunea unui popor se cunoaşte din contribuţia pe care el a adus-o la fondul etern al operelor de cultură.

2. – Întrebarea noastră nu era, dar, de prisos.

Dacă despre vocaţia românilor avem până acum păreri aşa de puţin întemeiate, cauza este că acestea nu ţin seama că una este a avea un suflet, şi alta este a avea o vocaţie. Nu orice manifestare caracteristică sufletului românesc îndreptăţeşte fixarea vocaţiei lui. S-a vorbit, astfel, de vocaţia românilor de a fi mijlocitorii între civilizaţia Apusului şi civilizaţia Orientului. Dar o asemenea vocaţie câte popoare n-au revendicat-o şi n-o revendică? Destul ca un popor să se găsească geograficeşte între Apus şi Orient pentru ca să se

şi vorbească de vocaţia lui de mijlocitor al civilizaţiei. Aşa s-a vorbit de vocaţia ruşilor, de a maghiarilor, de a bulgarilor, şi acum în urmă, cu refacerea Palestinei, de a evreilor! S-a vorbit apoi de vocaţia românilor de a continua civilizaţia Bizanţului. La baza acestei păreri sunt asemănările care s-au constatat în lucrările de artă bisericească. Asemănările acestea existând însă şi aiurea, presupusa vocaţie a românilor a fost şi este disputată de mai multe popoare. În primul rând, iarăşi de ruşi. Ca mai puţin serioase vin apoi părerile după care vocaţia românilor este dedusă din felul confesiunilor religioase; din genul lor de ocupaţie agricolă; din manifestările sufleteşti pe care le încurajează vârsta lor culturală; în sfârşit, vin la urmă şi părerile, cu totul copilăreşti, care bazează vocaţia românilor pe predilecţia multor români pentru politică, pentru poezie, pentru oratorie, pentru sport etc., şi după care am avea dreptul să vorbim de vocaţia de politician, de poet, de avocat, de atlet a românului! Mergând pe calea aceasta, nu va rămâne vocaţie care să nu fie atribuită românilor.

Unul este însă sufletul poporului românesc în manifestările sale curat psihologice, şi altul este sufletul poporului românesc în realizarea vocaţiei sale. Vocaţia românilor începe de unde sfârşeşte psihologia românilor.

3. – Dacă ne ridicăm pe planul operelor de cultură şi privim din înălţimea acestui plan la viaţa trecută a poporului românesc, un fapt ne izbeşte din primul moment. La fondul etern al culturii

universale poporul românesc a contribuit într-o foarte mare măsură prin munca anonimă a mulţimii celor de jos, şi într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus. Rar popor aşa de sărac în genii individuale şi totuşi aşa de bogat în bun-simţ naţional ca poporul român. Veacuri în şir el nu se manifestă prin opere individuale care să atragă atenţia lumii[758]. Istoricii aproape că nu-i dau de urmă în lunga perioadă a evului mediu. An după an, toate popoarele Europei apusene au sufletul în fierbere prin ţâşniri de genii individuale. Când un geniu politic, când un mare reformator de credinţă religioasă, când un geniu ştiinţific sau artist le schimbă pulsul spiritual, dându-le noi încordări la muncă. De numele fiecărui individ de geniu se leagă, în Apusul european, gânduri sau opere desăvârşite, pe care mulţimea le imită şi le însuşeşte. Ceea ce se numeşte progresul culturii, în Apus, este format din izvoarele bine diferenţiate ale geniilor individuale. Aceştia realizează virtualităţile vocaţionale ale popoarelor apusene. La români, aceea ce s-ar putea numi progresul culturii este format din ploaia măruntă a muncii anonimilor. La

758 Aprecierea este amendabilă, fiindcă poporul român a dat culturii universale mari personalităţi recunoscute ca atare datorită valorii operelor. Nicolaus Olahus, D. Cantemir, N. Milescu, M. Eminescu, C. Brâncuşi etc. sunt doar câteva dintre numele ce pot fi invocate. Datorită condiţiilor specifice în care şi-au desfăşurat activitatea, unele opere ale acestora au rămas necunoscute contemporanilor, neputându-şi impune imediat valoarea universală (n. ed.).

ei nu găsim gânduri sau opere desăvârşite, produse în totalitate de geniul celor puţini şi apoi însuşite de mulţime, ci găsim mulţimea desăvârşind prin tradiţie aceea ce indivizii au schiţat în mod fragmentar. Românii, luaţi individual, cu foarte rare excepţii, nu produc opere desăvârşite până în amănunt, aşa cum în Apus găsim petrecându-se faptul la francezi, englezi, germani, italieni etc.; rare sunt cazurile, la români, de vieţi individuale în întregime închinate unui singur gând sau unei singure opere; şi mai rare încă sunt cazurile de suflete originale cu o încredere nemărginită în valoarea lor proprie, mergând până la sacrificiul vieţii pentru a-şi apăra o idee personală; la români, virtualităţile vocaţionale se realizează aproape exclusiv prin colaborarea colectivă a mulţimii, sau, cel mult, prin o expresivitate exemplară, în felul cum am văzut că se realizează vocaţia religioasă. Individul, şi când se sacrifică pentru o idee, se sacrifică pentru o idee naţională sau creştină, nu pentru o idee de originalitate personală. Colaborării colective a mulţime! datorează românii limba unitară pe care ei o vorbesc; arta populară, care face admiraţia lumii întregi; tehnica instrumentală a muncii, care durează de mii de ani şi este mai bogată decât a tuturor celorlalte popoare din Orientul Europei; obiceiurile pământului, în aceea ce priveşte organizarea lor juridică, obiceiuri mai cu sfinţenie păstrate şi practicate decât legile săpate pe tablele de aramă ale altor popoare; în sfârşit, acestei colaborări colective a mulţimii datorează

românii de astăzi biserica şi statul lor întregit, cu toate duşmăniile ce s-au pus în calea formării acestui stat. În Apusul Europei, geniul individual lasă după el urme adânci, care se pot recunoaşte şi după veacuri. Unul este stilul lui Racine; altul este acela al lui Corneille şi altul este acela al lui Victor Hugo. Cât va trăi o limbă literară franceză, vor trăi urmele acestor stiluri individuale. În Apus, „*le style c'est l'homme individuel*". La români, cu totul altfel. Nicio urmă n-a lăsat creaţia individuală în comoara comună a limbii româneşti literare.[759] La români, „*le style c'est le peuple*". Limba literară românească s-a format de către anonimii mulţimii. Şi aşa cu toate produsele spirituale pe care românii s-au întemeiat pentru a cere un loc sub soarele lumii civilizate, la începutul secolului al XIX-lea.

4. – Aceasta pentru trecut. Ce va fi pe viitor? în ce măsură ne putem aştepta la o schimbare în orientarea vocaţională a românilor? O schimbare totală de orientare desigur că nu vom putea aştepta să se producă dintr-odată, căci aceasta ar însemna să admitem o ruptură completă între trecut şi viitor, şi o asemenea ruptură este puţin probabilă. Oricât am presupune că românii, din cauza condiţiilor vitregi ale trecutului istoric, n-au

759 Afirmaţia comportă corective importante, întrucât C.R.M. nu are în vedere contribuţia cărturarilor din secolele XVI – XVII la formarea limbii literare, a lui D. Cantemir, cu aport de seamă la constituirea limbajului filosofic, sau, ulterior, a reprezentanţilor Şcolii ardelene (n.ed.).

putut lua cunoştinţă de dispoziţiile lor sufleteşti; oricât am pune pe seama vârstei lor culturale predominarea colectivului asupra individualului, aceasta încă nu ne îndreptăţeşte să aşteptăm ca pe viitor românii să-şi aleagă, de la o zi la alta, o nouă orientare. Totuşi, noua orientare o aşteptăm cu încredere. Pesimiştii numai nu o aşteaptă. Ei susţin că dacă românii şi-au realizat în trecut vocaţiile, aşa cum am văzut, cauza trebuie căutată în adâncul lor sufletesc, şi nu în împrejurările istorice prin care au trecut. Trebuie să fie, zic ei, în adâncul sufletesc al românilor, ceva care opreşte ca mutaţiile spiritualităţii lor să se facă prin originalităţile indivizilor, şi care, dimpotrivă, constrâng ca aceste mutaţii să se împrăştie pe o mulţime de indivizii în ce să consiste aşa ceva? în compoziţia sângelui din care se alimentează sufletul românesc? în precumpănirea în el a elementului feminin asupra celui bărbătesc? în specificitatea endocrină care activează adâncul sufletesc, aşa cum ne îndeamnă să cercetăm o numeroasă şcoală de antropologi contemporani? Un răspuns, pentru moment, nu avem de la ei. Poate că vor răspunde cu succes la aceste întrebări aceia care vor întreprinde studiul vocaţiei românilor de aci înainte, cu mijloace tehnice mai perfecţionate şi cu ipoteze de muncă mai bine întocmite.

Lăsând la o parte însă contribuţia pe care o pot aduce rezultatele cercetărilor făcute asupra adâncului sufletesc al românilor – contribuţie care să sperăm că va veni cât de repede şi cât de bogată –, să încercăm a ne desluşi viitorul

românilor, în aceea ce priveşte orientarea vocaţiei lor, din direcţia care se întrevede în ultimele lor opere de cultură.

Sunt aproape o sută de ani de când spiritualitatea română stă sub influenţa spiritualităţii apusene, în special a celei franceze. Una sută de ani de când individualismul apusean bate la porţile de intrare ale sufletului românesc. Vechile legiuiri, sau mai bine zis vechile obiceiuri, au fost înlocuite cu Codul Napoleon, chintesenţa individualismului juridic. Economia naţională a fost silită să părăsească tehnica primitivă a gospodăriilor săteşti, pentru a împrumuta tehnica întreprinderilor capitaliste. Mentalitatea românească, mai ales, a fost supusă la încercări revoluţionare. I s-a impus să judece şi să valoreze după logica occidentală. Să imiteze în producţiile ei, ştiinţifice şi artistice, mentalitatea franceză, germană sau engleză. Gânditorii români să aibă gândirea sprijinită pe intuiţii originale. Artiştii români să nu se mai confunde în anonimatul artei populare. Cu un cuvânt, de aproape una sută de ani românii se găsesc la răscruce de drum, între tradiţie şi europenizare. Ce direcţie se întrevede la ei din producţia spirituală a acestor una sută de ani din urmă?

O direcţie puţin sigură, cu cât această sută de ani apropie să se încheie. La început, orientarea părea hotărâtă. În 1848, sufletul românesc era entuziasmat de europenizare. A fi intrat în concertul european era, pe atunci, suprema aspiraţie a conducătorilor poporului românesc. În timpul domniei înţeleptului rege

Carol I[760], entuziasmul a mai scăzut, în schimb şcoala europenizării a făcut progrese. Războiul mondial din 1914 – 1918 a găsit România în plină aparenţă de ţară cu cultură apuseană. Aparenţa putea fi interpretată ca o promisiune pentru viitor. Pupă războiul mondial însă această interpretare nu mai este justificată. România din 1931 este sufleteşte mai departe de Apus de cum era România din 1848. În orice caz, România din 1931 nu are pentru europenizare entuziasmul pe care îl avea România din 1848. Entuziasmul lipsind, critica a ieşit la iveală. De vreo câţiva ani critica este chiar pătimaşă. Din nou se pun în discuţie avantajele europenizării... Din nou se opune acestei europenizări realitatea românească.

Realitatea românească! O caută mulţi, bineînţeles, în altă patrie decât acolo unde ea există. Unii o văd în ortodoxism; alţii, în restaurarea drepturilor stăpânirii; alţii, în revenirea la gospodăriile săteşti; în sfârşit, alţii fac din ea o armă de luptă în contra partidelor politice. Realitatea românească trebuie să fie căutată, însă nu într-un fapt istoric, ci în aceea ce produce faptele istorice. Realitatea românească stă în genul original de activitate prin care sufletul românilor este chemat să-şi întreţină cultura. Căci atâta realitate are sufletul unui popor, câtă cultură are el. Realitatea fiecărui popor stă în aceea ce leagă în mod permanent viaţa poporului cu viaţa omenirii întregi; stă în consolarea originalităţii

760 Pentru atitudinea lui C.R.M. faţă de regalitate, cf. notele 6, 135 la Cultura română şi politicianismul (n.ed.).

poporului în domeniul eternului spiritual al culturii.

Pe români, ca să rezumăm cele spuse mai sus, i-a legat până acum de eternul spiritual al culturii munca anonimă a mulţimii. Graţie acestei munci ei au o limbă cultă, o artă populară neîntrecută, o organizare politică solidă, judecând după împrejurările în care a trăit. Istoria omenirii a ales pentru desăvârşirea finalităţii sale, în acest colţ al Europei, un gen de activitate altul decât al popoarelor din Europa apuseană. În Europa apuseană, procesul de personalizare al energiei pământului, care se manifestă prin creşterea culturii, s-a făcut prin mijlocirea individualităţilor; – la români, prin sufletul colectiv al mulţimii.

Este acest gen de activitate al românilor legat pentru totdeauna de realitatea românească, sau este el legat numai de o fază a acestei realităţi, să zicem, de faza copilăriei?

Problema vocaţiei românilor este soluţionată dimpreună cu răspunsul la această întrebare.

5. – Entuziasmul pentru europenizare am zis că este în descreştere în anul 1931, judecând după aceea ce el era în 1848. Aceasta este un indiciu; dar un indiciu fără valoare, întrucât nu este interpretat printr-un control riguros al faptelor.

Entuziasmul pentru europenizare poate să fie scăzut, în România anului 1931, din mai multe cauze. Nu toate cauzele duc la aceeaşi concluzie. Şi vom vedea îndată că ele chiar se exclud. Entuziasmul pentru europenizare poate să fie scăzut din cauză că europenizarea ar lovi anumite

interese personale, care, deşi vremelnice, sunt totuşi cu abilitate apărate de reprezentanţii lor. În Rusia, multă vreme curentul contra europenizării era susţinut de nobili şi clerici, reprezentanţi abili ai intereselor personale. Acesta nu este cazul României. Din punctul de vedere al intereselor personale, europenizarea n-a avut, în România, să lupte cu adversari stăruitori, necum abili. Dimpotrivă, interesele personale se împăcau mai bine cu europenizarea decât cu întocmirea veche românească. Cauza scăderii entuziasmului trebuie căutată în altă parte. Să ne ajutăm, la găsirea ei, iarăşi cu exemplul pe care ni-l oferă Rusia, în Rusia, pe lângă reprezentanţii intereselor personale, se opuneau curentului europenizării şi reprezentanţii unor concepţii ideale de viaţă, propagate de o filosofie izvorî tă chiar din mediul Europei apusene, şi anume, de filosofia romantică. Mulţi intelectuali ruşi urau europenizarea din modă pentru romantism. De pe urma lor n-a rămas o operă pozitivă care să pună în valoare fondul original al sufletului rusesc, ci numai opere negative, de duşmănire a Apusului. Este acelaşi caz şi la noi? într-o mică măsură, da. Romantismul a alimentat întrucâtva critica pe care societatea „Junimea” a îndreptat-o în contra liberalismului politic, considerat în România drept o şcoală a europenizării. Dar într-o mică măsură. Cauza principală a sefăderii entuziasmului pentru europenizare stă în rezultatele foarte mediocre pe care această europenizare le-a adus după 1848. Individualismul european, trecut în Imitaţia românească, în loc de a produce opere minunate,

ca în Apus, a produs opere mediocre. Aceasta trebuie s-o recunoaştem, oricât ar face puţină plăcere şi ar aduce apă la moara pesimiştilor. Pe câmpul economic, individualismul apusean, în loc de a deştepta spiritul capitalismului întreprinzător, a deşteptat poftele la prădare a avutului public. Niciunde, ca în România, individualismul n-a creat mai mulţi indivizi lacomi şi mai puţine vocaţii individuale. Conştiinciozitatea, perseverenţa la muncă, aprecierea timpului, toate aceste însuşiri, pe care le admirăm la oamenii de vocaţie în Apus, nu s-au revărsat şi asupra muncii romaneşti. Europenizarea a adus după sine, la noi, o industrie parazitară; un comerţ bancar putred; o agricultură care ocoleşte munca pământului şi trăieşte din legi de expediente; a fabricat indivizi români plini de pofte şi planuri fantastice, pe care îi întâlneşti la fiece pas, aşa de numeroşi, că ei au ajuns să împiedice mersul vieţii normale, dar n-a fabricat decât foarte rar indivizi români productivi şi statornici la muncă, indivizi care să-şi ia răspunderea unei opere durabile. După europenizarea începută la 1848, toate Instituţiile ţării au fost îmbrăcate în forme noi, dar n-au fost şi însufleţite de un suflet nou. Instituţiile n-au fost luate în serios. Fiecare individ, când a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominaţie. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc.[761]

Aceasta este adevărata cauză a scăderii

761 Comp. C. Rădulescu-Motru, Cultura română şi politicianismul, [a] 3-a ediţie, Bucureşti, Socec 1904. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 1 – 104.]

entuziasmului pentru europenizare. Rezultatele acestei europenizări au fost submediocre. Poporul român este decepţionat. Conducătorii lui – formaţi la şcoala individualismului apusean – nu s-au arătat la înălţimea misiunii lor. Ei n-au realizat ceva durabil. Ei sunt mai mult legiuitori decât realizatori. A legiui este uşor. Legile se pot face traducând. A realiza este greu; fiindcă realizarea cere. cunoştinţa terenului pe care vrei să realizezi.

Concluzia? O altă orientare? De ce nu revenirea la vechea realitate românească?

Iată-ne înaintea marii enigme: vocaţia românilor. O enigmă pentru cercetătorul ştiinţific, tot aşa de grea, dacă nu mai grea decât aceea a existenţei românilor în evul mediu.

Soluţionarea acestei enigme noi am anticipat-o prin spiritul în care este scrisă această carte. Avem credinţa că vocaţiile individuale sunt pârghiile necesare progresului omenesc. Popoarele lipsite de vocaţiile individuale sunt popoare condamnate să stagneze. Progresul culturii omeneşti se accelerează pe măsură ce creşte funcţiunea conştiinţei; iar creşterea funcţiunii conştiinţei atrage după sine o adâncire[762] a rolului personalităţilor. O cultură ieşită din colaborarea anonimilor se poate înţelege ca o fază de trecere, niciodată ca o fază finală. Aceia care ne sfătuiesc să revenim la realitatea românească, aşa cum această realitate s-a pietrificat în cultura trecută, şi, în consecinţă, ne

762 În ediţiile originale - din 1932 şi 1935 -, text probabil corupt; .adâncime" (n. G.P.).

îndeamnă să aruncăm din viaţa noastră practică respectul pentru drepturile individului; să readucem la tehnica anonimatului întreaga producţie naţională, îndepărtând iniţiativa individuală, care constituie baza capitalismului european; în sfârşit, aceia care, sub un pretext sau altul, ne sfătuiesc să întoarcem spatele europenizării începută cu atâta entuziasm la 1848, uită să ne arate prin ce mijloace o realitate sufletească, odată ce a fost nimicită, mai poate reveni în actualitate. Omul poate reveni într-o veche locuinţă, dar niciodată în vechile sale deprinderi, afară de cazurile de degenerescentă sau de senilitate. Poeţii, bineînţeles, pot face abstracţie de greutăţile acestei reveniri. Tot aşa şi capetele mistice. Fiindcă, pentru poeţi ca şi pentru mistici, realitatea se poate crea din nimic, dând sufletului o altă atitudine. Oamenii cu scaun la minte, cum zice românul, nu se pot lua însă după poeţi şi mistici. Enigma românească pentru viitor va avea o altă soluţie decât aceea de a reveni la trecut. Revenirea la trecut n-a fost. undeva pe lume, cu putinţă. Ea, oriunde s-a propus, s-a dovedit totdeauna ca un simplu pretext pentru a ascunde planuri inavuabile.

Dar atunci, continuarea mai departe a europenizării aşa cum s-a făcut până acum? Nici aceasta. Europenizarea de până acum nu mai poate merge fără a periclita viitorul românilor. Dar aceasta nu din cauză că europenizarea ar fi în sine periculoasă, ci din cauză că europenizarea de până acum nu era o adevărată europenizare. Spiritul individualist apusean, pe care românii au

voit să-i împrumute, este producător de opere durabile şi aduce cu sine aspiraţiile vocaţionale ale indivizilor, când aceşti indivizi trăiesc în mijlocul unor instituţii cu viaţă sinceră şi sănătoasă. Spiritul individualist apusean nu este totuna cu capriciul individualist. Pionierii capitalismului, inventatori de idei ştiinţifice sau de plăsmuiri artistice; propagatorii libertăţilor politice şi religioase, toţi iniţiatorii de reforme în urma activităţii cărora s-a transformat faţa Europei apusene, nu au fost împinşi înainte de un simplu capriciu – capriciul nici n-ar fi putut să stabilească o armonie între sforţările lor separate –, ci au fost împinşi înainte de aspiraţiile vocaţionale care canalizau energiile diverselor instituţii sănătoase. Atmosfera în care trăiau aceşti iniţiatori era pătrunsă de respectul ce se cuvine lucrului public. În această atmosferă imoralitatea intereselor personale nu putea să prospere. Românii, dacă n-au reuşit, cauza este că ei au împrumutat numai faţada individualismului apusean, fără să-i împrumute şi fondul instituţional. Ei au luat anarhia intereselor personale drept individualism. Pe când, în Europa apuseană, iniţiativa individului era sub controlul unei conştiinţe morale, în România, după 1848, iniţiativa individului era lăsată la voia temperamentului. „Ştii tu cine sunt eu?” Cu această lozincă a temperamentului românesc era natural să ajungem la decepţia românilor din 1931.[763]

763 Despre personalismul anarhic, mai pe larg în

Prin urmare, nu poate fi vorba de continuarea europenizării aşa cum s-a practicat ea până acum. Datoria fiecărui bun român este să critice această europenizare. Curajul cu care Titu Maiorescu şi-a îndeplinit această datorie, încă de acum 50 de ani, constituie pentru el un titlu la recunoştinţa generaţiilor viitoare. Titu Maiorescu a văzut în mod limpede falsificarea europenizării noastre de la început, şi mai bine ca el n-a caracterizat-o nimeni. Aceea ce ne rămâne de făcut nouă, care venim după dânsul, este să repetăm critica lui în cuvinte cât de grele, pentru a fi simţită de toţi, fiindcă o sută de ani de obişnuinţă a început să tocească simţurile la mulţi dintre compatrioţii noştri.

Nu egoismul indivizilor, ci vocaţia indivizilor stă la baza culturii apusene. Europenizarea noastră ar fi trebuit să înceapă cu punerea în valoare a vocaţiilor individuale.

De fapt ea a şi început cu vocaţiile individuale. Primii tineri români care au luat contact cu Apusul erau în majoritate împinşi spre Apus prin vocaţie. Înapoiaţi în ţară, ei s-au dovedit ca energii productive. Urmele lor se cunosc şi astăzi în instituţiile create după modelul instituţiilor apusene. Dar aceasta n-a durat multă vreme. Chemaţii au fost copleşiţi de nechemaţi. O selecţie pe dos s-a pus la cale: productivii au fost înlăturaţi pentru a se face loc improductivilor;

Personalismul energetic, p. 204 şi urm. [Vezi, în ediţia de faţă, p. 620 – 622. Partea II, Capitolul IV, Persona lism anarhic şi personalism energetic, § 2. – Personalismul anarhic la popoarele slabe.]

împrumuturile făcute în Apus, sub diferite forme, împrumuturi de idei şi de bani, au fost utilizate pentru a mări beneficiile personale, iar nu productivitatea culturală a ţării. A fost de vină pentru aceasta adâncul permanent al sufletului românesc, cum zic pesimiştii, sau numai împrejurările vremelnice în care acest adânc sufletesc a fost trezit la conştiinţa europeană? Acei care aruncă în mod exclusiv vina pe adâncul sufletului, condamnă pentru totdeauna poporul românesc la decadenţă. Căci, cu un suflet refractar vocaţiilor individuale, un popor este de mai înainte învins în lupta ce va duce-o cu alte popoare. De luptă niciun popor nu va fi ferit în viitor. Mai ales poporul românesc. Noi credem însă că spiritul individualist a lipsit din cultura trecută a românilor nu atât din cauză că sufletul românesc este refractar vocaţiilor individuale, ci din cauză că românii, din împrejurări particulare nenorocite, erau constrânşi în trecut să-şi înăbuşe vitalitatea pentru a-şi ascunde mai bine existenţa. Tot aşa se spune că sunt şi unele plante, care, din cauza climatului neprielnic, trăiesc prin rădăcinile lor pe sub pământ, fără trunchi şi fără ramuri, dar că, odată ce climatul le permite, ele se ridică falnice la suprafaţa pământului. Cultura neamului românesc începe de acum înainte să intre în condiţii normale de dezvoltare. De-acum înainte factorul vocaţiilor individuale începe pentru români să fie hotărâtor.

Personalismul românesc, condus în ultima sută de ani de un temperament anarhic, este timpul să intre sub conducerea unei voinţe

luminate pentru a deveni un personalism energetic.

Cu punerea în valoare a vocaţiilor individuale se va putea vorbi, în sfârşit, de vocaţia românilor ca popor; adică de mesianismul poporului român.

Izbuti-vor aceste vocaţii să desăvârşească opere de valoare universală, care să îmbogăţească cu o nuanţă nouă coloratura spiritualităţii omeneşti, sau se vor mulţumi aceste vocaţii să întărească unitatea naţională a manifestărilor colective, începute din trecut?

Vor avea românii vocaţia să contribuie la realizarea unor idealuri universale, sau vor realiza ei numai idealul culturii lor naţionale?

Acesta este secretul pe care va avea să-l dezvăluie viitorul.

Pentru prima posibilitate, avem un început de anticipaţie în religiozitatea, extrem de spirituală, a vechilor locuitori ai Daciei, precum şi în tradiţia Romei.

Pentru a doua posibilitate, avem trecutul istoric cel mai apropiat.

Între aceste două posibilităţi vor hotărî vocaţiile viitorilor tineri români.

Rândurile noastre au de scop tocmai să înlesnească tinerilor români înţelegerea rolului pe care ei, prin vocaţiile lor, vor avea să-l îndeplinească.

STUDII ŞI ARTICOLE

IDEALURILE SOCIALE ŞI ARTA

Nicăieri nu se vorbeşte mai mult de ideal ca în artă. Aci este pentru toţi locul său îndreptăţit. Că se da cuvântului ideal înţelesuri deosebite, aceasta este iarăşi clar pentru oricine; altfel el nu ar fi făcut obiectul unor atât de lungi discuţii.

Şi s-a discutat mult şi pasionat, până şi în ţară la noi, asupra idealului în artă.[764] Mult, fiindcă aşa se discută în genere în asemenea chestiuni abstracte; pasionat, fiindcă între multe înţelesuri pe care le poate avea cuvântul ideal, intră negreşit şi unul care se referă la organizaţia politică şi socială a popoarelor. Şi asupra acestui punct, judecata scriitorilor s-a arătat totdeauna mai puţin obiectivă.

Unul dintre scriitorii noştri de frunte, dl Dobrogeanu-Gherea, dăduse, pe vremuri, ocazia să se ridice o adevărată vâlvă în lumea literaţilor. Gherea avusese curajul să-şi aleagă dintre toate înţelesurile cuvântului ideal tocmai pe cel periculos; în criticile sale el găsea şi pretindea artistului idealuri sociale. Un asemenea curaj susţinut încă şi de o reală forţă de polemist, nu

---

764 C.R.M. are în vedere polemica dintre Titu Maiorescu şi Constantin Dobrogeanu-Gherea referitoare la raportul artă-idealuri morale şi social-politice. In contextul polemicii, Maiorescu a exagerat criteriul estetic al artei, iar Gherea, la rîndul său, deşi a dezvoltat o concepţie în general exactă despre valoarea morală şi socială a artei, a subapreciat dimensiunea ei estetică (n.ed.).

putea rămâne fără răspuns. Şi i-au răspuns mulţi, chemaţi şi nechemaţi; au fost, într-adevăr, atunci, câteva momente interesante în viaţa noastră literară. Din nefericire însă, de scurtă durată. Când Gherea n-a mai vrut să continue, cu încetul s-a stins de la sine şi discuţia. Aşa că la mulţi, astăzi, începe cu drept cuvânt să prindă rădăcini bănuiala că nu atât principiile, cât susceptibilităţile personale ridicaseră vâlva de odinioară.

Orişicum ar fi însă, este rău că a încetat discuţia provocată de Gherea. Asupra idealurilor sociale în artă se poate desigur scrie încă multă vreme, până a se ajunge la ultimul cuvânt. Dar ele formează o temă aşa de importantă, că oricât s-ar scrie, întrucât ar fi bine gândit, ar fi totdeauna de folos pentru dezvoltarea literară a unui popor. De aceea socotim că şi publicul nostru cititor va vedea cu mulţumire reînnoirea vechii discuţii; mai ales că acum, după atâţia ani de linişte, în care susceptibilităţile au avut destulă vreme să se potolească, e foarte probabil ca însăşi discuţia să fie condusă mai obiectiv.

Şi fiindcă este vorba de reînnoire, trebuie negreşit profitat de această ocazie pentru a pune problema idealurilor sociale într-o lumină mai favorabilă literaturii noastre de cum se făcuse în trecut prin criticile lui Gherea. Adică noi credem că ar trebui aleasă, pentru viitor, o cale care să ne ferească de excursiile prea lungi în domeniul neţărmurit al „artei în genere”. Şi să ne ducă mai direct la ceea ce trebuie să cunoaştem în propria noastră viaţă literară. Prin aceasta nu voim câtuşi

de puţin a zice că în criticele sale Gherea a planat în generalităţi. Dimpotrivă, avem convingerea, cum de altfel o au şi numeroşii săi cititori, că dintre toţi cei care au participat la discuţia de odinioară asupra idealurilor sociale în artă, cu deosebire el a ştiut să păstreze o metodă mai justă. Ceva mai mult. El era tocmai cel nevoit să lupte pentru a readuce la obiectul discuţiei pe adversarii săi, dintre care mulţi erau obişnuiţi să considere ipotezele metafizicii germane drept cheia magică, prin ajutorul căreia se deschid toate porţile adevărului. Nu, desigur învinuirea de a fi planat în generalităţi nu i-o putem aduce lui Gherea. El a fost departe de a face compoziţii şcolăreşti după precepte filosofice, precum făceau mulţi dintre adversarii săi literari. Criticile sale erau fundate pe cercetări originale şi în orice caz pornite din dorinţa de a veni în ajutorul literaturii române, iar nu [a] metafizicii europene.

Cu toate acestea, problema idealurilor sociale în artă a suferit şi la dânsul o deviere de la calea în care trebuia găsită adevărata soluţie. Această deviere se datorează unei cauze nenorocite, a cărei prezenţă noi cu toţii o regretăm adânc în scrierile sale. Gherea confundă prea adeseori idealul social cu idealul partidului socialist, şi umanitatea viitoare cu concepţia agitatorilor socialişti. De aceea inevitabil era ca literatura noastră să-i fie câteodată pierdută din vedere şi, vorbind asupra ei, să se mulţumească în aceste câteva caruri cu simple analogii în loc de raţionamente.

Dar vremea ce a trecut de la apar îţi unea

ultimelor sale articole asupra idealurilor în artă şi până acum – de altfel nici zece ani deplini – nădăjduim că a adus şi în această privinţă o ameliorare.

Pe vremea înflăcăratelor sale polemici, socialismul român se găsea în era de entuziasm. O mare parte din tineretul român de pe atunci bătea cu nerăbdare la uşa teoreticienilor socialişti, cerând formula după care să-şi dirijeze în viitor activitatea-i debordantă. Era atâta generozitate în atmosferă şi atâta căldură transpira din promisiunile celor ce se înrolau de bunăvoie la opera de reforme sociale, încât un om de temperament militant, cum este în realitate Gherea, cu greu putea să reziste tendinţei de a asocia mişcarea literară cu cea politică socialistă.

Dar de atunci atmosfera s-a răcorit; a îngheţat aproape. Partidul socialist român a avut timpul să îmbătrânească şi să se compromită. Iar Gherea, din ce în ce mai retras şi mai izolat, va fi meditat îndestul asupra vremelniciei idealurilor politice în noua sa patrie şi va fi ajuns să se convingă, poate, că asocierea făcută de dânsul între socialism şi literatură nu a fost fericită, că pe viitor ea nu poate să continue decât în dauna celei din urmă. Suntem încredinţaţi că eminentul critic s-a lămurit acum că era socialismului sincer n-a sosit încă pentru ţara românească.

Teoria că toţi artiştii mari, cu deosebire cei geniali, sunt inspiraţi de un ideal social mai înalt decât comunii muritori contemporani cu dânşii se poate considera până la un oarecare punct, şi vom vedea îndată până unde, ca un adevăr dovedit de

întreaga dezvoltare a artei din trecut şi până acum.

Mai toţi dintre cei ce s-a ocupat cu înţelegerea producţiilor artistice au constatat că rolul artei a fost să lărgească cercul de simpatie al omului. Lucruri care în viaţa de toate zilele ne sunt indiferente, prin mijlocirea reprezentării artistice ne devin simpatice. Şi câte nu ne-au devenit în decursul timpului! Sentimental pentru natura externă era aproape necunoscut la popoarele vechi, pe când astăzi el este un sentiment obicinuit la întreaga lume cultă. Poetul modern cântă apusul de soare şi freamătul codrului, caută şi vede simbolizări de sentimente în tot timpul naturii, iar cânturile şi plăsmuirile sale deşteaptă în sufletul nostru ecoul simpatiei. Fără dânsul interesul nostru nu s-ar fi deşteptat, am fi rămas la multe indiferenţi.

Această direcţie o urmează întreaga dezvoltare a artei. Pe fiecare secol artiştii mari sparg zidurile indiferenţii şi egoismului, introduc obiecte noi în cercul simpatiei noastre. Cu atât mai mult fac ei aceasta, când este vorba să introducă semeni de ai noştri din păturile dezmoştenite ale omenirii. Sclavul din vechime n-a găsit niciun poet care să-i arate suferinţele şi să deştepte simpatia pentru dânsul; dintre asupritorii săi, multora desigur nici nu le venea a crede că sufletul sclavului se asemănă cu sufletul omului liber. De atunci însă câte ziduri ale egoismului n-au fost dărâmate! Artiştii moderni s-au întrecut în a deştepta simpatie pentru umiliţi şi nenorociţi. Şi multe din suferinţele acestora au fost desigur

alinate de pe urma artiştilor.

În acest înţeles dar, întrucât idealul social se confundă cu iubirea cât mai largă pentru semenul tău, se poate zice că, mai fără excepţie, toţi artiştii originali, şi prin urmare toţi artiştii mari, au fost prin această calitate a lor totodată cu idealuri sociale mai înalte decât ceilalţi contemporani. Operele lor, pe lângă că au fost opere artistice, au fost indirect prin însuşi rolul lor, şi armele cele mai puternice în serviciul umanităţii. Marii artişti au fost cei mai mari duşmani ai egoismului în omenire.

Cu acest înţeles dar, nicio contrazicere. Nu avem nevoie să citǎm numele artiştilor, căci constatarea e prea generală. Niciun artist cu adevărat mare, n-a aţâţat la ură şi n-a încurajat egoismul. Toţi au avut un cerc de simpatie mai larg decât majoritatea contemporanilor lor şi prin aceasta toţi au avut un ideal social superior.

Disentimentul începe numai când înţelesul cel larg al idealului, arătat până acum, se restrânge şi se identifică cu preferinţa pentru o anumită formă a organizaţiei politice. Atunci lucrurile se schimbă. Avea nevoie artistul, pentru a deveni apostolul primului ideal, numai de o inimă largă şi de darul de a-şi exprima simţirea, nu tot astfel va fi şi în cel de al doilea caz. Pentru apostolul politic i se cere judecată, i se cere să ştie teoreticeşte pentru ce preferă o formă politică alteia. Idealul politic nu se impune de la sine prin intuiţiunea simţurilor, cum se impune cel larg, social. În limbajul filosofic s-ar zice: idealul politic nu are caracterul adevăratului ideal artistic,

fiindcă în formarea lui intervine raţiunea discursivă[765]. Artistul îl îmbrăţişează numai în urma unei argumentări, şi argumentarea, noi o ştim cu toţii, poate duce tot aşa de bine la concluzii falşe şi adevărate. Idealul politic trebuie justificat teoreticeşte, şi opera de artă, prin natura sa însăşi, e departe de a putea aduce această justificare.

De aceea, afară de cazuri excepţionale, el n-a fost îmbrăţişat mai niciodată de către marii artişti. Aceştia, în regulă generală, sunt adoraţi şi reclamaţi de toate partidele politice. Legenda că locul naşterii lui Homer era disputat de şapte cetăţi diferite e simbolul tipic al acestei relaţii. Pe artist fiecare vrea să-l aibă pentru sine, fiindcă fiecare poate găsi într-însul un anticipator al aspiraţiunilor sale în viitor. Şi acesta este cazul mai tuturor artiştilor apuseni.

Am vorbit însă şi de cazuri excepţionale. Exista oare de acestea?

---

765 Poziţia lui C.R.M. este, in acest caz, maioresciană. În studiul asupra poeziei noastre populare, Maiorescu susţinuse ideea separaţiei artei de ştiinţă şi filosofie. El nota, în acest sens : "Sunt două moduri de a privi lumea care ne înconjoară: cu reflecţie rece, speculativă sau speculatoare, şi cu inima plină de simţiri", adăugând că: "Din cel dintâi mod ies pentru literatură cărţile de ştiinţă, din cel de al doilea - lucrările de artă". (Vezi T. Maiorescu, lucrarea amintită, în Titu Maiorescu, Critice, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1966, p. 4). Excepţiile la care se referă C.R.M., în continuare, infirmă ideea separaţiei dintre idealul politic şi cel artistic chiar dacă filosoful invocă în sprijinul poziţiei sale teoria despre nivelul de dezvoltare a unul popor (n.ed.)

Negreşit că există, şi încă foarte adeseori.

Pentru ca artistul să fie la adăpostul tendinţei de a identifica idealul social cu cel politic, se cere, ca o condiţie esenţială, ca nivelul întocmirii sociale în care artistul trăieşte să pună pe acesta în poziţie să facă diferenţa între cele două idealuri. Şi el este pus în această poziţie numai atunci când toate idealurile politice îi sunt deopotrivă discutabile; când realizarea unuia sau altuia nu i se impune ca o cerinţă a inimii, ci ca o chestiune de prevedere şi tact politic. Căci atunci rămâne deasupra lor un loc şi pentru idealul larg, social.

Dar când nivelul întocmirii sociale din care artistul face parte este aşa de jos incit d-abia idealul politic se întrevede în depărtare la orizont, şi până la dânsul nu este o altă cale în afară de aceea a aspiraţiunii, atunci e evident că artistul are să înlocuiască idealul social prin cel politic. Opera lui va lua culoarea tendinţei politice, din cauza excepţionalei situaţii a poporului din care face parte. Căci înainte de a se face apostolul iubirii largi umanitare, artistul se simte irezistibil atras spre poporul din care el însuşi face parte.

Şi această situaţie excepţională o au de – regulă popoarele deşteptate târziu la viaţa politică.

Un exemplu caracteristic ni-l oferă poporul rus. Aci e la dânsa acasă arta tendenţioasă, arta răzvrătitoare. Artistul rus, în generalitatea cazurilor, este apărătorul, tribunul poporului. Şi era natural să fie astfel.

Intrat mai târziu în viaţa politică a Europei,

poporul rus se găsea înaintea unei culturi apusene stabilită pe o practică de veacuri. Ceea ce în Apus se considera ca natural, pentru ruşi era numai o simplă dorinţă. În Apus drepturile şi îndatoririle cetăţenilor erau lăsate pe seama mecanismului politic al statelor, pe când la ruşi ele dădeau motive la frământări sufleteşti, se prezentau în aureola unui ideal îndepărtat.

În asemenea situaţie, cum bare ar fi putut rămâne artistul rus în sfera senină a idealului umanitar, departe de agitaţiunile politice? Desigur că numai. trădând sfânta sa misiune. Căci misiunea sa era să spargă zidurile indiferenţii şi ale egoismului aristocraţiei stăpânitoare; să arate acesteia că şi *mujicul* are un suflet cu a cărui suferinţă se poate simpatiza. El trebuia să fie deopotrivă apostol al umanităţii şi apostol ai drepturilor politice; să convingă pe stăpânitorii Rusiei că protecţia unui stat se întinde asupra tuturor supuşilor săi. Şi apostoli în acest îndoit rol au fost Turgheniev, Puşkin, Dostoievski, Grigorovici, Nekrasov, Uspenski, Şcedrin, Tolstoi, criticul Belinski şi alţii.

Operele lor vor servi în toate timpurile drept cele mai clasice modele în acest gen.

Bineînţeles, nu au lipsit Rusiei, de altă parte, şi oameni care să prevină pe artiştii ruşi că, pornind din această direcţie, arta rusă va ajunge să se deosebească de cea apuseană. Aceştia, inspiraţi de critica apuseană, în special de cea germană, ar fi dorit ca arta rusească să rămână depărtată de tendinţele politice; şi ca în sfera lui senină artistul să fie preotul artei pentru artă.

Pogodin, Secvirev, Granovski şi numeroşi discipoli ai metafizicienilor germani făceau parte dintre aceştia. Ei erau mai toţi recrutaţi din rândurile partidului retrograd. Şi e uşor de înţeles pentru ce. Partidul retrograd era prin firea lucrurilor indiferent la idealurile politice; el ar fi dorit ca pravoslavnica Rusie să rămână pentru totdeauna în starea în care se găsea în secolul trecut. Argumentarea lor de altfel nu păcătuia ca logică; numai premisele erau rău alese. Ei opuneau artei tendenţioase ruseşti exemplul artei germane (şi înainte de toate pe seninul Goethe), uitând că între dezvoltarea uneia şi alteia există o profundă diferenţă. Una era produsă în mijlocul unui popor a cărui evoluţie politică se operase pe nesimţite şi în chip normal; pe când cealaltă era produsă în mijlocul poporului rus, a cărui evoluţie fusese întreruptă brusc prin contactul cu civilizaţia Apusului.

Timpul de altfel a sfârşit de la sine această discuţie. El a dat dreptate artei tendenţioase teoretizate de Belinski, împotriva celei preconizate de protivnicii săi reacţionari, şi a accentuat continuu diferenţierea dintre arta rusă şi cea apuseană.

Astfel că, la sfârşitul secolului nostru, arta europeană se prezintă cu două direcţii bine caracterizate. De o parte arta popoarelor cu cultură veche, mai senină ca fond şi prin aceasta cu mai multă îngrijire pentru formă; iar de cealaltă parte, arta rusă, arta tendenţioasă, indiferentă la formă, dar adâncă şi sugestivă ca

fond.[766]

Cât de adâncă este deosebirea, între aceste două direcţii se poate judeca mai bine din compararea a doi scriitori, ambii teoreticieni în ale artei şi deopotrivă de populari, fiecare în câte una din direcţiile indicate: Arthur Schopenhauer şi Léo Tolstoi. Câtă deosebire între aceşti doi scriitori!

---

766 „Un istoric, zice S. A. Vengerov, care ar voi să cerceteze noua literatură rusească numai din punctul de vedere curat estetic, ar găsi puţin de lucru, pentru că literatura rusă nu prezintă, din acest punct de vedere, nici un pas mai însemnat în ultimii 50 de ani. În Apus s-a desfăşurat în timpul acesta o serie de stiluri literare şi s-a schimbat aproape întreaga tehnică literară. Ar putea să-şi figureze cineva oare pe un romancier francez, cât de neînsemnat ar fi el, care să scrie încă astăzi în stilul lui George Sand ? E un abis între Zola şi G. Sand, şi nu numai din punctul de vedere al maximelor fundamentale, dar şi în ceea ce priveşte limba, dialogul, concentrarea atenţiei lectorului etc.
Şi în zilele noastre maniera lui Zola este deja învechită în literatura franceză. În Germania a domnit multă vreme maniera lui Auerbach şi Paul Heyse, dar acum ea a dispărut aproape cu desăvârşire şi a cedat locul său, în parte, şcolii naturaliste, în parte celei mistice: unui Hauptmann, Sudermann şi „Junei Germanii“. Acelaş fenomen s-a petrecut în Italia şi în Scandinavia. Aşa că mai în întreaga Europă a avut loc o prea lămurită evoluţiune estetică, o completă schimbare regeneratoare. Numai în Rusia, unde ideile singure sunt într-o neîntreruptă evoluţie, formele literare au rămas neschimbate. Maniera beletristică şi poetică de la 1840 durează pînă astăzi. Între Turgheniev şi urmaşul său literar, Garşin, nu există deosebire de stil; precum nici între Nekrasov şi Nadson..." (Gruhdzüge der Geschichte der neuesten russischen Litteratur, p. 23, Berlin, 1899).

Cel dintâi, produs al culturii Apusului, găseşte că fiinţa artei consistă în contemplaţiunea pură a formei ideale, că rolul ei este să purifice sufletul omului de pernicioasa influenţă a voinţei şi să-l pregătească pentru a trece în sânul *nirvanei*...; pe când cel de al doilea, Tolstoi, găseşte că arta se adresează în primul rând voinţei de a face binele, că ea este în esenţa ei moralizatoare...

Între teoriile acestor doi cugetători este o distanţă mai vastă decât distanţa geografică ce separă locurile unde s-au născut.

La mijlocul distanţei geografice dintre popoarele de Apus şi cel de Răsărit ne găsim noi, românii.

Căreia dintre cele două direcţii suntem destinaţi bă aparţinem?

Felul evoluţiei noastre politice ne-ar indica de la prima vedere pe acea a Rusiei. Întocmai ca poporul rus, poporul nostru a fost trezit brusc din starea de apatie în care se afla în trecut şi silit să-şi accelereze pulsul vieţii politice pentru a ajunge la înălţimea Apusului. Din această accelerare bruscă a rezultat apoi, la noi ca şi la ruşi, puterea absorbantă pe care o are politica în toate ramurile de activitate. Ea este îndeletnicirea cotidiană a românilor din toate straturile sociale. Totul respiră printr-însa. Toate se încheie cu politică. Astfel s-ar părea că şi în ceea ce priveşte arta terenul era îndestul de pregătit ca să urmăm şi noi calea pe care a urmat-o Rusia. Cu toate acestea n-am urmat-o. Un eveniment decisiv a venit să abată dezvoltarea artei noastre de la direcţia artei ruseşti. Acest eveniment a fost liberalitatea cu

care s-au acordai: la noi, încă de la început, drepturile cetăţeneşti. Prin această liberalitate, arta noastră a fost pusă la adăpostul influenţei idealului politic. Lupta pentru ridicarea celor dezmoşteniţi putea acum, într-un stat liber, să fie dusă pe o cale mai sigură şi mai practică decât pe aceea a ar Lei. Avocatura, tribuna parlamentului erau supapele fireşti ale nemulţumirii şi indignării. Şi când ele erau deschise, cine să mai alerge la mijlocirea artei?

Mulţumită dar acestor împrejurări, artiştii noştri n-au devenit apostolii idealului politic, precum au devenit cei ruşi.[767] Artiştii aveau la noi o altă perspectivă socială. Spiritele înflăcărate pentru drepturile poporului şi-ar fi atins scopul mai curând părăsind, decât rămânând în rândurile artiştilor. Astfel au şi făcut-o mulţi. Mai toţi bărbaţii noştri politici de frunte au început prin a fi literaţi. Iar, propriu vorbind, artişti în genul celor ruşi la noi nu se găsesc deloc, sau dacă este să găsim vreunul, trebuie să-l căutăm înaintea practicii libertăţilor politice, adică pe vremea unui Cezar Bolliac.

Fost-a oare un bine acesta? Fost-a un rău?

Pentru dezvoltarea politică a ţării, probabil un bine. Dar nu tot aşa, desigur, şi pentru

---

767 C.R.M. nu contestă prezenţa idealului politic în operele scriitorilor noştri, ci semnalează absenţa implicării civice în susţinerea acestuia. Afirmaţia are un sens generalizator, dezminţit de fervoarea cu care cei mai importanţi creatori au militat, nu numai prin scris, pentru împlinirea celor mai de seamă aspiraţii sociale şi naţionale (n.ed.).

dezvoltarea literaturii şi a artei în genere.

Jefuită de talentele cele mai puternice pe care i le da poporul, dar pe care le acapara prin forţa împrejurărilor politica; lipsită încă şi de sprijinul unei culturi solide pe care nu i-o putea da trecutul arta română a fost lăsată pe seama norocului şi a întâmplării. Au făcut artă aceia care din pricina temperamentului lor nenorocit n-au putut să se adapteze la noile cerinţe sociale. Iar idealurile artistice nefiind impuse de vreun curent limpede al opiniei publice, erau culese la întâmplare de prin cărţile străine. În primul rând, negreşit din cele ale Apusului, fiindcă acestea erau scrise în limbi cunoscute şcolilor noastre.

Astfel literaţii noştri au fost aduşi să ţină rolul unei codiţe a culturii Apusului.

Netăgăduit că l-au ţinut cu oarecare succes. Mihail Eminescu, poetul de frunte al acestei perioade, se ridică uneori până la înălţimea modelelor sale.[768] Poeţii romantici germani l-ar putea revendica pentru dânşii, atât de bine a ştiut el să-şi asimileze sentimentele şi tehnica lor. Iar dintre criticii literari, dl T. Maiorescu e un cunoscător atât de profund al esteticei germane,

768 Nu numai „uneori“ şi nu numai până la „înălţimea modelelor sale“ „s-a ridicat“ M. Eminescu. A demonstra contrariul judecăţii lui C.R.M. este de prisos, Eminescu fiind recunoscut ca un creator de valoare universală. De altfel, C.R.M. însuşi va susţine, mai târziu, acest punct de vedere. Vezi C. Rădulescu-Motru, Cultura română şi Mihail Eminescu, în Noua revistă română, nr. 10 din 14 iunie 1909, Ce însemnează Eminescu pentru cultura românească, ibidem, nr. 24 din 23 octombrie, 1911) (n.ed.).

că oriunde în Apus el ar fi putut fi un povăţuitor al literaţilor. Şi dacă pomenim numai pe aceşti doi nu înţelegem a desconsidera pe ceilalţi. Recunoaştem pe deplin unui I. L. Caragiale, A. Vlahuţă, Duiliu Zamfirescu realitatea talentului şi ne asociem cu convingere la toate laudele ce li se aduce de publicul cititor.

La toate, prin urmare şi la cea ce auzim mai adesea: că ei ar putea să figureze cu cinste în orice literatură apuseană.

În orice literatură apuseană…

Aceasta este suprema laudă pe care o conferă publicul nostru artistului. Să stea alături cu Daudet, Zola, Guy de Maupassant… Când nu-i găseşte că stau tocmai alături, atunci publicul îi citeşte pe aceşti din urmă. Căci diferenţa între unii şi alţii nu consistă pentru el decât în limbă. Şi, la noi, cum ştim cu toţii, fiind o mai mare ruşine să nu cunoaştem o limbă străină, decât pe cea română, diferenţa e prea des uitată în favoarea străinilor.

Dar iată că, în mijlocul acestei asimilări liniştite a culturii Apusului, s-a ridicat în timpul din urmă un curent nou. Acesta pretinde s-o rupă cu tradiţionala nepăsare a artistului pentru idealul politic. Părerea generală, că în ţara noastră drepturile politice sunt mai mult decât liberal acordate, noul curent n-o împărtăşeşte; ba, ceva mai mult, el contestă până şi veracitatea vechii zicători: că în ţara românească niciun om nu moare de foame. E un curent revoluţionar acesta şi de bună seamă înrudit cu direcţia literaturii ruseşti. Aşa ni se înfăţişează ei de la început.

Revista care îl reprezintă la Iaşi, şi care a făcut mult zgomot în timpul său, *Contemporanul*, lua pe faţă caracterul de propagatoare a literaturii ruse. Numele lui Turgheniev, Puşkin, Tolstoi, Şevcenko, Vereşceaghin, Nekrasov, Ostrovski, Cernîşevski, le găsim înlocuind în coloanele sale pe acele ale scriitorilor apuseni şi totdeauna însoţite de o adevărată veneraţie.[769] în sfârşit sufletul acestei reviste, C. Dobrogeanu-Gherea, era un om tot atât de cunoscut al criticei tendenţioase create în Rusia de către Belinski, precum era T. Maiorescu al celei filosofice germane.

Noul curent nu putea să se afirme fără a provoca polemici. Ceea ce s-a şi întâmplat. Şi cea mai interesantă dintre toate polemicele nu putea fi, negreşit, decât aceea între Gherea şi Maiorescu.

Polemica acestor doi critici a ţinut încordată atenţiunea publicului timp de câţiva ani; şi astăzi ea, deşi nu mai continuă, totuşi n-a încetat de a fi o actualitate pentru literatura noastră. De la dânsa va trebui să plece în viitor orice critică literară.

Într-adevăr cu greu s-ar fi putut învedera mai

---

769 Enumeraţiunea scriitorilor am dat-o după ordinea cronologică a traducerilor apărute în Contemporanul între 1883 – 1890. E drept că aceste traduceri nu sunt tocmai prea numeroase ; totuşi e caracteristic că ele sunt singurele traduceri pe care le găsim în corpul revistei. Pe când revistele muntene publicau traduceri după scriitorii germani şi francezi, Contemporanul nu s-a abătut o dată măcar de la regula de a publica traduceri după scriitori ruşi.

bine publicului român deosebirea dintre cele două direcţii opuse – a culturii Apusului şi a culturii ruseşti – de cum s-a învederat prin scrierile polemice ale acestor doi scriitori.[770] Maniera lor stilistică însăşi e modelată după direcţia ce reprezintă fiecare.

De o parte dl Maiorescu, sigur pe legile formale ale argumentaţiei logice – fundamentul clasic al culturii filosofice din Apus, – căutând să-şi prindă adversarul în laţul figurilor silogistice; nepretenţios ca fond, dar totdeauna impecabil ca formă; iar de cealaltă parte dl Gherea fără stil clasic, ba uneori fără niciun stil, sperând toată izbânda de la adevărul material al cunoştinţelor. Unul partizan al teorii „artă pentru artă" şi neavând decât aluziuni ironice pentru rolul politic al artistului; celălalt, din contră, expus a cădea în declamaţiune de câte ori vedea înaintea artistului un rol politic de îndeplinit.

Până şi cadrul extern în care se prezentau ei ca persoane, reflecta această deosebire fundamentală. Dl Maiorescu, reprezentant al culturii germane, era mândru când, conform practicii uzitate în Germania, izbutea să-şi întindă influenţa teoriilor sale asupra catedrelor universitare; pe când dl Gherea, venit dintr-o ţară unde spunerea adevărului este socotită ca o conspiraţie, îşi îndrepta propaganda spre clasa

770 „Direcţia" gândirii lui Gherea este prezentată unilateral de C.R.M., neevidenţiindu-se pe de o parte faptul că baza teoretică a concepţiei sale despre artă a constituit-o opera lui Marx şi Engels, iar pe de alta că acesta a fost un profund cunoscător al literaturilor occidentale (n.ed.).

intelectualilor, din care se recrutează şi în Rusia martiri politici.

Rezultatul final al acestei polemici a fost afirmarea noului curent Afirmare, nu însă şi izbândă. Căci izbânda în orice caz nu se poate aduce de critic, ci de artist. Şi artistul de valoare care să consacre în totul teoriile lui Gherea e încă aşteptat.

Dar afirmarea este şi ea un succes.

Astfel, la începutul secolului al XX-lea găsim împământenite în literatura noastră ambele direcţii ale artei europene: arta pentru artă şi arta tendenţioasă.

Înspre care din aceste două se va îndrepta arta noastră viitoare?

Vor călca poeţii noştri şi de aci înainte pe urmele romanticului Eminescu, întrecându-se în a ne da într-o formă armonioasă sentimentele deşteptate în suflet la privirea „câmpiilor Asire” şi „întunecata mare”; sau vor destăinui ei lumii suferinţele poporului şi vor tinde să devină educatori morali ai acestuia?

Vor continua şi de aci înainte pictorii noştri să ne invite la expoziţiile lor oficiale, unde întâlnim imitaţii după modele clasice – judecata lui Paris, Faust meditând la lumina lămpii, Iphigenia în Tauris –, sau ne vor pregăti surpriza unei emoţii sincere, dându-ne, de pildă, tabloul flămânzilor împuşcaţi în vreuna din numeroasele revolte?

Încotro se vor îndrepta artiştii noştri?

Trecutul nu e totdeauna o garanţie suficientă pentru a prevedea viitorul.

E adevărat că „suferinţele poporului”

„educaţia morală a poporului” nu le aude nimeni acum pentru întâia oară. Lumea e sătulă de dânsele, aşa de des le-a auzit din gura politicienilor.

E sătulă, dar în acelaşi timp şi nemulţumită. Fiecare are în inima lui dorinţa să le vadă pierind din vocabularul politicii, unde înţelesul lor e şters cu desăvârşire.

O, s-au schimbat mult condiţiile de odinioară, condiţii care avantajau atât de mult politica înaintea literaturii. Cariera politică nu mai este, ca altă dată, cariera spiritelor generoase. Egoiştii şi pătimaşii au năvălit şi au copleşit-o. Talentele reale se simt într-însa din ce în ce mai puţin la largul lor. Cât despre îmbunătăţirile practice pe care politica le aduce ţării, cine mai este aşa de naiv să creadă într-însele? Tribuna parlamentului, când nu e ocupată cu expunerea vreunui credit, serveşte desigur ca supapă naturală apetiturilor personale. Iar idealul politicianului? Ce ironie! A trecut timpul când artiştii îşi părăseau arta pentru a face politică. Oamenii de afaceri, de toate rasele şi de toată vârsta, i-au izgonit de pretutindeni, i-au făcut inutili.

Trecutul e departe de a ne mai atrage în vechea direcţie. Din contra, el ne-a pregătit pe cea nouă.

Atât de pângărite au ieşit nobilele aspiraţiuni ale poporului nostru prin aservirea lor la politică, încât o reacţiune devine astăzi necesară.

Trebuie redat din nou un prilej pentru afirmarea credinţei într-un ideal, credinţă atât de viu manifestată în prima jumătate a secolului al

XIX-lea şi atât de zdruncinată la sfârşitul acestui secol.

Şi pentru aceasta o altă cale nu vedem să ne rămână în afară de aceea a artei. Arta noastră viitoare trebuie să fie tendenţioasă.

În ea, până la vremuri mai bune, să-şi găsească un refugiu simţul de dreptate şi onestitate a poporului nostru. Ea să îmbrăţişeze gândirea celor setoşi de ideal.

Satira, nuvela şi romanul tendenţios politic… arta unui Gogol şi a unui Şcedrin – iată ce ne-ar fi de primă utilitate în momentele le faţă.

Să ni se ridiculizeze pleava de speculanţi politici care înăbuşă atmosfera de la o margine la cealaltă a ţării! Să ni se mai ascută, prin satiră, simţul de revoltă, atâta de tocit astăzi, după atâtea nedreptăţi şi hatâruri ce le vedem practicându-se la lumina, zilei!

Şi ce teren favorabil ar găsi la noi o literatură în genul celei ruse!

Caracterele pe care se sprijină direcţia tendenţioasă a acestei din urmă sunt palide pe lângă acele pe care le poate oferi viaţa noastră socială. Un Gogol, la ruşi, a putut găsi pentru cele ora sa comedie de moravuri *Revizorul* o mulţime de tipuri de funcţionari neglijenţi, care lasă pe toată lumea să fure, pentru a putea fura şi oi; dar cu toată această destrăbălare, el n-a putut să scoată din intriga comediei sale şi un slab sentiment de responsabilitate… La noi, o! La noi Gogol ar fi trebuit să-şi înceapă comedia tocmai prin persiflarea responsabilităţii. Noi avem elemente destule pentru a varia şi accentua la

infinit nota în care sunt scrise satirele lui Şcedrin, romanele tendenţioase ale lui Nekrasov, Uspenski etc. Avem în proporţii mai mici poate, dar tot atât de covârşitoare condiţiile care au determinat, în cursul secolului ce trece, indignarea şi nemulţumirea sufletelor generoase în Rusia. Avem pe micii noştri tirani inculţi, care formează aşa-numita poliţie; pe intriganţi venetici care mişună în jurul tuturor instituţiilor statului, de la cea mai înaltă, a coroanei regale, până la cel mai umil notariat de comună; pe burghezii procopsiţi pe urma delapidărilor de bani publici; pe fanfaronii socotiţi drept savanţi; pe degeneraţii tuturor raselor după lume... şi dedesubtul tuturor, pe marele bolnav, în cea mai neagră mizerie, corupt prin alcoolism, corupt prin epidemii, corupt la minte şi la inimă… pe poporul de la ţară!

Unde s-ar găsi, în altă parte, o clinică socială mai bogată? Unde ar prinde mai uşor o artă tendenţioasă?

Avem toate condiţiile cerute; toate gata să îmbrace haina pe care le-ar da-o puterea creatoare a unui mare artist.

Un mare artist!

El ar fi şi marele răzbunător al idealului!

Pe el îi aşteaptă cu încredere toată generaţia tânără a ţării noastre.

Suntem sătui de mişcările de stradă, suntem sătui de declamaţiuni politice...; voim o haină mai nobilă pentru sentimentul de revoltă care ne stăpâneşte sufletul: voim o artă moralizatoare, o artă propagatoare de idealuri sociale.

Şi când atmosfera viţioasă care ne înăbuşă

acuma va fi împrăştiată; când arta tendenţioasă îşi va fi îndeplinit rolul său – atunci vină arta senină, clasică: vom fi pregătiţi sufleteşte a o înţelege şi a o cultiva. Dar până atunci, artistul român nu poate fi decât tendenţios.

JUBILEUL LUI I.L. CARAGIALE

Ziarele politice anunţă *pentru seara de 15 februarie* a.c. sărbătorirea aniversării a douăzeci şi cinci de ani de activitate literară a lui Caragiale.

Nu ne îndoim, adaugă aceleaşi ziare, că numeroşii admiratori şi prieteni ai acestui fruntaş al literaturii române vor ţine să-i facă o demnă şi frumoasă manifestaţie de simpatie cu prilejul acestei aniversări…

Şi cu aceste puţine rânduri informaţia ziarelor se termină. Asupra modului cum se va face manifestaţia nu ni se spune alta nimic, decât că se va face în seara de 15 februarie, – probabil la un banchet; – iar numele persoanelor ce au luat iniţiativa sunt ţinute în cel mai strict incognito…

În asemenea condiţii, admiratorii şi prietenii lui Caragiale trebuie să fie foarte optimişti ca să nu se îndoiască că manifestaţia proiectată are să fie întocmai precum ar dori-o dânşii.

De altfel, jubileul lui Caragiale cade în momente cum nu se poate mai nepotrivite.

Ţara întreagă este cuprinsă de frigurile politicei; o ameţeală generală stăpâneşte până şi capetele inteligente. Cine să aibă timp să se mai gândească la literatură, când fiece moment este ocupat de surprizele politicei? Fără îndoială, nimeni. Ameţeala produsă din impresii meschine este mai tiranică decât aceea pe care ţi-o dau înălţimile…

Pe lângă această piedică, se mai alătură şi altele!

Proiectatul jubileu, după cât se întrevede, nu

corespunde cu genul scriitorului. Cu banchete şi toasturi poţi sărbători în mod demn şi frumos pe un membru al Academiei, pe un fost sau viitor ministru, pe mulţi oameni respectabili în sfârşit, dar nu pe un Caragiale! Gloria unui nume ca al acestuia cere o demonstraţie mai impunătoare. Apoi lui Caragiale îi lipseşte ceea ce poate să aducă pompă unui banchet. Din juriul lui nu vor face parte ilustraţiile...

Şi e uşor de înţeles pentru ce. Caragiale este un revoltat în contra societăţii; un intelectual care n-a ţinut niciodată seamă de judecata morală a contemporanilor săi.[771] Mai mult chiar, conduita lui a jignit adânc pe toţi oamenii *serioşi* ai ţării! Caragiale e un imoral.

El n-a înşelat pe nimeni, nici n-a furat, nici n-a omorât; averea sa personală n-a prosperat în paguba tezaurului public şi nici pe vreunul dintre prietenii săi nu l-a îmbogăţit; în culisele frecventate de oamenii de afaceri numele său nu e niciodată pronunţat; şi în definitiv, nimeni nu-l poate acuza de egoism... Dar el a comis ceva mai grav!

În mijlocul unei societăţi semiorientale[772] el a nesocotit un lucru esenţial: aparenţa moralităţii, prestigiul! Dacă şi-ar fi cultivat prestigiul, multe ar fi putut el comite, lumea bună l-ar fi iertat. Dar această deşteptăciune, care abundă la politicieni

771 În sensul de morală oficială (n.ed.).

772 Societatea românească nu era, cum aprecia eronat C.R.M., alături de alţi „gânditori ai timpului, o societate semiorientală, ci una în care se împleteau radiaţii de producţie contradictorii (n. ed.).

şi în genere la cei serioşi, Caragiale n-a posedat-o. El, cel mai mare dramaturg al nostru, a nesocotit rolul cel de mai de efect…

Lumea întreagă l-a văzut mergând pe stradă ca toţi oamenii; glumind cu prietenii la un pahar de bere; scriind la gazete de cinci parale!

Şi când el a avut curajul să comită atâtea, cine mai voiţi să asiste la banchetul lui! Aş dori să mă înşel.

Nu; jubileu cu toasturi nu se potriveşte pentru Caragiale. Şi nici jubileu cu culegeri literare sau omagiale; nici albumuri cu dedicaţii!

Aceea ce s-ar potrivi cu el ar fi o manifestare pornită din toate straturile societăţii; o erupţiune sinceră de entuziasm care să arunce la o parte orice morală convenţional; un delir generos de câteva momente…

Dar de asemenea manifestaţie măreaţă sărmana noastră ţară nu este capabilă în zilele aceste…

Iubite maestru, aşteaptă timpuri mai bune!

Aş dori ca prietenii care te vor înconjura în seara de 15 februarie să-ţi dea curajul ca să poţi aştepta cu răbdare convalescenţa spiritului politic român.

[P.S.] În ultimul moment aflăm că jubileul domnului Caragiale s-a amânat pentru ziua de 23 februarie.

1901

LITERATURA DIN ZIARE

Meditaţii cu ocazia votării bugetelor pe anul 1901 – 1902

Literatura ce se face prin ziarele politice, se bucură în genere de puţină stimă în opinia cetitorilor. I se reproşează prea multe ca să poată fi stimată. Întâi de toate i se reproşează că nu e la locul ei. Cine face literatură acela urmăreşte a prinde în formă eternă o părticică de ideal; o poezie, o nuvelă, un roman etc. sunt tot atâtea întrupări ale idealului, destinate a trăi vecinic în conştiinţa socială şi astfel ele cadrează foarte rău cu efemeritatea unei foi zilnice. Apoi dispoziţia celui ce citeşte un ziar e nepotrivită cu înţelegerea estetică. Politica pune în joc tendinţele utilitare ale omului, şi acestea constituie negaţiunea însăşi a artei. Echilibrarea bugetului alături de o poezie ca *Luceafărul* lui Eminescu ce rost să aibă ele împreună! Cu un cuvânt, literatura trebuie să planeze deasupra, să-şi aleagă un loc mai puţin zgomotos, mai adăpostit de patimi de cum este coloana ziarului. Şi rău fac literaţii care se scoboară la nivelul politicei.

Cu toate acestea, eu persist a păstra o deosebită stimă literaturii ce se face prin ziare. Am manifestat acest lucru încă de câţiva ani, în coloanele ziarelor *Epoca* şi *Drapelul*; şi toate argumentele aduse împotrivă, nu m-au făcut să deviez de la părerea de atunci. Ceva mai mult. Dacă am crezut, altă dată, că literatura din ziare poate avea la noi ura oarecare viitor, astăzi cred

că viitorul ei a şi venit; că împrejurările în care se găseşte ţara de câţiva ani încoace vor sfârşi prin a-i da ei – într-un chip cam brutal poate – o victorie decisivă.

Cea prea puţin stimată până acum, va fi, după părerea mea, în curând, singura stăpână în casa literaturii române. Vom avea din nou, ca odinioară, moda foiletoanelor literare.

Drept vorbind, n-ar fi trebuit niciodată să părăsim această modă. Diferenţierea publicaţiilor în ziare, cărţi, reviste, aşa cum obişnuisem să vedem în ultimul pătrar de secol, presupunea o prealabilă diferenţiere în inteligenţa publicului cititor, diferenţiere pe care noi însă, în realitate, nu o avem. Publicul nostru este cel mult un cititor de ziare şi atâta tot, cărţile şi revistele au rămas totdeauna în afară de sfera cerinţelor lui. El n-a ajuns până acum să despăgubească, necum să răsplătească pe literat pentru munca sa. Dacă astăzi librăria română oferă câteva volume de literatura, aceasta nu se datorează câtuşi de puţin sprijinului dat de public. Existenţa volumelor se datorează unor cauze ocazionale: bunăoară, ajutorului dat de un ministru de Instrucţie, sau dat de Academia Română (care din întâmplare e bogată), sau mai adesea ori venit prin nesocotinţa vreunui librar puţin cunoscător de ţară (cazul bietului Carol Müller). Ziarele da, acestea se citesc cu plăcere, până la un punct chiar cu patimă. Dacă s-ar suprima, câteva zile numai, apariţia tuturor ziarelor din Bucureşti, publicul s-ar resimţi şi încă serios; dar că de luni de zile nu apare niciun volum de literatură română, cine a

observat măcar?…

Ziarul e mijlocul cel mai potrivit pentru a împăca curiozitatea intelectuală a publicului nostru. El dă puţin şi de toate: nu cere, pentru a fi înţeles, o prea mare încordare de atenţiune; ideile dezbătute în el rămân într-un fel de vag plăcut şi care se identifică uşor în omogenitatea primitivă a sufletului; în el vechi şi noi îs toate: aceea ce s-a citit ieri se mai poate citi şi azi, şi mâine, şi de multe ori încă, căci pasta de gândire frământată într-însul n-a luat încă o formă definitivă. Publicul român iubeşte ziarul, pentru care fapt noi, fără ironie, îi dăm deplină dreptate. Regretăm sincer cauzele ocazionale care, intervertind mersul firesc al lucrurilor, au venit să-l abată de la gustul său îndreptăţit.

Dacă s-ar fi continuat cea veche, cu foiletoanele literare, am fi avut astăzi mai puţine cărţi şi reviste, negreşit; dar ziare mai bune în orice caz, şi acestea ar fi făcut mult mai mult pentru răspândirea literaturii române decât toate volumele ce mucezesc în momentul de faţă în depozite complete. Câte momente libere, pe care românul nostru ştie cu atâta dibăcie să le sustragă ocupaţiunilor serioase, nu ar fi fost, prin mijlocirea ziarelor, cucerite lecturii literare! Poate că s-ar fi trezit şi la noi o activitate literară serioasă, de origine pur ziaristică, cum a fost, între altele, aceea de odinioară din Germania de Sud, produsă de *Münchener Allgemeine Zeitung*! începuturile ziaristicii noastre erau de altfel pline de promisiuni. Unii pretind chiar că competinţa cu care era redactat şi autoritatea pe care o avea

Românul lui Costache Rosetti nu se mai întâlnesc astăzi în ziaristica noastră. Apoi *Albina* lui Asachi, *Steaua Dunării* [a] lui Kogălniceanu, *Zimbrul* lui Codrescu, *Dâmboviţa* lui Bolintineanu, *Buciumul* şi *Trompeta Carpaţilor* [ale] lui Cezar Bolliac şi altele multe. Aspiraţiunile nebuloase ale inteligenţei române ar fi găsit în mersul lor evolutiv un ecou fidel în varietatea ziarelor, ele s-ar fi completat şi corectat apoi reciproc. Ar fi fost cu acest chip o viaţă mai intensă în dezvoltarea noastră literară.

Volumul e greoi şi îşi face numai cu încetul drum spre cititor. Gloriile literare stabilite pe dânsul sunt prea mult discutate înainte de a se fixa. Ziarul, din contră, e repede, e instantaneu. În 24 de ore el străbate şi îşi impune gloriile sale de la un capăt la altul al ţării. El constrânge pe cetitor să ia o parte activă la mişcarea literară a timpului. Aşa ceva ar fi plăcut tânărului nostru popor.

Că ar fi repauzat prea repede gloriile create în felul acesta? Negreşit, unde e viaţă prea vie, e şi moarte multiplă. Dar n-ar fi fost aceasta un bine? La ce ne folosesc astăzi gloriile literare decretate de Academie şi de minister, care ne stau ca nişte respectabili bonzi, nemişcate în rafturile librăriilor? Nu e de preferat o viaţă vie măcar de un moment – să fi pe buzele tuturor concetăţenilor tăi timp de 24 de ore –, decât o lungă viaţă moartă, să mucezeşti treptat, câtă vreme gentilul dl Socec binevoieşte a te păstra în depozit?

Ziarul! Dacă am fi rămas la ziar! Publicul nostru s-ar fi deprins cu încetul să considere

literatura mai întâi ca o distracţie plăcută, şi apoi, în urmă, ca o distracţie indispensabilă. Ajunşi aci, la studiul distracţiei indispensabile, volumul şi-ar fi făcut apariţia; el ar fi venit să consacre gloriile pe care o generaţie le transmitea alteia. Iar gloriile vremelnice ar fi murit de moartea lor naturală; fluturaşi de o zi, vecinic cu surâsul pe buze. „Ce superb talent! Ce sublim eşti, poete! Dar te las, sunt grăbit, apare ediţia [a] II-a a ziarului!” Şi aşa, unul după altul, poetaşii ar fi fost glorii, fiecare la clipita ediţiei lor. Singuri poeţii mari şi adevăraţi ar fi trăit, ar fi fost căutaţi şi de acei ce n-au apucat să-i citească atunci când apăreau prin ziar!

Pe când astăzi ce avem? O literatură de distracţie redată într-un chip pretenţios: exclamaţii de ocazie voind a trece drept accente poetice; scriitoraşi plicticoşi, disputând, cu sprijinul ministerului şi al Academiei, haina de sărbătoare cuvenită adevăraţilor creatori ai culturii neamului.

Aşa se întâmplă totdeauna când omul nesocoteşte mersul natural al lucrurilor. Noi am nesocotit evoluţia firească a dezvoltării intelectuale a publicului nostru, şi acum ne-am ales cu dezinteresarea acestuia pentru tot ce se publică. Am ţinut să-i dăm prea mult, şi el a sfârşit prin a nu mai primi nimic. Natura se răzbună.

Dar natura n-a fost niciodată o vrăjmaşă neîndurată pentru român. Cum a ştiut ea să-l adăpostească de multe primejdii în trecut, aşa a îngrijit, tot ea, şi pentru înlăturarea nenorocirii de faţă. Natura e o adevărată mamă pentru român.

Ajutoarele ocazionale ale ministerului şi Academiei se prea multiplicaseră în vremea din urmă; banii prea veneau cu lada de la Berlin; şi, după ei, volumele de literatură apăreau prea des; literaţii uitaseră că mai existau ziarele. Atunci buna natură îngriji şi trimise câţiva ani de secetă. Banii începură a se împuţina; porţile ministerului şi ale Academiei se închiseră; volumele se mai răriră, încetară.

Înapoi la ziare, iubiţilor!

Dar acum să fim cuminţi şi să nu cădem în alte păcate.

Ziarele, în timpul cât literatura le-a părăsit, au mers drumul lor, nu mai sunt aceleaşi ca pe vremea lui Bolliac. Astăzi ţara e împărţită în partide bine lămurite, şi prin urmare e de datorie ca ziarele unui partid să înjure pe membrii celuilalt partid. Vocabularul polemicilor a devenit mai expresiv ca odinioară. „Imbecil”, „dobitoc”, „vândut jidanilor”, „trădător” şi altele ca acestea sunt cuvinte mai frecvente ca „bună dimineaţa”.

Ce au să facă ei, literaţii, sufletele artiste, în mijlocul acestor asperităţi?

Gândesc cu nelinişte la decizia ce vor lua. Mi-e teamă că sufletele lor sensibile au să se scârbească uşor de realitate şi au să se retragă în turnul cel de ivoriu. Cu sfială totuşi îndrăznesc a le da sfatul să primească situaţia aşa cum este.

Iubiţi artişti, e dureros, dar politeţea înainte de toate. Câteva cuvinte mai mult sau mai puţin, ce semnifică aceasta pentru o bogată memorie! Voi, care ştiţi exprima toate cutele şi creţurile inimii, daţi-vă osteneala şi scoborâţi ceva mai

adânc, mai jos... Vedeţi, nu găsiţi emoţii care să corespundă cuvintelor „dobitoc”, „imbecil”? E greu, ştiu bine, dar ce nu poate un artist? Şi publicul aşteaptă ediţia [a] II-a...

Astfel, cu politeţe, vă introduceţi din nou în casa vechilor, prieteni, a ziariştilor. De aci înainte (vorbim între noi), faceţi-vă comozi, fiţi ca la voi acasă.

Dacă se vor găsi pe viitor miniştri, ori va mai voi Academia să subvenţioneze publicaţiile literare, atât mai bine; voi însă nu vă mai lăsaţi a fi ademeniţi; rămâneţi la ziare.

Literatura din ziare e sigură de viitor, fiindcă e singura cerută de public.

ASUPRA MIŞCĂRII POPORANISTE LA NOI

Dacă ar fi o lege inexorabilă în viaţa socială, ca bunele intenţii să aducă după dânsele, în aceeaşi măsură, şi bune rezultate, atunci ar trebui să considerăm frumoasele încercări culturale ce se fac în zilele noastre ca prognosticul unui strălucit viitor pentru neamul românesc.

O nobilă emulaţiune stăpâneşte deopotrivă actele domnului Sp. Haret, Ministrul Instrucţiei Publice, şi ale domnului I. Kalinderu, administratorul Domeniilor Coroanei. Sub înaltul lor patronaj se încurajează răspândirea prin sate a scrierilor şi periodicilor cu conţinut moral; s-a luat iniţiativa unui teatru sătesc; s-au pus bazele unei societăţi „Steaua”, în scop de a lucra pentru întinderea învăţăturii în popor, şi, numai în câteva

luni, numărul membrilor acestei societăţi s-a ridicat la câteva mii; se face uz de marele prestigiu legat de numele acestor doi bărbaţi pentru a se indica agenţilor administrativi şi şcolari calea ce trebuie urmată pentru a grăbi instruirea poporului; se iau, în sfârşit, toate măsurile posibile pentru a aduce lumină în inima şi mintea ţăranului român. Rareori mai multă bunăvoinţă de a face binele! Recunoştinţa ţării rămâne pentru totdeauna asigurată d-lor Haret şi Kalinderu, oricare ar fi rezultatele care ar urma bunelor lor intenţii. Ce le-au stat în puterea lor ei le-au voit şi făptuit cu prisos. Dacă ei nu vor săvârşi tot binele, e că nu tot stă în puterea lor.

De altminteri, învinovăţirea de a nu fi săvârşit *tot* binele nu este ea oare, în acelaşi timp, cel mai mare omagiu ce se poate aduce activităţii cuiva? câţi în ţara noastră au avut prilejul să li se facă învinovăţiri de natura aceasta? Puţini, foarte puţini. Pentru a avea asemeni vinovaţi trebuie ca mai nainte să avem pe cei ce au început…

De aceea, sub rezerva acestui înţeles, îndrăznesc să supun atenţiei bărbaţilor ce stau în fruntea mişcării poporaniste la noi astăzi următoarele modeste observaţii. Ele sunt pornite din sincera dorinţă de a vedea opera lor ferită de soarta nenorocită pe care au avut-o multe altele câte s-au început în ţara noastră.

Încep prin a stabili un adevăr, care cred că nu-mi va fi contestat de nimeni, adevărul, anume, că deprinderile sau instituţiile sociale trebuie socotite ca intrate în avutul unui popor numai atunci când ele pot trăi de sine, fără a fi

condiţionate de existenţa unor *anumite* persoane. Pe cât timp deprinderea şi instituţia stau sub dependinţa unor anumite persoane, ele nu sunt încă pe deplin bunuri sociale, ci valori individuale utilizabile, menite însă să dispară cu dispariţia indivizilor care le susţin. Aşa, nu trebuie considerate ca bunuri sociale pentru un popor deprinderea sau instituţia parlamentarismului, pe cât timp exercitarea acestuia, în bine sau în rău, depinde de voinţa câtorva indivizi; ori instituţia monarhiei, pe cât timp autoritatea ei rezidă exclusiv în persoana monarhului; ori instituţia justiţiei, dacă e destul ca un om să dispară pentru ca bunul plac să ia locul dreptei judecăţi etc. Asemeni deprinderi şi instituţii, cât timp se găsesc sub dependenţa existenţelor individuale, sunt efemere; ele nu devin cu adevărat sociale, adică legate de durata unei societăţi, decât atunci când se emancipează de influenţa individului.

Acesta este un adevăr care reiese din experienţa tuturor popoarelor şi care, cum ziceam, nu cred să fie tăgăduit de cineva.

Cu toate acestea, deşi netăgăduit, el nu se ţine totdeauna în seamă în viaţa practică.

Oamenii sunt în genere încrezători în forţele lor şi, prin urmare, supuşi la multe iluzii când judecă durata faptelor săvârşite de dânşii. E o înclinare naturală, în mintea fiecăruia, că atunci când el apreciază rodul muncii sale să se iluzioneze asupra valorii lui, să alunge ideea efemerităţii… Fiecare crede că aceea ce a început dânsul era absolut necesar şi, prin urmare, că activitatea sa va fi cu necesitate repetată şi de

alţii, că ea va deveni, cu vremea, o deprindere socială. Şi este o fericire că se crede astfel, fiindcă numai aşa e posibil progresul.

La popoarele tinere, în special, sunt mai dese iluziile de asemenea natură. Căci aci, societatea fiind încă în formare, individul are o sferă mai largă de inovaţie, poziţia lui e mai în relief decât aiurea, întocmai cum, în perioada de formare a limbii unui popor, este mai uşor cuiva să pună în circulaţiune expresii noi, tot astfel, la popoarele tinere, este mai multă şansă pentru individ ca să ajungă creator de valori sociale; dar, în acelaşi timp, cum într-o limbă neformată totul se schimbă repede, tot aşa şi în mediul unei societăţi tinere individul riscă mai des de a-şi vedea activitatea pierdută în zadar.

Câte n-au fost începute în tânăra noastră societate română! Şi câte n-au mers bine cât timp a fost la lucru acela ce a început! Dar, după ce s-a dus dânsul, întreprinderea a lâncezit, a dispărut. De ce? Fiindcă nii mai era el, acela ce începuse: fiindcă activitatea lui nu fusese pe deplin socială, adică pe deplin înţeleasă pentru a fi repetată şi de alţii... Bunăoară:

Câţiva oameni de inimă se gândesc a funda o societate cu scopul de a pregăti *unitatea culturală a tuturor românilor*. Ei apelează la opinia publică, reuşesc să creeze o ligă, care de îndată are un succes strălucit. Totul părea asigurat. Dar oamenii care începuseră liga ajung să fie ocupaţi în alte direcţii, se retrag. După retragerea lor, liga lâncezeşte, moare. De ce? Fiindcă sentimentele lor nu fuseseră pe deplin sociale, adică pe deplin

simţite şi de alţii pentru a fi repetate la infinit…

Foc de paie! zice poporul; creaţii individuale şi nu sociale, zice omul de ştiinţă; şi are dreptate şi unul şi altul. Căci nu este o imagine mai potrivită pentru astfel de întreprinderi ca aceea a focului de paie! Flacără repede, mare, luminând într-o clipă toată înconjurimea: entuziasm, vanitate individuală satisfăcută; – şi apoi totul reintră în întunerecul de mai nainte – lumea îşi vede de vechiul ei drum…

Nu, din nenorocire! Nu bunele intenţii decid durata unei întreprinderi, ci condiţiile reale pe care aceasta să sprijină. Bunele intenţii sunt şi ele un factor important, dar numai pentru a începe ceva; continuarea acestui ce început trebuie să se poată face şi fără ele. Cel ce se încrede în bunătatea nemărginită a oamenilor, bunătate care să se transmită din generaţie în generaţie, acela clădeşte pe nisip…

Dar să revenim la mişcarea poporanistă de la noi.

Că un ministru de Instrucţie Publică, însufleţit de cel mai cald patriotism, dă tot sprijinul său pentru a răspândi scrierile morale printre săteni – nimic mai nobil şi mai frumos; că o persoană de însemnătatea administratorului Domeniilor Coroanei, de asemeni, dă tot concursul său în acelaşi scop – iarăşi nimic mai lăudabil; că societatea pusă sub patronajul acestor doi numără, într-un timp relativ foarte scurt, mai multe mii de membri, – e un fapt foarte îmbucurător…; dar din toate acestea nu văd încă garantată durabilitatea operei, nu văd

întreprinderea trecută peste stadiul bunelor intenţii. Nu mă îndoiesc că acum, sub influenţa acestor doi bărbaţi, numeroase scrieri folositoare au să fie împărţite ţăranilor şi că societatea „Steaua” are să prospere. Cred chiar că se vor găsi ţărani care să profite de aceea ce se face pentru dânşii: unii vor merge la teatru sătesc, mulţi vor citi istorioare morale; dar mă îndoiesc că aceste dispoziţii ale lor *se vor transforma în deprinderi sociale*.

Ar fi chiar, până la un punct, *un rău*, dacă opera d-lor Haret şi Kalinderu ar reuşi să se ridice la roluri de educatoare a poporului.

Mă explic.

Educaţia populaţiei rurale nu este, într-un stat civilizat, o funcţiune neglijabilă, care poate fi lăsată pe seama iniţiativei individuale. Ea este o funcţiune fundamentală, fără care dezvoltarea statului civilizat modern nici nu se poate concepe. Astfel fiind, realizarea trebuie prevăzută în organizarea fiecărui stat nu ca un ce facultativ, ci obligator. Educaţia populaţiei rurale trebuie socotită ca o datorie cetăţenească şi, prin urmare, trebuie creat mijlocul permanent pentru îndeplinirea acestei datorii. Trebuie ca statul, dacă e ca dezvoltarea sa să fie normală, să-şi asigure educaţia poporului de jos prin instituţii permanente, iar nu s-o lase la capriciul iniţiativei individuale.

Iniţiativa individuală nu are rost în rolul de educatoare a. poporului decât în două cazuri, şi anume: întâi, când instituţiile statului, care ar trebui să exercite acest rol, nu există – intenţionat,

sau nu, indiferent –, şi, al doilea, când instituţiile statului sunt insuficiente sau se abat de la datoria ce le este indicată.

Primul caz ni-l oferă Rusia. Mişcarea, poporanistă are aci rostul de a suplini pe stat într-o datorie pe care el nu vrea sau nu poate s-o îndeplinească. Negreşit, această mişcare a dat până acum câteva rezultate bune; dar rezultatul cel mai bun şi definitiv ar fi, dacă ea ar convinge pe cei ce deţin puterea statului rusesc să ia asupra lor educaţia poporului ca o datorie cetăţenească.

Al doilea caz îl avem în coloniile europene. Aci instituţiile culturale sunt uneori insuficiente: popoarele indigene sunt prea înapoiate pentru ca mijloacele ordinare ale statelor să poată covârşi sarcina ce le este impusă, mai ales sarcina de a răspândi cultura religioasă; uneori ele sunt, prin depărtarea la care se găsesc de administraţia centrală a metropolei, prea expuse tentaţiunii de a se abate de la datorie; în tobele aceste împrejurări, iniţiativa individuală e binevenită, ea e chiar cerută de interesele întregii lumi civilizate.

Dar într-un stat cu organizaţie normală, şi mai ales într-un *stat constituţional*, unde se presupune că toate puterile emană de la naţiune, rostul unei mişcări poporaniste din iniţiativa individuală, când aşa ceva există, trebuie cel puţin să ne surprindă!

Căci din două lucruri unul. Ori acel stat nu are instituţii stabilite, care să realizeze educaţia poporului, ori aceste instituţii sunt defectuoase. Într-un caz şi altul însă, dacă aşa ceva se poate închipui, prima datorie a oamenilor doritori de

progres este să îndeplinească lipsa sau să îndrepte aceea ce e defectuos în instituţii, căci numai aşa se asigură stabilitatea educaţiei poporului.

Înţeleg că acolo unde deţinătorii puterii statului *refuză* să întocmească instituţii de educaţie, inimile generoase să se mulţumească a procura. ocazional poporului momente în care el să guste din roadele civilizaţiei. Dar acolo unde acest refuz nu există? De ce să se acrediteze ideea că educaţia poporului este datorită *generozităţii* unor persoane, şi să nu se acrediteze ideea, singura logică pentru un stat constituţional, că educaţia poporului decurge din jocul normal al instituţiilor statului? De ce un rezultat vremelnic, când se poate înlesni unul permanent?

Căci vremelnice vor fi, în materie de educaţie, toate rezultatele dobândite de iniţiativa individuală.

Ori cât de frumoase ar fi reprezentaţiunile din teatrul sătesc şi cât de utile ar fi cărţile răspândite de societatea „Steaua”, influenţa lor va fi totuşi inferioară aceleia pe care o exercită faptele persoanelor care vin în atingere cu ţăranii şi se impun acestora, prin poziţia lor socială, ca modele de imitat. Experienţa lumii este cartea cea mai ascultată de ţărani.

Nu m-aş mira deloc ca unul dintre aceşti ţărani, inteligent, cum sunt de altfel mulţi dintre ţăranii noştri, dându-şi seama de activitatea ce se desfăşoară împrejurul lui şi încurajat de solicitudinea d-lor Haret şi Kalinderu, să adreseze acestora următoarea cuvântare:

„Nobilii mei protectori! Cu cât îmi dau mai bine seama de bunăvoinţa voastră, cu atât simt că sufletul meu este stăpânit de o nedumerire. Voi ne-aţi trimis nouă, ţăranilor, cărţi frumoase de citit, şi prin mijlocul acestora o mulţime de sfaturi părinteşti. Noi cercăm să le ascultăm, fiindcă suntem încredinţaţi că voi, personal, nevoiţi binele. Dar nu putem îndestul să ne mirăm de aceea ce vedem în jurul nostru. Iată, în satul vecin avem un domn subprefect şi un judecător. Eu îi cunosc prea bine, fiindcă am servit pe fiecare în mai multe rânduri. Ce oameni sunt aceştia, nobilii mei protectori! Ei, desigur, n-au citit cărţile voastre, cu toate că spun că au trecut prin şcoli înalte, unde şi cuvântul vostru este auzit! Ce au învăţat ei acolo de făptuiesc lucruri neiertate de sfaturile voastre? Sunt oare cărţi deosebite, unele care învaţă bine şi altele care învaţă rău, şi poate fiecare să le înveţe, după voie, în şcolile înalte? Am cunoscut apoi în satul nostru pe fiul lui moş Bran, care şi el se află în şcoala prin care a trecut domnul subprefect şi [domnul] judecător. Şi aşa ca dânşii este şi el. Într-o zi era să se bată cu popa satului, venit de curând din seminar, fiindcă spunea că el ştie mai multă carte şi nu crede în prostiile bisericeşti. La urmă s-au apucat amândoi să socotească cine are din toată ţara leafa cea mai mare. Tot ca dânşii e şi copilul lui moş Toader, care se află acum la liceu şi care am auzit că are să ne vină învăţător. Toată ziua nu ne istoriseşte decât cum s-a bătut profesorul lui de limba română cu cel de matematică; cum l-a ademenit profesorul de istorie, ca să se răzvrătească, cu

toată clasa, contra profesorului de desemn; şi dacă îl întrebăm câte ceva din cele ce găsim prin cărţile voastre, el ne ia în râs şi ne spune că el nu citeşte aşa ceva. Jurnale, dacă ar avea, ar citi toată ziua. Doamne! Doamne! mă întreb eu adesea, ce vânt nenorocit bate oare prin şcolile acestea de unde ne vin copiii şi slujbaşii? De ce nu puteţi voi să îndreptaţi lucrurile acolo, căci atunci de multe sacrificii aţi fi voi scutiţi! Cele ce sunt scrise în cărţile trimise de voi ni le-ar putea spune din gură şi copilul lui Toader, dacă năzdrăvanii aceia de profesori pe care-i are, în loc să se bată, l-ar fi învăţat la lucruri bune. Căci noi, ţăranii, drept să spun, mai uşor am învăţa din viu grai decât după litera moartă. Şi apoi, chiar aşa, cele după carte se sapă mai adânc în minte, dacă ne mai sunt spuse şi de către acei ce ne administrează, ne judecă, ne învaţă în şcoală şi ne citesc în biserică…”

Aş fi foarte întristat dacă domnii Haret şi Kalinderu ar fi impresionaţi în rău de cuvântarea acestui ţăran. Nu e ingratitudinea care vorbeşte în sufletul lui, ci conştiinţa unei mari şi grele probleme pentru întreg neamul românesc.

Doamne! – trebuie să se întrebe cu toţii oamenii de bine ai acestei ţări – ce vânt nenorocit bate prin şcolile acelea de unde ne vin cărturarii şi slujbaşii? Cu ce să fie ei ocupaţi acei profesori – sute şi mii –, care din prima clasă secundară, până în ultimul an de universitate, având în mâna lor odraslele burgheziei noastre întregi, nu reuşesc totuşi a se face folositori ţării? în ce direcţie conduc ei gândurile acestor odrasle pentru ca să

ne găsim astăzi în trista situaţie de a scoate educaţia poporului de sub influenţa lor directă?

Profesorul de matematică se bate cu profesorul de l[imba] română, sau, când reuşeşte să se împace, fac împreună o societate de consum; profesorul de istorie instigă; cel de l[imba] latină realizează economii din vânzarea cărţilor lui didactice; cel de filosofie se tratează reciproc, cu cel de ştiinţele naturale, în termeni foarte graţioşi în coloanele a doua ziare vrăjmaşe; cel de geografie şi-a dat catedra în arendă; cel de l[imba] franceză e prea ocupat cu direcţia unui pensionat etc. etc... şi cu toţii împreună urmăresc cu o vie emoţie peripeţiile politice pentru a nu pierde ocazia unei bune căpătuieli! Cine să aibă timpul ca în mijlocul acestui tapaj şi fierbinţeli să-şi mai aducă aminte că există şi datoria de a munci în interesul pur al ştiinţei; că din această muncă trebuie să rezulte o influenţă moralizatoare şi sănătoasă asupra celor de jos; că din prisosul inimei cărturarilor se întreţine iubirea pentru artă şi literatură... cine să-şi aducă aminte de toate acestea?

Doi, trei, zece... douăzeci, la un corp aşa de numeros, la o populaţie de şase milioane; puţini, ruşinos de puţini!

Răii dau tonul, şi mulţimea celor indiferenţi ascultă pasiv, ca totdeauna; cei buni sunt batjocoriţi şi persecutaţi. În discuţiile lor, a acestora ce ţin în mină creşterea burgheziei româneşti, banalul politicei a înlocuit seriozitatea cercetărilor ştiinţifice; jurnalul a ajuns singura lectură; plictiseala, singurul înţeles al noţiunii de

datorie…

Domnilor Haret şi Kalinderu! Dacă aţi putea întinde influenţa voastră binefăcătoare şi asupra lor! Voi, care doriţi *binele*, de ce nu aţi dori *tot* binele?

Aceste sunt modestele observaţii ce aveam de făcut în chestiunea mişcării poporaniste la noi. Dacă nu vor avea onoarea să fie luate în seamă de nobilii patroni ai acestei mişcări, nădăjduiesc, cel puţin, că mă vor justifica înaintea acestora de faptul că n-am contribuit până în prezent cu nimic la sporirea fondului societăţii „Steaua” şi am preferat să cheltuiesc din mica mea avere câteva mii de lei pentru a susţine apariţia revistei în care apar aceste rânduri; revistă care mijloceşte iubitorilor de adevăr posibilitatea de a comunica liber cu inteligenţa burgheziei româneşti şi cu educatorii ei.

1901

UNIVERSITATEA ŞI POLITICA

Dezrobirea spiritului universităţii de sub politicianism. Organizarea unei conştiinţe universitare capabilă de directive în politica culturală în ziua de 12 iulie, corpul profesoral al celor patru universităţi este chemat să-şi aleagă câte un reprezentant în Senat de fiecare universitate. Vor fi dar patru senatori ai universităţilor: puţini, în raport cu numărul total al senatorilor, care ajunge la 300; destui, dacă ei, înţelegându-şi rostul cum trebuie, ar rămâne oamenii universităţilor şi nu ai diferitelor partide politice.

Oameni ai universităţilor aproape că n-am avut pân-acum în sfaturile ţării. Am avut până acum apărători ai intereselor profesionale universitare, dar nu ai universităţilor ca instituţii de cultură. Negreşit, interesele profesionale sunt şi ele destul de importante. Fără independenţa materială şi morală a profesorului este cu neputinţă să se obţină rezultate apreciabile pe terenul activităţii universitare. Corpul profesoral al universităţilor de astăzi trebuie să fie recunoscător acelora care şi-au pus tot zelul pentru a-i susţine drepturile la un salariu onorabil şi la o autonomie în administraţia internă a universităţii. Bărbaţi ca Spiru Haret, C. Dimitrescu-Iaşi, Titu Maiorescu şi C.C. Arion vor fi totdeauna pomeniţi cu admiraţie. Lor le datoresc profesorii universitari de astăzi aproape toate avantajele profesionale de care ei se bucură.

Dar dacă interesele profesionale au avut

apărători zeloşi, nu tot aşa a fost interesele mari culturale. O politică a culturii noastre naţionale, sugerată de rezultatele muncii universitarilor şi orientată de reprezentanţii parlamentari ai universităţilor, noi n-am avut până acum. Sugestiile universitarilor au rămas în lumea cărţilor şi a sălilor de curs; în sfatul ţării ele n-au ajuns la cinstea discuţiei şi a publicităţii. Din această cauză avem desele nepotriviri între principiile politicii noastre curente; şi cuceririle ştiinţifice dobândite în universităţi. Partidele, prin declaraţiile lor publice, contrazic aceea ce ştiinţa română afirmă despre condiţiile de dezvoltare ale poporului nostru. Avem de câţiva ani o altă concepţie despre originile noastre istorice. Avem o altă conştiinţă despre realitatea noastră sufletească. Tradiţiile noastre sunt reînnoite aproape complet prin munca universitarilor din ultimele decenii. În locul imitaţiilor după străini, avem descoperiri originale în diferite ramuri de activitate. Laboratoarele institutelor noastre ştiinţifice sunt în plină viaţă. Despre toate acestea nicio urmă în politica partidelor. Frazeologia de la 1848 se răsfaţă, aceeaşi astăzi, în politica şcolară şi în propaganda culturală, ca şi acum cincizeci de ani.

Universitarii au muncit degeaba. Nivelul discuţiilor parlamentare a rămas neschimbat; unii pretind chiar că s-a coborât. Între Parlament şi Universitate nu există un acord de inspiraţie. Partidele politice au transformat dreptul de vot al universităţilor într-un mijloc de plasare a partizanilor. Astfel ne-a fost dat să vedem până

acum de curând pe unii reprezentanţi în Senat ai universităţilor distingându-se nu atât prin expunerea unor vederi originale asupra politicii şcolare, cât prin vehemenţa atacurilor personale în politica de partid. Partidele, prin mentalitatea lor cunoscută, nu pot să aprecieze în reprezentantul universităţii decât pe devotat sau pe adversar. Din partea lor nu poate veni nicio îndreptare.

Aceasta poate veni numai din sânul însuşi al universităţilor. Este timpul să dezrobim spiritul universităţii de sub politicianism. S-o spunem verde: politica de partid în universitate este o ruşine. Politica de partid are un câmp destul de întins în circumscripţiile electorale ale ţării întregi. Universitatea nu este o circumscripţie electorală, ci este o instituţie în care se creează directivele culturii naţionale, şi, ca atare, are datoria să facă din reprezentantul său în Senat un simbol al muncii originale de care ea este capabilă, iar nu un simbol de devotament pentru un partid politic. Ca reprezentant al unei universităţi n-are căderea să fie decât profesorul care stă cu activitatea lui întreagă înăuntrul universităţii. Aceia care găsesc oportun să subţieze activitatea lor de profesori cu ocupaţii variate în societăţi de întreprinderi financiare, nu pot găsi nici timpul, nici libertatea să se ocupe de reprezentanţa culturală a universităţii.

Dezrobirea spiritului universităţii de sub politicianism este astăzi de dorit să se realizeze şi pentru o extremă actualitate. Un mare partid politic, Partidul Liberal, care este tocmai la

guvernul ţării, a anunţat, prin şeful şi organele sale autorizate, o politică de consolidare culturală. Acest partid, astăzi la guvern, găseşte, şi cu drept, că România Mare nu va fi pe deplin consolidată până ce principiile politicei ei culturale nu vor fi bine definite şi împărtăşite de opinia publică. Cum pot fi însă bine definite principiile politicei culturale când politicianismul include adevăraţilor intelectuali ai universităţilor drumul spre tribuna Parlamentului? Discuţia liberă este, pentru consolidarea culturii, de absolută necesitate. Gonită din Parlament, ea se va produce aiurea sub formă de protestări şi revoltă. Locul politicei culturale este în Parlament; şi un guvern conştient de îndatoririle sale faţă de viitorul culturii trebuie să înlesnească purtătorilor de cuvânt ai universităţii, autorizaţi prin trecutul şi munca lor în materie de cultură, să se întâlnească pe acest loc. Crede oare guvernul Partidului Liberal că se poate înlocui munca şi competinţa în materie de cultură cu titlul de liberal devotat? Dacă da, va vedea în curând că se înşală. Lupta pe tărâmul cultural este cu mult mai adânc scormonitoare de patimi decât lupta pe tărâmul intereselor materiale. Majorităţile compacte guvernamentale pot pune biruri şi pot transforma după o zi pe alta structura economică a ţării, dar ele nu vor schimba cu o iotă din aceea ce stă scris în sufletul ţării. Căci sufletul nu se schimbă decât prin convingerea lui. Şi unde nu este libertate de discuţie, nu este nici posibilitate pentru convingere. De aceea, până la proba contrarie, nu credem că guvernul Partidului Liberal va face

greşeala de a se amesteca în alegerile de la universitate. Dacă totuşi va face-o, sub influenţa nefastă a politicianismului, este de datoria universităţilor să reziste guvernului.

Alegerea de la 12 cor. provoacă numai criza premergătoare a dezrobirii spiritului universităţii; dezrobirea însăşi va veni în urmă, treptat, prin organizare. Corpul profesoral universitar are nevoie de a-şi organiza conştiinţa sa socială. Universităţile au trăit până acum prin valoarea membrilor lor, risipiţi în diverse specialităţi, fără o conştiinţă de unitate organică. Pe aceasta va trebui de aci înainte să şi-o cucerească, spre desăvârşirea funcţiunei lor culturale.

Universităţile trebuie să dobândească conştiinţa menirii lor în statul român modern.

Politica ţării noastre este bolnavă la însăşi baza sa, prin tendinţele atavice de dominaţie pe care un prea mare număr de cetăţeni le manifestă, sub diferite forme, şi în special sub forma patriotismului, şi care împiedică ca să se realizeze la noi concepţia statului modern democrat. Tot ce a fost despotic şi anarhic în viaţa trecutului nostru politic, trăieşte mai departe în agitaţiile momentului. Atitudinea patriarhală a boierului vechi, care credea că ţara este a neamului lui, adică a familiei lui; insolenţa ciocoiului, care se ţinea mai presus de obicei, fiindcă avea pe cineva la curte care să-l protejeze, sau, în lipsă de cineva la curte, pe cineva între cei mari; dispreţul fanariotului, care ştia că totul este de vânzare; necinstea funcţionarului, care lua serviciul drept moşie aducătoare de profit; în sfârşit, toate

instinctele de dominaţie pe care slaba noastră organizaţie din trecut nu le-a ştiut înfrâna, se răsfaţă astăzi la lumina zilei, ori de câte ori ocazia se prezintă. Şi ocazia se prezintă atunci când cetăţeanul se află sub scutul unui partid la putere. Adică la ocazii numeroase. A fi în partidul de la putere înseamnă, în ţara românească, a fi liber să te arăţi în toată goliciunea ta atavică. Cetăţeanul care aparţine partidului de la putere devine, printr-un fel de miraj egocentric, un mic despot asiatic. El nu mai admite să i se pună la îndoială competinţa şi patriotismul. El este însuşi statul.

Aceste tendinţe atavice nu se pot adapta la formele democratice ale statului modern. Şi fiindcă nu se pot adapta, suferim cu toţii.

De acest atavism nu putem scăpa decât formându-ne o conştiinţă politică nouă. Această nouă conştiinţă trebuie să răsară din universităţi.[773] Căci în universităţi sufletul omului se adapă la deprinderile muncii cinstite şi obiective, adevăratului izvor al energiilor statelor moderne, în universitate sunt date condiţiile europenizării sufletului politic românesc.

Îşi dau seama oare profesorii universitari de nobila menire ce-i aşteaptă? îşi dau seama că opinia acestei ţări aşteaptă de la ei o îndrumare, nu numai în lărgirea orizontului de cunoştinţe, dar

773 Universităţile au avut, incontestabil, un rol important în promovarea valorilor democraţiei, progresului şi culturii umaniste. Formarea spiritului politic nu era posibilă însă numai prin aportul universităţilor, cum credea C.RM.,- necesitând concertarea eforturilor şi iniţiativelor tuturor forţelor sociale progresiste (n. ed.).

şi în realizarea practică a vieţii?

În aşteptarea acestei conştiinţe a universităţii, e necesar să ne organizăm. Am simţământul că între tinerii universitari ideea organizării este sufleteşte încolţită şi nu aşteaptă decât o rază de căldură pentru ca să iasă pe răsadul culturii româneşti.

1927

PROPAGANDA CULTURALĂ

Abnegaţia de sine, condiţia primă în succesul propagandistului. – Propagandă şi protecţie. – Vechii noştri propagandişti şi actualii propagandişti. – Vântul bolnăvicios de grandomanie. – Pe urmele boierului Dudescu. – Ce a văzut un american la noi. – Congresul presei latine, prilej de reclamă personală şi de insultă la adresa culturii naţionale.

Prima condiţie ce trebuie să îndeplinească un propagandist este abnegaţia de sine. Cu cât mai modestă se înfăţişează persoana propagandistului, cu atât mai înălţată apare cauza pentru care se face propaganda. Modestul apare sincer şi devotat. Când izbuteşte să impresioneze prin vreo însuşire pe acela care îl ascultă, atunci acesta îşi face o idee cu mult mai mare de cauza pe care propagandistul o apără. Dimpotrivă se întâmplă cu propagandistul lăudăros de sine. Cauza pe care lăudărosul o serveşte apare celui ce-l ascultă cu atât mai falsă cu cât lăudăroşia de sine este mai evidentă.

Acest adevăr este uşor de explicat. Nu trebuie să fii mare psiholog, pentru ca să înţelegi de ce abnegaţia de sine netezeşte calea propagandei şi de ce lăudăroşia, dimpotrivă, o înăspreşte. Orişicine ştie, din practica vieţii lui, că modestia este cea mai bună scrisoare de recomandaţie. Când cineva vine să-ţi vorbească în numele unei cauze mari, dacă prin ea însăşi cauza e într-adevăr mare, nu mai este nevoie să se arate

şi omul care vorbeşte de ea că este mare; cauza vorbeşte de la sine. Numai când cauza este mică, este nevoie să vorbească în numele ei un om mare. Dar aceasta nici nu mai este propagandă, ci protecţie. Un om mare de stat englez, care apără cauza poporului armean, nu face propagandă, ci acordă protecţie. Iar protectorului îi stă bine cu fastul. Propaganda însă are altă înfăţişare. Nenorocitul de armean care vine la Londra să vorbească de soarta poporului său este modest fiindcă este un simplu propagandist.

Această psihologie au înţeles-o foarte bine primii noştri propagandişti. Vechii noştri boieri se duceau în străinătate să ne apere sărăcia şi neamul, cu vorbă blajină şi modestă. Primii noştri cărturari propagandişti erau nişte apostoli, adică aveau înfăţişarea modestă şi vorbeau de destinul neamului românesc ca de o revelaţie religioasă pe care de-abia cutezau să o expună, atât li se părea destinul neamului românesc de mare faţă de umila lor persoană.

Cât ne-am schimbat de-atunci!

Unde ne mai sunt propagandiştii apostoli de odinioară? Pare că un vânt de bolnăvicioasă grandomanie a suflat peste sufletul românilor. Chiar de dinainte de război, străinii care ne vizitau ţara făceau observaţia că România are prea mulţi oameni mari. După război, boala grandomaniei a luat şi mai mari proporţii. Propagandiştii noştri au devenit de-a-binelea protectorii noştri. Ei vorbesc de sus, făcând din grozava lor persoană o garanţie pentru însuşirile neamului nostru. Toată propaganda noastră este o manifestare de

grandomanie bolnăvicioasă, întreţinută de stat în folosul câtorva politician! Nu mai avem propagandă naţională fiindcă am pierdut sufletul necesar unor propagandişti. Propaganda pe care o facem astăzi se întoarce împotriva noastră. Suntem văzuţi de străini prin prisma unor înfumuraţi de talent, dacă nu chiar prin prisma unor adevărate secături; iar urmarea este că suntem văzuţi într-o lumină de fast ridicol.

Aceea ce înainte vreme, când a început viaţa noastră politică, trecea drept o nenorocită excepţie, acum a devenit obişnuită regulă. Am pierdut până şi simţul ridicolului, fiindcă privim cu linişte la fapte care înainte vreme făceau pe înaintaşii noştri să râdă cu lacrimi.

Cine n-a auzit, bunăoară, de hazul ce s-a iscat în România politică de acum mai bine de 70 – 80 ani, auzindu-se de isprăvile boierului Dudescu, care, fiind trimis în solie la împăratul Napoleon, a ţinut să sperie cu luxul lui străinătatea. Boierul Dudescu se plimba în Viena cu sania în mijlocul verei, plătind să se acopere străzile cu praf de zahăr.

Astăzi, faţă de asemenea excese de grandomanie, nu mai surâde nimeni în România, fiindcă avem miniştri români care în turneul lor de propagandă românească prin Europa se plimbă cu trenuri speciale, cum nu se mai plimbă azi nici regii, iar notele lor de cheltuieli sunt plătite de ministrul Finanţelor fără a încreţi măcar fruntea. Ba, ceva mai mult, pare lucru natural ca un propagandist, trimis în misiune specială să negocieze, de pildă, împrumuturi de stat în

străinătate, să se arate un risipitor fără pereche. Toată lumea ştie că la legaţiunea noastră din Londra se ducea o viaţă atât de luxoasă, în ultimul timp, că orişice simpatie pentru statul român, care a cerşit şi cerşeşte păsuiri pentru datoriile sale, a fost primejduită. Şi, cu toate acestea, a surâs cineva? Nimeni. Dar dacă ar reînvia boierul Dudescu, ar putea fi trimis la Londra să facă orişicâte năzbâtii, căci, după cele ce le-au făcut alţii înaintea lui acolo, nimeni de la noi n-are să mai facă haz. Am luat ridicolul cu chirie… Nu mai vorbim de propaganda cu blazon de la Berna, care este un caz patologic. Iar cât priveşte felul cum se face propaganda în ţară, grandomania bolnăvicioasă e pe punctul să devină clasică.

Un american, care anul trecut a vizitat câteva locuri din împrejurimile Bucureştilor, îmi făcea următoarele mărturisiri, pe care mi le-a citit după un caiet, destinat probabil să fie dat publicităţii: „Dl X m-a dus să-i vizitez proprietatea de lângă Bucureşti. Tot timpul, pe drum, ca şi la dânsul acasă, mi-a vorbit de planurile sale măreţe pentru viitor. N-a uitat să-mi atragă atenţia asupra distinsei sale culturi, după care mă lăsa să înţeleg că România este o ţară înaintată, şi nu balcanică.

Am uitat multe din laudele ce şi le aducea sieşi şi ţării sale. Dar nu voi uita niciodată mizeria pe care am văzut-o în satul unde se afla proprietatea acestui domn. La noi, în America, animalele trăiesc mai confortabil de cum trăiesc ţăranii acestui sat. Cum nu vede dl X, prin fereastra casei sale, unde vine de atâţia ani de zile, aceea ce am văzut eu de la prima vizită?”.

Dar să viu la ilustrarea clasică.

Zilele trecute am avut la Bucureşti un congres al presei latine. O ocazie de a se face propagandă. Aşa a fost înţeles congresul de către opinia publică şi aşa a fost înţeles mai ales de promotorii lui. Rezultatul? Oaspeţii latini au fost acoperiţi de gentileţe personale, fără să li se dea mijlocul de a cunoaşte ţara cu marile ei resurse materiale şi morale. Congresiştii au petrecut împărăteşte zece zile. La înapoierea lor acasă, cum ei sunt oameni politicoşi, au căutat, la gentileţele primite, să răspundă cu gentileţe, şi au răspuns: dl A, este cel mai mare latin; dl B. este cel mai genial om politic; dl C., cel mai cinstit om de afaceri... Despre ţară? Frumoasă, se-nţelege, dar ar cam avea nevoie de o universitate franceză... aşa, ca o Algerie oareşicare! Iar propagandiştii noştri, care au plimbat prin ţară pe congresişti, bat din palme cu satisfacţie. „Vedeţi ce zic străinii despre mine?", zice cel mai mare latin. „Dar despre mine?”, zice cel mai genial om politic... Şi niciunul nu simte insulta celui cu universitatea franceză.

— Propaganda este transformată în ocazie de reclamă personală, şi încă ce reclamă! Când citeşti în ziarele româneşti ceea ce se scrie privitor la călătoriile în străinătate ale miniştrilor, deputaţilor, senatorilor şi chiar ale foştilor de tot felul, ai impresia că vezi nişte uriaşi plimbându-se prin centrele mari europene, producând peste tot locul admiraţie şi uimire. Lumea întreagă, adunată la Geneva, a admirat elocinţa lui X. Lumea

întreagă, adunată la conferinţa din Paris, cu câţiva ani înainte, a observat absenţa marelui român Y. La Berna, la Viena, la Londra, peste tot, ziarele noastre vestesc numai triumfuri sau mese mari. Cum să nu fie admirată o ţară care produce asemenea uriaşi?

Vai, când observi însă mai de aproape isprăvile acestor uriaşi, ce decepţie! Laudele pe care le-ai citit în ziarele româneşti erau scrise de ei înşişi. Un vechi ziarist român mi-a făcut odată mărturisirea că în lunga sa carieră n-a reuşit să mulţumească niciodată pe un politician român, cu toate laudele cele mai exagerate aduse, şi de aceea se mărginea să ceară politicianului laude pe care şi le scria el însuşi. În ziarele străine, nici urmă de laude. Uriaşii noştri trec neobservaţi… Trei rânduri în ziarele streine despre elocinţa lui X; niciun rând despre isprăvile celorlalţi. Sărmană ţară, cum eşti tu cunoscută, cu preţul atâtor sute de milioane cheltuite de uriaşii tăi fii politicieni!

Propaganda care se aşteaptă direct de la străinii care ne vizitează ţara – iată altă decepţie! Bieţii oameni, chiar când vin cu cele mai bune intenţii, nu pot să vadă nimic din pricina uriaşilor care le aţin calea. Aşa de mari sunt românii care iau în primire pe străinul venit în anchetă, că acesta nici nu mai poate vedea România…

Negreşit, propaganda noastră are şi alte feţe. Din fericire – şi spre cinstea noastră. Sunt profesori modeşti care fac cursuri la Sorbona şi care colaborează la cele mai însemnate publicaţii streine. Sunt apoi tineri care lucrează în şcolile streine cu atâta râvnă şi pricepere, că ţara, văzută

prin prisma lor, este într-adevăr admirată. Dar faţa arătată mai sus, dacă este cea comică, nu este, cu toate acestea, de acoperit. Dimpotrivă, ea trebuie arătată ostentativ, şi la primul prilej, fiindcă este faţa cea mai scumpă băneşte. Ea ne costă sute de milioane de lei anual. Dacă plătim aşa de scump ca să ne. facem ridicoli, cel puţin să avem curajul faptei noastre. Să spunem cu curaj lumii că vrem să fim ridicoli, că plătim cât de mult numai să fim ridicoli! Nu degeaba spune poporul nostru: Ca în ţara lui Papură-Vodă.

1927

ŞCOALA PRACTICĂ ŞI DEMOCRAŢIA[774]

Conferinţă ţinută la Alba-Iulia în ziua de 29 august 1929, cu ocazia congresului Asociaţiei învăţătorilor din Ardeal

Evenimentele istorice au ţesut în jurul numelui de Alba-Iulia o tradiţie pe care fiecare bun român are datoria s-o urmeze, fiindcă ea este o tradiţie de onoare naţională. În Alba-Iulia este de tradiţie ca gândurile şi faptele personale să se plece înaintea intereselor mari ale neamului românesc. Mai adineaori, membrii congresului au făcut un mare act de solidaritate, proclamând unirea asociaţiei învăţătorimii ardelene cu aceea din vechiul regat. În cetatea care simbolizează unirea tuturor românilor, actele de patriotism sunt dar în curs. Să facem un pas mai departe. În discutarea problemelor şcolare să ne ridicăm la seninătatea şi simţul de prevedere pe care îl au oamenii de carte, când sunt şi patrioţi; să privim în faţă viitorul neamului nostru sub raportul şcolii de care el are nevoie! Fac apel pentru aceasta nu atât la cunoştinţele dumneavoastră pedagogice, cât, mai presus de toate, la judecata dumneavoastră de buni cetăţeni ai statului român. Voiesc să vă supun concluziile la care eu am ajuns

774 Textul reflectă preocupările lui C.R.M. pentru dezvoltarea unui învăţământ practic, legat de trebuinţele reale ale societăţii, de necesitatea pregătirii tineretului pentru viaţă. C.R.M. a analizat însă problema pe fondul convingerii conservatoare că „orânduirea raţională“ a României este posibilă într-un „stat ţărănesc“ (n.ed.).

în urma unor îndelungate reflectări asupra învăţământului public de la noi din ţară, nu pentru a culege aplauze, ci pentru a recruta dintre dumneavoastră apostoli care să răspândească în mijlocul poporului o credinţă nouă, din care vor izvorî pentru el, mai târziu, foloase materiale şi morale. Voiesc să vă dau şi dumneavoastră convingerea că învăţământul spre care trebuie să se îndrepte fiii poporului nostru astăzi, pentru o mai bună asigurare a viitorului lor, este învăţământul practic.

Poporul român se găseşte astăzi într-o criză financiară şi într-o criză şcolară. Dar pe când, pentru a ieşi din criza financiară, conducătorii lui fac sforţări uriaşe, pentru a ieşi din criza şcolară ei fac foarte puţin. Căci este a face foarte puţin când organizaţia şcolii noastre, în loc să fie supusă unei operaţii radicale, pentru a fi apoi adaptată cerinţelor vremii, este lăsată să fie călăuzită tot de aspiraţiile generaţiei de la 1848, şi numai în mod intermitent, la câte o schimbare de guvern, este întinerită prin leacuri artificiale şi de ocazie. Şcoala românească de astăzi este muzeul venerabil al renaşterii noastre naţionale din secolul trecut, este o haină brodată cu amintiri frumoase, dar cu totul nepotrivită atmosferă vremii actuale. Generaţiile tinere, încă de mulţi ani, nu mai găsesc în ea o armătură pentru lupta vieţii. Ele găsesc în ea, dimpotrivă, un organism amorf bun pentru a alimenta parazitismul funcţionarilor publici.

Nu este oare momentul să înceteze această stare de lucruri?

Punând această întrebare membrilor unui congres de învăţători, înainte de a aştepta răspunsul lor, îmi permit să le înlesnesc deliberarea cu următoarele observaţii.

A fost o vreme când muncitorul, de orişice categorie, intelectual sau manual, trebuia să muncească orbeşte, după porunca dată de sus. Această vreme a trecut. În statele moderne, mai peste tot în Europa, muncitorii de orişice categorie, prin reprezentanţii lor în parlament, au dreptul să participe la organizarea muncii.[775] În afară de parlament, apoi, fiecare are dreptul să-şi exprime o convingere. Participarea muncitorilor la organizarea muncii ar fi venit de-altminteri şi fără extensiunea drepturilor politice faţă de stat. Experienţa bine condusă învaţă ea singură că munca este mai rodnică dacă este însoţită de conştiinţa muncitorului. În ţările culte, patronii industriali, fără să fie constrânşi, au apelat ei înşişi la sfatul muncitorilor pentru a ajunge la perfecţionarea întreprinderilor. Multe progrese din industria de astăzi sunt dobândite prin contribuţia experienţă muncitorilor. De ce nu l-ar face acest lucru şi marele patron, care se numeşte statul, în materie de învăţământ? De ce, dacă muncitorul de fabrică are un rol în conducerea industriei, să nu aibă un rol şi învăţătorul în

775 Relevând ca un factor pozitiv participarea muncitorilor la dezbaterile parlamentare, C.R.M. nu sesizează limitele posibilităţilor de influenţare a procesului de organizare a muncii şi, îndeosebi, a capacităţii de a determina modificarea esenţei relaţiilor economice. Vederile sale se înscriu în limitele unei acţiuni melioriste (n.ed.).

conducerea educaţiei naţionale, care începe cu munca lui chiar?

Adresez această observaţie acelor domni învăţători care se simt fără curaj când este vorba să se pronunţe într-o discuţie ca aceea asupra marii probleme: care este îndrumarea ce trebuie dată şcolii româneşti.

A trecut, din fericire, epoca învăţătorului instrument orb în mâna celui care plăteşte salariul. A venit epoca învăţătorului cu dreptul de a participa la conducerea şcolii. Cu cât problema este mai mare, cu atât este mai mare şi datoria învăţătorimii să intre în cercetarea ei şi să o discute. Este o datorie patriotică ce vă stă înainte, domnilor învăţători! Fiţi la înălţimea ei!

*

Orişice discuţie se pierde în vorbărie deşartă dacă termenii asupra cărora se discută nu-şi păstrează identitatea înţelesului lor. Lucrurile care se discută trebuie să fie identice, ca înţeles, în capetele celor care discută. Acesta este primul postulat al găsirii adevărului. Deşi s-ar părea paradoxal, din experienţă noi ştim totuşi că acest postulat nu se respectă totdeauna de aceia care discută în materie de învăţământ. Oamenii de şcoală, când discută despre şcoală, păcătuiesc adeseori contra logicei. Dar păcatul lor este explicabil. Nu este termen mai greu de definit ca acela de şcoală. În termenul acesta fiecare crede că pune înţelesul pe care îl pune toată lumea, şi de aceea se miră când constată că discuţia se

rătăceşte. În realitate, termenul de şcoală nu este identic pentru toată lumea, fiindcă nici şcoala nu păstrează o identitate de natură. Instituţia şcolii a evoluat în decursul secolilor, transformându-şi radical rostul, aşa că nu poate fi vorba la ea de un înţeles unic. Fiecare epocă de cultură impune şcolii un înţeles diferit. Fiindcă ce se cere de la instituţia şcolii, în cele din urmă? Se cere ca ea s-a pregătească pe om pentru lupta vieţii. Învăţăm ca să fim mai bine pregătiţi pentru viaţă. Dar viaţa în care intră omul este deosebită după timp, fiindcă fiecare timp pune omului la îndemână alte mijloace de luptă. Când izbânda în lupta vieţii este câştigată prin aservirea muncii semenilor săi, şi când a fi pregătit înseamnă a fi format cu un suflet de stăpân, atunci şcoala are un înţeles; iar când izbânda în lupta vieţii este câştigată prin aservirea forţelor naturii la trebuinţele omeneşti, iar a fi omul pregătit înseamnă a fi format cu un suflet care să producă muncind, atunci şcoala are un alt înţeles. În primul caz, şcoala este şcoala stăpânilor, adică a acelor care n-au obligaţia să muncească, ci numai să comande. În şcoala din acest prim caz vin numai nobili. Pentru muncitori nu este şcoală. Munca este abandonată tradiţiei oarbe. Tânărul care se pregăteşte în şcoala stăpânilor dobândeşte o poleială frumoasă la vorbă şi fapt: i se ascute dialectica minţii, pentru a nu fi învins în duelurile de retorică în care poate să se găsească adeseori cu tovarăşii săi de nobleţe pe piaţa publică, unde se decide de soarta cetăţii; i se dau exemple frumoase de urmat pentru ca şi el, la rândul său, în viaţa publică, să inspire admiraţia

sau frica, după ocazie; i se armonizează simţirea şi gândirea în vederea contemplării unei lumi ordonate pe veci: ordonate de zei, de la înălţimea cerului, şi de stăpâni, de la înălţimea tronurilor.

Aceasta este şcoala timpurilor vechi, care culminează în idealul umanist. Pregătirea ei dispreţuieşte specializarea muncii. Omul născut să fie stăpân cere de la şcoală numai o cultură generală, umanistă, adică cunoştinţe aproximative; important pentru el este prestigiul, aparenţa de a fi universal, bun pentru orişice, afară de muncă, de care va avea să se ocupe sclavul. Absolventul unei asemenea şcoli se crede predestinat elitei sociale şi nu ştie decât să comande. De altfel, această şcoală, deşi menită să dea pregătirea de stăpân, nu este obligatorie pentru acei care din naştere vin ca stăpâni, pe lume. Ea este mai mult un lux pentru aceşti stăpâni din naştere. Acei care o cercetau din timpurile vechi, şi care îi cântă şi astăzi imnuri de slavă, sunt doritorii de a ajunge în rândul stăpânilor, deşi ei sunt plecaţi de jos.

Cu totul diferit este înţelesul şcolii în al doilea caz. Când izbânda în viaţă nu o dă privilegiul naşterii, ci dibăcia cu care omul leagă forţele naturii de scopurile sale practice, atunci şi şcoala este ţinută să dea o altă pregătire tinerimii. Acum, în cazul de al doilea, şcoala este o instituţie de continuă inovaţie, fiindcă munca pentru a cuceri forţele naturii are nevoie de originalitate. Departe de a fi un lux, şcoala devine o necesitate pentru toţi. Şcoala veche este şcoala câtorva, şcoala nouă este şcoala poporului întreg. Este

destul ca privilegiul naşterii să nu mai de-a dreptul cuiva de a trăi din munca altuia, pentru ca şcoala cea nouă să devină obligatorie pentru toţi.

Lumea noastră contemporană, fără să fi lichidat cu desăvârşire privilegiile de naştere, se îndreaptă în mod hotărât spre şcoala cea nouă.

Regimul democraţiei recunoaşte munca la baza structurii societăţii. A fi pregătit pentru un rol social este, pentru democraţie, a fi pregătit la o muncă specială.

Iată dar două tipuri de şcoală, cu două înţelesuri diferite, după cum este structura societăţii în care ea funcţionează. Pentru societatea împărţită în stăpâni şi sclavi, avem şcoala care pregăteşte prestigiul de stăpân: cultură generală, având ca ideal umanismul. Omul pregătit de această şcoală nu ţine seamă de contingenţele muncii diferenţiate, ci, ca un rege al naturii, el păşeşte mândru cu eul său în rolul de conducător al societăţii. În această şcoală se preţuieşte, în primul rând, poleiala sufletului, armonia vorbei şi a gestului. Cu totul altfel în societatea popoarelor democrate. Şcoala acestor popoare pregăteşte tinerimea după alte norme. Ea cultivă, din dispoziţiile cu care vine pe lume această tinerime, în primul rând dispoziţiile spre muncă, adică aceea ce constituie în om personalitatea lui practică, şi numai în al doilea rând, şi atunci pentru corectare, dispoziţiile eului subiectiv, adică aceea ce constituie în om individualitatea lui egocentrică. Şcoala democraţiei învaţă pe om să fie modest şi să se mulţumească cu rolul de îmblânzitor al forţelor

naturii. Ea nu are cultul aşa-zişilor oameni mari. Ea nu crede că istoria omenirii se învârteşte în jurul eului omenesc. Pentru că la baza progresului istoric stau treptatele cuceriri ale ştiinţei şi ale tehnicii, şi nicidecum spasmele emotive sau creaţiile de imaginaţie ale câtorva oameni excepţionali. Originalitatea care se preţuieşte în şcoala democraţiei este originalitatea care apropie pe om de natură şi mai ales originalitatea care ajută pe om să intervină cu folos în mersul naturii. A fi democrat, în înţelesul şcolii, aşadar, este a fi dispus să primeşti, pentru şcoală, rolul de instituţie pusă în serviciul muncii productive. Tot ce aparţine la pregătirea unei munci productive intră în programul unei şcoli democrate. Aparţine la această pregătire, înainte de toate, înzestrarea omului cu cunoştinţele şi deprinderile necesare unei profesiuni, bineînţeles; dar aceasta nu este de ajuns. Şcoala democraţiei nu este şcoala muncitorului abstract, ci este şcoala muncitorului real. Înzestrarea sufletească trebuie să se facă în vederea unei munci cerută de nevoile societăţii. Şcoala democraţiei nu pregăteşte profesionişti la întâmplare. Cum energia naturii nu capătă o valoare pentru trebuinţele practice decât în raport cu momentul de timp şi de loc în care ea se produce, tot aşa şi o profesiune de muncitor. Nu există forţa mecanică, sau chimică, sau termică etc., la întâmplare, cu aceeaşi valoare practică în orişice loc din univers, ci există forţa mecanică, chimică, termică etc., a unui obiect din anume timp şi loc. Tot aşa şi profesiunea. Nu există profesiune folositoare, *în abstracto*, ci profesiune

folositoare pentru un anumit timp şi loc. Şcoala democraţiei nu pregăteşte dar pentru munca profesională *în abstracto*, ci pentru munca pe care o cer nevoile unei anumite societăţi.

Ajunşi aci, problema noastră începe să se clarifice. Avem acum criteriul după care putem judeca ce îndrumare are să dea un popor şcolii sale. Popoarele atrase spre idealul democraţiei nu pot să aleagă decât îndrumarea spre învăţământul practic, fiindcă idealul democraţiei exclude orişice tendinţă de aservire a muncii unui om sub dominaţia altui om. Structura societăţii democrate, iese din diferenţierea muncii, iar nu din suprapunerea claselor stăpânitoare asupra claselor stăpânite.

Dar problema noastră nu este clarificată decât teoreticeşte, adică în ipoteză; anume şi în ipoteza că între democraţie şi stăpânire nu poate fi un acord. În fapt însă idealul democraţiei se conciliază cu multe condiţii sociale care la prima vedere ar părea să-l contrazică. Mai întâi avem cazul popoarelor care au numai de formă o constituţie democrată, în fapt ele urmărind obiceiurile vechi, începute sub regimuri despotice. Popoarele cu multă uşurinţă la imitaţie sunt mai toate în acest caz. Pentru aceste popoare democraţia este o firmă de paradă, care se contrazice la fiecare ocazie. Apoi, în afară de acest caz, mai este încă unul, de o covârşitoare importanţă: cazul popoarelor care, pentru a-şi asigura existenţa, au nevoie de a-şi afirma superioritatea lor faţă de restul lumii. Popoarele din – acest caz sunt tocmai cele civilizate şi cu

organizaţie democrată. Superioritatea de care aceste popoare au nevoie este aproape echivalentă cu dominaţia. Adică, democrate la ele acasă, unele popoare sunt constrânse să-şi ia rolul de stăpân faţă de alte popoare pentru ca să poată trăi. Cazul acesta vă este aşa de bine cunoscut, din istoria omenirii, încât sunt sigur că fiecare, auzindu-mă vorbind despre el, şi l-a şi ilustrat cu exemple. Iată, poporul englez, bunăoară. Nu este popor mai democrat, la el acasă, decât acel englez. Respectul pentru persoana omului, şi mai ales pentru munca omului, este atât de intrat în obiceiurile poporului englez, încât de o structură socială bazată pe prestigiul stăpânilor nu poate fi la el vorba. Dar poporul englez nu poate trăi fără export de mărfuri, şi deci fără debuşeuri. Debuşeurile se creează, şi mai ales se menţin, prin prestigiul statului englez. Acest prestigiu este, în fapt, un fel de dominaţie. Ori pe unde intră în joc un interes economic al statului englez, nu idealul democraţiei hotărăşte calea politicei engleze, ci sentimentul de dominaţie sau frica de a părea învinşi englezii în ochii lumii. Orişice pagubă materială, mai bine decât ştirbirea prestigiului! Şi cum sunt englezii, sunt şi americanii, sunt şi francezii, sunt şi germanii, sunt şi italienii… sunt şi atâţia alţii. Adică, la drept vorbind, care popor mare nu pune prestigiul său deasupra democraţiei?

Aci este momentul tragic, în căutarea unei soluţii la problema noastră.

Ne găsim în faţa unei situaţii care pare să sfideze dreptul judecăţii de a merge până la

ultimele sale concluzii. De o parte idealul democraţiei, care ne îndeamnă să preferăm şcoala practică a muncii pentru asigurarea progresului; pe de altă parte, dezamăgirea pe care ne-o prezintă marile popoare democrate şi civilizate, care arată o totală lipsă de încredere în idealul democraţiei ori de câte ori ele ies din graniţele lor naţionale. Acasă, la tine, prin urmare, este bună democraţia, însă nu şi faţă de străini. *Adversus hostem*, *aeterna auctoritas*: vechiul dicton latinesc rămâne, dar, adevărat pentru vecii vecilor?

Situaţia este dureroasă, şi este cinstit să o mărturisim. Să o mărturisim şi mai ales să o punem în plină lumină, pentru a înlesni judecăţii o concluzie. De multe ori iraţionalul învinge raţionalul, fiindcă raţionalul nu este îndeajuns de luminat.

Cum se comportă faţă de cele două tipuri de şcoală popoarele care ne dezamăgesc prin politica lor externă? Ce tip de şcoală este preferat de ele? Am vorbit de poporul englez. La acest popor învăţământul practic este în mare cinste, dar nu este exclusiv. Alături de învăţământul practic, avem şi învăţământul tradiţional al umanismului, însă în măsură restrânsă şi înlesnind numai acelora care au mijloace să-l desăvârşească. Tinerimea engleză este pregătită, în primul rând, pentru a da muncitori productivi, şi numai în al doilea rând pentru a da personalităţi poleite în cultura clasică a umanismului, din care să reconstituie elita conducătoare. Englezul este, înainte de toate, practic. Totuşi el nu neglijează cultul personalităţii; în special cultul personalităţii

în care tronează tipul specific englez. Ceva mai mult: poleiala culturii clasice serveşte la el numai drept mijloc pentru a-şi configura în mod caracteristic tipul său de englez. Nimeni nu confundă pe englezul care călătoreşte în străinătate, cu un tip de personalitate oarecare, ci din primul moment orişicine simte că are înaintea sa un englez. Englezul, fie cel mai cult chiar, nu reproduce un model clasic de personalitate, ci numai tipul său original; un dominator[776]. Acest fapt nu trădează oare îndeajuns scopul pe care sunt ţinute să-l îndeplinească în Anglia şcolile de tipul vechi? Şcoala clasică veche nu şi-a schimbat scopul. Ea pregăteşte mai departe pe stăpâni. Dar nu pe stăpânii ce vor avea să comande în hotarele patriei, ci pe stăpânii care vor avea să comande muritorilor din afară. Acest scop se vede şi mai lămurit la francezi. Studiile umaniste sunt pentru francezi un mijloc de a-şi perfecţiona limba maternă, unei, la cea mai formidabilă a prestigiului francez în lume. Prestigiul francez, în ce proporţie micşorată ar fi el, dacă limba franceză n-ar fi vorbită, ca limbă cultă, de membrii claselor bogate din omenirea întreagă! Acelaşi lucru şi la germani. Asupra politicii şcolare a acestora, un singur fapt, pe care l-am controlat la faţa locului şi pe care îl voi cita îndată, aruncă o lumină mai vie decât orişice alte consideraţii. După marele război care s-a sfârşit în 1918, mulţi tineri români au plecat să-şi facă studiile în

776 C.R.M. confundă poporul englez cu burghezia engleză. Aceeaşi confuzie face şi când vorbeşte de "francezi" (n.ed.).

Germania. Acei care au voit să facă studii practice în laboratoare şi uzine au găsit porţile închise pretutindeni; acei însă care au voit să facă studii umaniste, şi mai ales studii de literatură şi filosofie, au găsit peste tot porţile larg deschise. Adică învăţământul practic, care are menirea să facă din om un simplu muncitor, şi în cele din urmă să întindă democraţia peste lumea întreagă, nu este în interesul germanilor să fie împărtăşit străinilor; acestora le rămâne liber studiul filosofiei lui Goethe şi Schiller, şi mai ales studiul lui Kant. Nu numai că sunt libere aceste studii pentru străinii care vin în Germania, dar dacă străinii ar cere, germanii ar fi dispuşi să propage aceste studii orişiunde s-ar cere pe suprafaţa pământului, pe cheltuiala lor proprie, numai şi numai ca străinii să le cunoască mai bine. Încerce guvernul român să propună pentru una din universităţile sale înfiinţarea unei catedre de civilizaţie germană, pe cheltuiala statului german, şi va vedea dacă va fi refuzat! Cum ar refuza germanii aceea ce au primit de mult francezii pentru o catedră de civilizaţie franceză, şi ar primi şi englezii şi italienii pentru o catedră de civilizaţia lor respectivă? De ce această generozitate cu studiile de literatură şi filosofie, şi de ce atâta avariţie cu studiile practice? Fiindcă din studiile practice străinul pleacă cu deprinderi şi cu cunoştinţe care fac din el un muncitor productiv şi, probabil, un viitor concurent al muncitorului german pe piaţa comercială a înmii; pe când din studiile făcute asupra poeţilor şi filosofilor germani străinul pleacă respectuos faţă

de cultura germană şi, probabil, un viitor adept al politicei germane. Sub acoperişul şcolii umaniste se face, aşadar, mai departe, pregătirea sufletului de stăpân. Dar nu de stăpân anonim, ci de stăpân de tipul englez, francez, german etc., după cum umanismul este trecut prin prisma sufletească a unuia dintre aceste popoare mari, civilizate şi democrate.

Aceasta este situaţia cea dureroasă. Lumina pe care am aruncat-o asupra ei ne permite acum să ajungem la următoarea concluzie. Popoarele democrate ajung să fie bogate şi puternice graţie culturii practice. Dar bogăţia şi puterea lor, în momentul actual al istoriei omeneşti, se susţin prin afirmarea superiorităţii lor asupra restului de popoare. Restul de popoare trebuie să servească drept clientelă pentru cumpărarea produselor pe care le fabrică muncitorii popoarelor mari şi democrate. Afirmarea superiorităţii însă echivalează de fapt cu afirmarea dominaţiunii. De aceea necesitatea la aceste popoare mari şi democratice să întreţină mai departe cultul personalităţii prin şcolile tradiţionale ale umanismului.

Acum să vedem şi concluzia pe care o putem trage referitor la şcoala noastră, românească.

Că organizaţia şcolară a României vechi a fost, de la început, adică de la jumătatea secolului trecut, croită pe tiparul şcolii care pregăteşte pe stăpân, iar nu pe muncitor, aceasta nu mai face îndoială. Şi aceia care au avut în mină înfiinţarea şcolilor noastre publice, precum şi părinţii care şi-au dat copiii la şcoală, cu toţii au intenţionat să

formeze numai şi numai pătura conducătoare a ţării. Nu este ţăran care să nu fi gândit, dându-şi copilul la şcoală, că face din acesta un domn. Ca ţintă a şcolii stă la noi, de aceea, certificatul dătător de drept la o funcţie publică. Chiar şi şcolile care, prin titulatura lor, erau şcoli de meserii, de agricultură etc., de la cele mai de jos până la cele mai înalte, au aceeaşi ţintă. Când o şcoală inferioară de agricultură, bunăoară, nu poate promite absolvenţilor săi o funcţie publică, le promite totuşi un privilegiu în îndeplinirea serviciului militar. Dacă nu iese funcţionar, absolventul şcolii române trebuie să iasă un mic privilegiat, în orişice caz. Muncitori productivi ies, bineînţeles, din şcolile practice, dar într-un număr foarte redus, şi atunci de nevoie. Neputând obţine un loc de funcţionar, absolvenţii se resemnează să trăiască pe cont propriu. De multe ori însă resemnarea este condiţionată de schimbarea guvernelor. Aproape că nu există român absolvent de şcoală care să nu aspire, prin ajutorul politicei, să ocupe odată şi odată o funcţie la stat.

Din cauza acestei atracţii spre funcţionari sunt şcolile noastre sunt lipsite de atmosfera înviorătoare a muncii. Nu avem în ele instituţii de invenţie şi de producţie originale, ci avem în ele instituţii care cultivă formalismul şi tradiţia, cele două proptele ale birocratismului de stat. Inteligenţa elevului suferă în special prin lipsa imboldului care vine din conştiinţa răspunderii pentru viitor. Căci altminteri este atent elevul pe care îl aşteaptă riscul profesiune! pe cont propriu, şi altminteri este atent elevul pe care îl aşteaptă

adăpostul funcţiunei. Unde se găseşte la noi mintea cercetătoare a copilului care să se informeze, de cum intră în şcoală, de cariera făcută de aceia care l-au precedat, aşa că, la absolvire, să-şi aibă fixată întreprinderea în care va lucra, şi să nu rătăcească pe stradele oraşului în atitudinea de postulant nenorocit? La noi nu ai o aşa minte cercetătoare nici la copil, nici la acela care dirijează şcoala! Direcţia unei şcoli, şi chiar aşa-zise practice, la noi nu-şi dă nicio osteneală să cerceteze unde se pot plasa viitori absolvenţi; este doară statul, dator să dea de lucru la toată lumea, căci, altfel, de ce s-au făcut şcoli? Sunt direcţii de şcoli care merg încă şi mai departe cu această economie de osteneală. Am personal cunoştinţă că există la noi multe şcoli de meserii care sunt lipsite de materialul necesar pentru practica elevilor, şi aceşti elevi sunt ţinuţi să facă numai cursuri teoretice şi să iasă din şcoală tot aşa de puţin meseriaşi precum au venit. Şi totuşi directorii acestor şcoli nu simt deloc răspunderea pe care şi-o iau asupra lor. Dacă statul nu dă materialul necesar, ce este vinovat directorul?

Şcolile practice pregătesc astfel, în cea mai mare parte, funcţionari. Dar contingentul acestor funcţionari este mic în comparaţie cu aceia pe care îl dau şcolile teoretice secundare. Aceste şcoli, care constituie la drept vorbind ramura cea mai importantă a învăţământului public de la noi, toate duc la funcţionarism. Ca o uriaşă pompă aspiratoare, învăţământul teoretic ridică pe fiii poporului român, de pe unde îi găseşte, din târguri şi sate, pentru a face din ei pătura

conducătoare de mâine. Nici englezii, nici francezii, nici germanii nu au o pompă uriaşă ca noi. Avem cel mai mare procent de analfabeţi, dar avem relativ cel mai mare procent de candidaţi la funcţiuni publice, adică la boierie.

Cred că nimeni dintre noi, chiar dacă se află aci cineva care a contribuit la îndrumarea şcolii noastre, nu va fi astăzi mulţumit cu rezultatele dobândite. Avem cu toţii convingerea că am mers pe un drum greşit. Dar drumul greşit n-a început de ieri, sau de alaltăieri, ci durează de mai bine de o jumătate de secol. Nu suferim de pe urma unui capriciu al împrejurărilor, ci de pe urma unei politici şcolare continuate ani de-a rândul cu stăruinţă şi cu încredere. Atunci, cum se explică îndrumarea greşită? Am fost guvernaţi de oameni smintiţi, ori de boieri ruginiţi în credinţa că şcoala este poarta spre privilegii? Nu, domnilor. N-am fost guvernaţi nici de smintiţi, şi nici de boieri ruginiţi; ci de bărbaţi bine intenţionaţi politiceşte; de moştenitorii revoluţionarilor de la 1848, care reprezintă democraţia română. Îndrumarea noastră şcolară de până astăzi este considerată, de către aceia care au dat-o, ca o victorie a democraţiei. Dacă fiul de ţăran absolvent de universitate bate astăzi la uşa miniştrilor după funcţiunea fără de care el nu poate trăi, acesta este un rezultat al democraţiei! Nu cumva înţelesul democraţiei, ca şi înţelesul şcolii, nu rămâne acelaşi în cursul vremii, ci se transformă până nu se mai recunoaşte?

Da, domnilor, tocmai acesta este cazul şi cu democraţia. Democraţia de altă dată; democraţia

pe care au practicat-o grecii de odinioară este o adevărată oligarhie. Grecii cei vechi urmăreau, prin democraţie, ridicarea cetăţenilor liberi, adică a unui infim număr de locuitori, la rangul de conducători ai statului. De marele număr al sclavilor, care trebuiau să facă munca productivă, nu se îngrijeau vechii democraţi. Toată democraţia acestora se reducea la punerea pe picior de egalitate a câtorva locuitori în drepturi politice de stăpân şi nimic altceva. Democraţia veche, ca şi şcoala veche, era croită pentru stăpâni, nu pentru muncitori. Pe. această democraţie au avut-o în vedere revoluţionarii noştri de la 1848, şi pe principiile ei a fost îndrumată şcoala[777]. Idealul democraţilor noştri era să vadă pe toţi fiii poporului român cu drepturi politice şi cu drepturi la funcţiuni. Faptul că unul dintre aceşti fii ajungea ministru, îi făcea să cadă în delir de entuziasm. Vedeţi cum poporul a ajuns la putere, ne ziceau ei! Că alăturea de unul ajuns ministru, milioane de alţi fii ai poporului mureau de foame, aceasta nu impresiona pe democraţii noştri. Întocmai ca şi în democraţiile vechi, unde sclavii muncitori aveau nepreţuitul privilegiu, singurul lor privilegiu, de a fi invizibili pentru societatea aristocrată compusă din tot ce avea antichitatea mai civilizat, ca şi cum ei, sclavii, ar fi fost îmbrăcaţi în mantaua miraculoasă de care ne vorbeşte un basm oriental, tot aşa şi sărăcimea din ţara românească. Interesele ei economice nu

777 Ideea este invalidată de concepţia revoluţionarilor români (N. Bălcescu, Eftimie Murgu etc.) care vizau o reală democratizare a societăţii (n.ed.).

erau văzute de democraţi. Se făcea şcoala pentru a o ridica la boieria politică, în loc să-i facă şcoală pentru a o ridica la bogăţia traiului, cultivându-i aptitudinile la muncă.

În Apus, înţelesul democraţiei a evoluat aşa cum trebuia. Democraţii apuseni, după o perioadă de imitare a antichităţii, şi-au îndreptat atenţia spre interesele economice ale poporului, stăruind în primul rând pentru înmulţirea şcolilor practice din care va avea să iasă perfecţionarea muncii. Învăţământul practic este pretutindeni în Apus un punct important din programul partidelor democratice; pe când învăţământul umanist tradiţional este steagul în jurul căruia se organizează rezistenţa partidelor retrograde. Democraţia cea nouă, în deosebire de cea veche, face din drepturile politice un mijloc, iar nu un scop. Idealul ei este egalitatea tuturor înaintea condiţiilor muncii productive. Fiecare să muncească după aptitudinile sale, şi fiecare să primească rodul integral al muncii sale.[778]

Domnilor învăţători, sunt la sfârşitul cuvântării mele. Am deplina convingere că mi-aţi înţeles gândul. Fiţi convinşi că şi eu v-am înţeles inima.

Pentru o îndrumare democratică a şcolii noastre rămân multe de făcut. Va trebui mai întâi să stabilim proporţia pe care adevărata

778 Confuzie între democraţia politică şi democraţia economică. Democraţia economică nu este posibilă în capitalism şi cu atât mai puţin este posibil ca „fiecare să-şi primească rodul integral al muncii sale.“ În realitate, muncitorul primeşte preţul forţei lui de muncă (n.ed.).

democraţie o cere între şcolile teoretice şi şcolile practice, şi apoi va trebui să stabilim adevăratul program de studiu în şcolile practice. Nu titulatura obiectelor, ci metoda de predare a obiectelor, şi mai ales formarea deprinderilor tehnice la elev constituie diferenţa esenţială dintre teoretic şi practic. Ţara noastră este plină de oameni săraci, deşi posibilităţile pământului ei, precum şi aptitudinile populaţiei ei sunt cele mai fericite. Aceasta este o ruşine. Numai prin şcoala muncii practice putem goni sărăcia din ţara noastră.

Apelez călduros la dumneavoastră, care sunteţi în contact cu populaţia de la sate, să faceţi o vie propagandă în favoarea şcolilor practice. Aceste şcoli trebuie să aibă organizaţie variată pentru a corespunde la toate nevoile ţării şi la toate aptitudinile tinerimii noastre. Interesaţi-vă de soarta absolvenţilor pe care îi dau şcolile practice, şi pe unde directorii acestor şcoli nu-şi fac pe deplin datoria, faceţi dumneavoastră comitete de patronaj în sprijinul absolvenţilor. Fiecare absolvent care a prins rădăcini în mediul său economic este un izvor de energie naţională. Căci energia unui popor vine din legătura muncii cu natura. Cu cât munca pătrunde mai adânc în natură, cu atât energia omenească creşte. Fiţi apostolii muncii creatoare de energie.

1929

CUPRINS

Constantin Rădulescu-Motru (Studiu introductiv) (V)
Despre ediţie (LXI)

CULTURA ROMÂNĂ ŞI POLITICIANISMUL

Prefaţă (3)

CAPITOLUL I

1. – Problema culturii române sub forma zeflemelei. Critica negativă. O eră nouă (*7*).
2. – Caracteristica sumară a culturii (*9*).
3. – Deosebirea între cultură, pseudocultură şi semicultură (*11*).
4. – Cultura română în trecut. Irupţia politicianismului. Mimetismul social din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Noi orizonturi (*15*).

CAPITOLUL II

1. – În ce consistă cultura, după H. Schurtz. Realitatea culturii şi actualitatea dispoziţiilor sufleteşti. Raportul între evoluţia intelectuală şi tehnologie. Teoriile socialiste (*21*).
2. – Excurs în domeniul psihologiei. Erorile psihologiei tradiţionale. Substanţialitatea şi individualitatea sufletului. Wilhelm Wundt. Teoria contractului social. Concepţia psihologiei

ştiinţifice despre suflet (*28*).
3. – Aplicarea legilor psihologiei la problema culturii (*33*).
4. – Importanţa unităţii de cultură (*35*).

CAPITOLUL III

1. – Gândirea mitologică, proprie popoarelor primitive. Religia, obiceiurile, instituţiile la popoarele primitive şi la cele culte (*37*).
2. – Cultură şi civilizaţie. Civilizaţia chinezească. Mentalitate nestabilă şi ridicolă (*39*).
3. – Falsificarea civilizaţiei europene de către indigenii din colonii şi de către japonezi (*43*).
4. – Civilizaţia şi politica internaţională colonială a statelor Europei (*46*).

CAPITOLUL IV

1. – Greutăţile pe care le întâmpină un studiu ştiinţific asupra culturii române. Metoda comparativă; avantajele şi dezavantajele ei (*48*).
2. – Reformele datorite politicianismului, apreciate de admiratorii revoluţiei de la 1848 (*51*).
3. – Economia de timp şi spaţiu în viaţa economică a popoarelor culte. Munca disciplinată ca bază materială a culturii. Agitaţia şi nedisciplina în munca românului. (*52*).
4. – Valoarea de uz şi valoarea de schimb în preţuirea lucrurilor. Valoarea de uz e singura cunoscută ţăranului român (*54*).
5. – Lipsa spiritului de economie. Vechiul suflet strămoşesc în consumatorul român de astăzi

(*55*).

6. – Rolul religiei şi al moralei în pregătirea cetăţeanului la practica drepturilor politice. Primele colonii europene în America de Nord (*56*).

7. – Diferenţa fundamentală între biserica ortodoxă şi biserica din Apus. Rolul operelor în justificarea credinţei. Izbăvirea sufletului ca scop esenţial al credinţei ortodoxe. Părerea lui A. Harnack asupra spiritului creştinismului primitiv. Concordanţa între biserica ortodoxă şi creştinismul primitiv. Ortodoxismul nu este o şcoală pentru viaţa politică cetăţenească (*58*).

8. – Menirea bisericii ortodoxe în orientul Europei. Rolul binefăcător al ritualului pentru popor. Sprijinul adus de biserica ortodoxă în constituirea naţionalităţii române (*64*).

9. – Politicienii şi clerul (*67*).

10. – Postulatul identităţii în logica individului şi în logica societăţii. Perioada de constrângere şi perioada de liberă discuţie în dezvoltarea popoarelor. Procesul psihologic al formării deprinderilor sufleteşti şi raportul acestora cu cultura. Cooperarea socială bazată pe o identitate a deprinderilor sufleteşti. Viaţa poetică, justiţia şi funcţionarea instituţiilor publice la popoarele din apusul Europei. Ştiinţa în trecutul popoarelor culte. Rolul ştiinţei şi al artei la popoarele occidentale (*70*).

11. – Deprinderile sociale care se găsesc la baza manifestărilor vieţii poporului român pe terenul politic, ştiinţific şi artistic, în comparaţie cu acelea aflate în apusul Europei (*77*).

12. – Privire retrospectivă şi comparativă

asupra începuturilor culturii române din trecut (*82*).

CAPITOLUL V

1. – O sofismă ingenioasă. Politicienii cer ca reformele introduse de dânşii să nu fie judecate după realitatea lor însăşi, ci după valoarea unui pretins ideal pe care l-ar indica pentru viitorul ţării (*83*).

2. – Explicarea psihologică a succesului pe care l-a avut politicianismul la noi. Starea sufletească a popoarelor ce trăiesc din păstorie şi agricultură primitivă. Legătura între această stare sufletească şi promisiunile revoluţionarilor politicieni (*86*).

3. – Felul de studii pe care le făcură primii tineri români duşi în străinătate. Instituţia bursierilor. Carte bună pentru orice. Ştiinţa prin care se improvizează fericirea ţării. Raţionalizarea legilor şi instituţiilor (*88*).

CAPITOLUL VI

1. – Creşterea de bogăţie de pe urma reformelor introduse de politicieni. Martirii de la 1848. Suferinţă pasivă şi sacrificiu. Numai sacrificiul contribuie la binele public (*92*).

2. – Creşterea de bogăţie explicată prin împrumuturile făcute de stat în străinătate. Statele puternice sunt state tentaculare. Reformele introduse de politicieni sunt spre paguba reală a generaţiilor viitoare (*94*).

CAPITOLUL VII

1. – Procesul de disoluţie a individualităţii poporului român sub influenţa politicianismului. Ştergerea distincţiunilor de clasă şi rasă. Sufragiul universal (*99*).

2. – Rolul proprietăţii mari. Proiectata ei dizolvare prin Casa Rurală (*102*).

3. – Proclamaţia de la 1848 şi electivitatea Domnului. Încercarea politicienilor de a sili pe suveran să abdice în 1871. Nădejdea într-o reacţiune sănătoasă care să ne salveze viitorul de sub influenţa politicianismului parazitar (*102*).

PUTEREA SUFLETEASCĂ
Prefaţă la ediţia I (107).
Prefaţă la ediţia definitivă (112).

INTRODUCERE (*113*).

Partea I

AFIRMAREA PERSONALITĂŢII ÎN PRINCIPALELE MOMENTE ALE CULTURII

CAPITOLUL I

1. – Tendinţa personificării antropomorfice. Analogia acestei, tendinţe în viaţa sufletească a copilului. Experienţă cu copii de şcoală. Operaţia analogiei la omul matur şi la copil. Cunoştinţele se

asimilează în ordinea pe care o impune interesul practic al omului (*119*).

2. – Primele sistematizări ştiinţifice pe baza antropomorfismului. Filosofia lui Aristotel. Materia, forma şi scopul, după Aristotel. Metoda dialectică, în deosebire de metoda experimentală. Influenţa tendinţei antropomorfice asupra metodei dialectice. Analogia între natură şi opera artistului (*122*).

3. – Explicarea filosofiei aristotelice din punctul de vedere al finalităţii care se găseşte în activitatea socială. Misiunea istorică a acestei filosofii (*126*).

4. – Concepţiile antropomorfice neprielnice dezvoltării personalităţii. Lipsa de valoare a individualităţii omeneşti în societăţile primitive. Fatalismul, pesimismul, credinţa în netemeinicia lumii faţă de Dumnezeu, ascetismul şi ceremonialul extern. Antropomorfismul şi puterea de cucerire a omului asupra naturii (*129*)

5. – Critica făcută antropomorfismului de către scepticii elini. Noţiunea cauzei şi a cauzalităţii. Argumentarea pro şi *contra* în Gestiunile de morală şi religie. Nihilism şi deşertăciune (*133*). 6. – Arta şi tendinţa antropomorfică. Explicarea deosebirii între artă, ştiinţă, morală şi religie (*136*).

CAPITOLUL II

1. – Melancolia popoarelor din antichitate constatată prin poezie. Lipsa de încredere în sine a omului primitiv, în deosebire de omul cult

modern. Criteriul pentru judecata operei de artă. Conţinutul ştiinţific şi moral al operei de artă (*137*).

2. – Afirmarea personalităţii omeneşti prin mijlocirea artei. Contemplaţiunea estetică. Caracterul afirmării personalităţii prin contemplaţiune (*141*). 3. – Importanţa pe care a avut-o arta pentru poporul elin. Cultura elină izvorâtă din artă. Educaţia şi moralizarea prin mijlocirea artei (*143*).

4. – Condiţiile speciale de dezvoltare ale culturii eline. Cauzele de decădere ale acesteia (*145*).

5. – Creştinismul. Părerea filosofului Nietzsche asupra creştinismului. Creştinismul considerat ea o cauză de slăbire a rasei omeneşti. Morala creştină opusă moralei sprijinite pe instincte nobile şi aristocrate. Osândirea creştinismului. Subiectivismul părerii lui Nietzsche. Veracitatea istoricilor elini pusă la îndoială. Adevărata tristă realitate pe care o ascundea cultura elină. Superstiţia şi frica religioasă. Sclavajul (*146*).

6. – Bunurile ce le aduce cu sine creştinismul. Pacea sufletească. Liberarea de frica necunoscutului. Puterea educativă a creştinismului. Întărirea simţului de prevedere. Ridicarea valorii personalităţii. Creştinismul pregăteşte pentru luptă şi cucerire: el a multiplicat centrele de energie sufletească (*152*).

CAPITOLUL III

1. – Observaţie prealabilă asupra modului cum se scrie istoria culturii omeneşti (*156*).
2. – începuturile creştinismului şi cultivarea ştiinţei. Înclinarea teologilor creştini spre speculaţii abstracte. Păreri exagerate asupra obscurantismului din evul mediu (*158*).
3. – Neajunsurile ştiinţei antice. Amestecul elementelor sufleteşti şi elementelor materiale. Sprijinul ce-l dedea acest amestec antropomorfismului. Lipsa unei noţiuni clare despre fenomenul mişcării. Lipsa unui public deprins cu abstracţiunea ştiinţifică (*161*).
4. – Restrângerea transformării morale produsă de creştinism asupra ştiinţei. Antropomorfismul creştin faţă de cel antic. Deosebirea sufletului de materie înlesneşte specializarea pe terenul ştiinţei (*165*).
5. – Noţiunea cauzalităţii dinamice elaborată prin analogie după concepţia pregătirii sufletului pentru viaţa viitoare. Înţelegerea dezvoltării istorice. Puterea divină şi legile mecanice ale universului. Legile mecanice şi Dumnezeu, după Descartes. Atributele divinităţii concepute ca legi fireşti ale naturii (*167*).
6. – Cultivarea judecăţii abstracte prin speculaţiile teologilor creştini. Rezumat (*169*).

CAPITOLUL IV

1. – Publicul cel mare presupune o adversitate naturală între religie şi ştiinţă. Sufletul şi corpul religiei, după F. Buisson. Religia considerată ca un nume colectiv pentru artă,

morală şi ştiinţă (*172*).

2. – Constatare istorică. Rolul atributelor divinităţii în formarea postulatelor ştiinţei moderne. Matematica şi metodele experimentale. Matematica considerată, către sfârşitul evului mediu, ca o ştiinţă divină. Părerea lui Galileo Galilei (*173*).

3. – Impersonalitatea ştiinţei, după filosofia materialistă. Ştiinţa considerată ca oglinda fidelă a unei realităţi obiective. Erorile filosofiei materialiste. Legile mecanice nu sunt legi fundamentale. Ştiinţa nu oglindeşte fidel realitatea obiectivă. Filosofia kantiană. Teoria „lucrului în sine" (*177*).

4. – Panpsihologismul dedus greşit din filosofia lui Kant. Idealismul magic al poeţilor romantici (*185*).

5. – Continuatorii filosofiei kantiene. Metoda criticistă şi metoda genetică. E. Mach, H. Poincaré, Félix Le Dantec (*186*).

6. – Caracterul ştiinţei moderne. Ajutorul ce-l dă ştiinţa pentru afirmarea personalităţii. Pretinsul ei faliment. Rezumat (*189*).

Partea II-a

LEGEA CONSERVĂRII UNITĂŢII SUFLETEŞTI

CAPITOLUL I

1. – Acordul între teoriile filosofiei

materialiste şi filosofia lui Thomas din Aquino (*192*). 2. – Caracterizarea sistemelor metafizice. Tendinţa de a considera ştiinţa ca independentă de condiţiile de dezvoltare ale personalităţii omeneşti. Postularea unei realităţi absolute şi, pe baza acesteia, a unei cunoştinţe absolute (*195*).

3. – Tendinţa fiecărei culturi de a se statornici de veci în contra intereselor actuale ale individului. Prestigiul legilor şi al instituţiilor. Individul ca purtător anonim al culturii. Tendinţa spre exteriorizare a sufletului omenesc (*196*).

4. – Legea conservării energiei din lumea fizică. Caracterul acestei legi. Măsura în care această lege este experimentală. Postularea sistemelor mecanice complet izolate. Explicarea mecanică a fenomenelor, după É. Picard. Analogia legii conservării energiei în lumea sufletească. Unitatea fenomenelor sufleteşti. Ipotezele vechii psihologii. Sufletul conceput ba entitate reală, iar nu ca unitate formală. Teoriile psihologiei contemporane. Psihologia „fără suflet”. Noţiunea unităţilor sufleteşti analoagă noţiunii sistemelor complet izolate din mecanică (*199*). 5. – Legea psihofizică. Interpretarea acestei legi dată de W. Wundt. Generalizarea legii psihofizice. Legea conservării unităţii sufleteşti (*206*). 6. – Legea corelaţiei funcţiunilor din lumea organică. Constatările lui Ch. Darwin. Filosofia lui H. Taine (*208*).

CAPITOLUL II

1. – Aplicarea legii dependenţelor mutuale la

explicarea raportului dintre ştiinţă şi creştinism (*210*).

2. – Înclinarea intimă a sistemelor metafizice. Credinţa într-o lume obiectivă necondiţionată de conştiinţa omenească. Contradicţia între sistemele filosofice explicată prin legea unităţii de conştiinţă. Metoda dialectică a lui Hegel (*211*).

3. – Analiza actului de judecată. Elementul intuitiv şi conştiinţa activităţii proprii. Deosebirea între percepţia pasivă şi judecată din punct de vedere logic şi psihologic. Convingerea logică (*213*).

4. – Tendinţele înnăscute ale conştiinţei, care determină actul convingerii. Criteriul metafizic şi criteriul relativist. Condiţionarea reciprocă a acestora. Progresul ştiinţei ca rezultat al luptei între tendinţa metafizică şi tendinţa relativistă (*216*).

5. – Explicarea cauzală dată de psihologie, în deosebire de cea logică şi istorică. Rolul activităţii aperceptive în actul judecăţii. Sentimentul ca element determinant în producerea convingerii. Sentimentul explică lupta între criteriile opuse ale adevărului (*218*) 6. – Aplicaţii. Concluzie (*220*).

Partea III-a

PERSOANĂ ŞI MEDIU

CAPITOLUL I

1. – Privire generală asupra afirmării

personalităţii în decursul timpului. Afirmarea personalităţii prin transformarea raporturilor juridice. Afirmarea personalităţii prin aplicaţiile practice ale ştiinţei. Munca este libertate (*223*).

2. – Legătura intimă între viaţa mintală şi viaţa materială, după H. Höffding. Munca materială contribuie la dezvoltarea personalităţii. Noua îndrumare pe care o capătă activitatea omenească pe baza legii de conservare a energiei (*226*).

3. – Optimismul ştiinţific nu se acreditează pentru întreaga activitate a omului. Omul nu are putere de a interveni şi dirija fenomenele sufleteşti. Pesimismul filosofilor şi moraliştilor în ceea ce priveşte educaţia voinţei. Reflexiunile lui R. Eucken (*228*).

4. – Dualismul între lumea externă şi lumea internă. Soluţia lui John Stuart Mill. Etologia ca ştiinţă (*231*).

5. – Greutăţile pe care le întâmpină ştiinţa etologiei. Greutăţile de fapt. Complexitatea fenomenelor sufleteşti. Factorul eredităţii. Ocolirea dificultăţilor de către John Stuart Mill (*232*).

6. – Formularea problemei cum urmează, să fie pusă. Factorul eredităţii, caracteristic fenomenelor sufleteşti (*234*).

CAPITOLUL II

1. – În studiul fenomenelor mecanice nu se ţine seamă de ereditate. Noţiunea puterii în ştiinţele naturale. Noţiunea energiei. Puterea

sufletească. Energia sufletească. Puterea moralei, ştiinţei, culturii etc. (*236*).

2. – Teoria indeterminismului ereditar. Faptele care contrazic această teorie. Determinismul în manifestările caracterului. Factorul eredităţii în formarea imaginilor şi a reprezentărilor. Operaţiunile logice explicate prin influenţa eredităţii. Expresia emoţiilor (237).

3. – Eroarea acreditată pe baza imaginii grafice a arcului reflex. Adevărata natură a actelor sufleteşti. Deosebirea între lumea externă şi lumea internă. Imaginea grafică a arcului reflex falsifică cunoştinţa adevăratei realităţi sufleteşti (*239*).

4. – Problema elementelor esenţiale şi secundare. Criteriul simplicităţii. Elementele asociate sunt elemente secundare. Funcţiunile superioare sufleteşti considerate ca stări sufleteşti accidentale (*241*).

5. – Lipsa de valoare a criteriului simplicităţii. Pe baza lui nu se poate stabili teoria indeterminismului psihologic. Teoria sufletului epifenomen. Sufletul ca o reflectare a realităţii externe (*243*).

6. – Recapitulare (*245*).

CAPITOLUL III

1. – Determinismul sufletesc a precedat istoriceşte determinismului fenomenelor externe. Primele înţelesuri ale noţiunii de lege. *Leges naturae* după Descartes, Newton şi Leibniz (*246*).

2. – Adevărurile ştiinţei moderne au fost

practicate înainte ca ele să fi fost recunoscute ca formând o ştiinţă. Prima activitate industrială a omului a fost dirijată de determinismul social. Cunoştinţa determinismului în natură pregătită prin dogmele creştinismului (*247*).

3. – Teoria contrară, după care progresele ştiinţei şi ale tehnicii producţiei ar fi determinat evoluţia culturii. Definiţia mediului. Deosebirea între conţinutul intuitiv al conştiinţei şi definiţia ştiinţifică a mediului. Originea sentimentului de libertate (*248*).

4. – Cerinţele sufleteşti care determinară succesul ştiinţei moderne. Definiţia personalităţii şi a caracterului. Tendinţa omului modern la dezvoltarea personalităţii, spre deosebire de omul antic. Voinţa spre formarea personalităţii este baza convingerii în determinismul naturii externe. Restrângerea înţelesului de ştiinţă la ceea ce este mai util individului. Prevederea. Analogia cu filosofia stoică (*250*).

5. – Prevederea nu este o condiţie esenţială pentru ştiinţă. Prevederea adaugă numai la utilitatea practică (*254*).

6. – Formularea problemei care priveşte rolul ştiinţei sufletului în cultură. Legile cauzale pentru explicarea faptelor” trecute (*256*).

CAPITOLUL IV

1. – Ipoteza unei ştiinţe care ar putea să prezică mersul fenomenelor sufleteşti. Utilitatea acestei ştiinţe din punct de vedere individual. Condiţia imposibilă de realizat pentru constituirea

unei asemenea ştiinţe. Fenomenele sufleteşti nu pot fi prezise (*258*).

2. – Criteriul după care se judecă utilitatea unei ştiinţe. Scopul pe care va fi sări realizeze prevederea, în succesiunea fenomenelor sufleteşti, n-ar fi avantajos individului. Alternativa în care se găsesc acei ce cred în posibilitatea prevederii astronomice în domeniul sufletului (*260*).

3. – Conştiinţa individuală faţă de mediul naturii externe şi faţă de mediul sufletesc (*261*).

4. – Raportul între persoană şi mediu. Mediul sufletesc şi mediul cosmic. Adaptarea mediului sufletesc al omenirii la mediul cosmic nu se petrece în aceleaşi condiţii ca adaptarea lumii animale şi vegetale la mediul cosmic (*262*).

5. – Procesul de integraţie al energiei cosmice, după H. Spencer, şi procesul evoluţiei culturii omeneşti. Diferenţa între aceste două procese. Independenţa culturii popoarelor de mediul cosmic. Raportul individului cu mediul sufletesc (*264*).

6. – Multiplicitatea unităţilor sufleteşti. Lupta între unităţi. Constrângerile exercitate de unităţile de cultură asupra individului. Puterea sufletească şi puterea fizică (*267*).

Partea IV-a

MECANISMUL ACTULUI VOLUNTAR, CARACTERUL

CAPITOLUL I

1. – Încrederea omului în puterea caracterului. Divergenţele teoretice. Este problema caracterului o problemă a metafizicii? (*272*).

2. – Studiul caracterului din punct de vedere ştiinţific. Foloasele unui asemenea studiu (*274*).

3. – Diferitele definiţii date caracterului. Divergenţele între psihologi (*276*).

4. – Natura deosebită a noţiunilor care intră în definiţia caracterului (*278*).

5. – Afirmaţiuni *a priori* şi afirmaţiuni făcute pe baza cercetărilor. Principiul echivalenţei cantitative (*279*).

6. – Rezultatele ce ni le dă principiul echivalenţei cantitative, luat ca criteriu pentru alegerea între diferitele afirmaţiuni care se fac asupra caracterului (*281*).

CAPITOLUL II

1. – Importanţa metodelor experimentale pentru studiul caracterului. Ştiinţa caracterului nu întâmpină dificultăţi principiale. Dificultăţile de fapt. Ipoteza libertăţii. Ipotezele nu ne ajută să rezolvăm problema (*282*).

2. – Actul de voinţă studiat din punctul de vedere comparativ. Observaţiile asupra animalelor. Formarea voinţei la animal. Generalizarea teoretică a lui E. Hering (*285*).

3. – Argumente în sprijinul libertăţii de voinţă a omului. Deosebirile între om şi animal (*288*).

4. – Răspuns la aceste argumente.

Mecanismul actului voluntar; elementele sale. Importanţa imaginilor de mişcare şi constituţia lor psihologică (*289*).

5. – Analogia dintre activitatea industrială şi activitatea voluntară. Energia la dispoziţie şi energia utilizabilă (*293*).

6. – Mecanismul actului voluntar la animal şi la om (*295*).

CAPITOLUL III

1. – Noţiunea de putere în ştiinţa exactă. Energie şi putere (*296*).

2. – Formarea limbajului la copil. Rolul imaginilor de articulaţiune (*298*).

3. – Perfecţionarea limbajului. Deosebirea între om şi animal. Deosebirea între limbajul omului sălbatic şi al omului cult. Puterea limbajului (*299*).

4. – Mecanismul actelor sufleteşti în genere. Formarea imaginilor vizuale, auditive, gustative etc. (*301*).

5. – Imaginea personalităţii în actele voluntare complicate. Adevărata natură a acestei imagini. „Conştiinţa de sine” din vechea psihologie (*302*).

6. – Diferenţele de caracter la oameni. Omul fără caracter. Falsitatea zicătoarei: tu poţi când voieşti. Omul de caracter. În ce consistă caracterul. Clasificarea caracterelor după interesele practice ale vieţii. Experienţa din care putem cunoaşte caracterul copiilor şi al oamenilor maturi (*304*).

CAPITOLUL IV

1. – Greutăţile ce întâmpină explicarea caracterului prin imaginile de mişcare. Nesocotirea aspiraţiunilor şi a idealului (*308*).

2. – Idealul din punct de vedere psihologic. Idealul şi cunoştinţa ştiinţifică. Asemănările şi diferenţele între aceste două. Amestecul idealului în explicarea caracterului. Deziderateleunităţii, armoniei, libertăţii, tăriei caracterului. Ştiinţa nouă şi deziderateleidealului. (*310*).

3. – Influenţa culturii vechi în formarea idealului. Omul de caracter şi idealul filosofilor vechi. Idealul timpului nou (*314*).

4. – Ştiinţa nouă în acord cu idealul timpului nostru. Importanţa elementelor de mişcare din punctul de vedere al idealului nou (*316*).

5. – Travestirea imaginii kinestetice în conştiinţa omului incult şi a omului cult. Imaginea iluzie şi imaginea reală a caracterului. Contradicţiile în viaţa practică. Cunoaşterea caracterului la persoanele străine. Cunoaşterea de sine. Educaţia caracterului. Metodele obişnuite. Noua atitudine pedagogică pentru educaţia caracterului. Copilul ca fiinţă activă. Prin lucru să ajungă a şti lucra. Principiile după care se poate influenţa educaţia caracterului. Metoda experimentală (*317*).

6. – Puterea sufletească a caracterului. Concluzii. Privire retrospectivă (*324*).

Partea V-a

PUTERILE SOCIALE. CULTURA

CAPITOLUL X

1. – Caracterizarea culturii române din punctul de vedere al psihologiei comparate. Postulatul psihologiei comparate (*328*).

2. – Puterile sociale. Importanţa finalităţii pentru înţelegerea puterilor sociale. În ce consistă cultura (*331*).

3. – Gândirea mitologică la popoarele primitive (*334*).

4. – Greutăţile pe care le întâmpină definirea puterilor sociale pe baza cunoştinţei determinismului fenomenologic. Analogie între energia fizică şi energia socială. Ce numim energie fizică şi energie industrială. Exemple. Ordinea fenomenelor (335).

5. – Discuţie asupra substanţei sufleteşti. Inutilitatea ipotezei despre o substanţă sufletească. În ce stă realitatea sufletului după psihologii. contemporani. Cum concepem puterea sufletească în viaţa individului (*338*).

6. – Cum concepem puterile sociale din punct de vedere ştiinţific (*340*).

CAPITOLUL II

1. – Direcţia fenomenelor sociale. La ce scop răspunde existenţa culturii. Adaptarea la mediu. Discuţie. Adevărata dependenţă dintre viaţa sufletească şi mediul cosmic (*344*).

2. – Mijloacele prin care viaţa socială îşi asigură stabilitatea şi continuitatea. Variaţiunile individuale şi selecţia naturală. Teoria „mutaţiei” (*346*).

3. – Rolul oamenilor excepţionali în evoluţia socială. Obiecţiunile. Confuzia ce se face în înţelegerea rolului pe care îl au oamenii excepţionali şi selecţia în evoluţia socială. Indivizii bine înzestraţi din punctul de vedere al adaptării la mediul cosmic şi din punctul de vedere al adaptării la mediul social (347).

4. – Ce se înţelege prin om mare? Credinţa în misiunea oamenilor mari. Rolul oamenilor mari înăuntrul actualităţii sociale (*349*).

5. – Excurs asupra oamenilor care trec drept oameni mari la noi românii (*351*).

6. – Oamenii mari de idei şi oamenii mari de caracter. Influenţa producţiei economice asupra culturii. Excurs asupra culturii române (*353*).

CAPITOLUL III

1. – Răspuns la problema formulată în *Introducere*. Critica teoriei darwiniste, care face abstracţiune de unitatea vieţii sociale (*358*).

2. – Soarta diferită a inovaţiei şi a persoanei inovatorului. Societăţii îi este indiferentă persoana inovatorului (*360*).

3. – Deosebirea dintre om şi operă pentru a înţelege rezultatele selecţiei în societate. Punctul de vedere al moralei individuale şi al moralei sociale (*361*).

4. – Exemplificări pentru deosebirea dintre

selecţia socială şi cea naturală. Conexiunea dintre inovaţie şi interesele existente dintr-o societate. Adevărata putere a ideii mari şi a faptei exemplare. Selecţia socială şi nedreptăţile ei. Explicarea. Organizaţia societăţii nu face pe nimeni fericit (*363*).

5. – Rezultatele selecţiei în viaţa socială. Dorinţa de a şti ce este nou. Mişcările sociale. Motivaţia mişcărilor sociale. Selecţia ca putere de conservare (*368*).

6. – Extrema mizerie contrară orişicărei culturi (371).

CAPITOLUL IV

1. – Axioma evoluţiei sociale, după Vico. Evoluţia justiţiei. Evoluţia proprietăţii. Progresul ştiinţei. Opinia publică (372).

2. – Înlănţuirea cauzală la puterile sufleteşti. Principiul rezultantelor creatoare sau a heterogoniei scopurilor, după W. Wundt. Critica principiilor lui Wundt. Ajutorul ce-l dă explicării faptul selecţiei sociale (*374*).

3. – Cauzalitatea fenomenelor din natură şi cauzalitatea psihică. Ce ar rezulta din cunoaşterea legilor acesteia din urmă (*377*).

4. – Arta educaţiei şi neajunsurile ei actuale. Cum poate fi îndrumată pe viitor (*379*).

5. – Arta guvernării. Şcoala conservatoare. Şcoala revoluţionară. Şcoala ştiinţifică (*380*).

6. – Patriotismul. Înţelegerea lui din legea cauzalităţii psihice (*383*).

ELEMENTE DE METAFIZICĂ PE BAZA FILOSOFIEI KANTIENE

Prefaţă la ediţia I (1912) – (389).
Prefaţă la noua ediţie, definitivă (din 1928) – (391).

INTRODUCERE (*393*).

1. – Definiţia metafizicii. Ştiinţele speciale şi metafizica (*393*).
2. – Importanţa şi utilitatea metafizicii (*394*).
3. – Diferenţa dintre metafizică, artă şi religie (*397*).
4. – Metafizica şi cultura (*399*).

Partea I
Conştiinţa-oglindă. Critica realismului naiv

CAPITOLUL I
În faţa universului (403)

1. – O veche iluzie (*403*).
2. – Contrastul dintre cer şi pământ în vechea mitologie (*403*).
3. – Existenţa. Nimicirea prin separarea elementelor (*404*).
4. – Platon şi creştinismul (405).
5. – Ştiinţa modernă. Mecanismul universal (*406*).
6. – Fenomene care nu se pot explica prin mecanică (*408*).

7. – Fenomenele sufleteşti (*408*).
8. – Omul-vierme (*410*).

CAPITOLUL II
Oglinda conştiinţei (412)

1. – Asemănarea înşelătoare dintre oglindă şi conştiinţă (*412*).
2. – Rătăcirile simţurilor. Sofiştii (*413*).
3. – Raţiunea în opoziţie cu simţurile. Materialiştii şi idealiştii (*414*).
4. – Im. Kant. Apriorismul din conştiinţă (*417*).
5. – Romanticii (*419*).
6. – Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian (*420*).
7. – Influenţa hegelianismului asupra scriitorilor contemporani. Înapoi la Kant! (*421*).

CAPITOLUL III
Valoarea ştiinţei (424)

1. – Exagerările materialismului (*424*).
2. – Relativitatea ştiinţei (*425*).
3. – Ideea de materie şi de cauzalitate (*427*).
4. – Vechea ştiinţă nu se putea apăra de critica scepticismului (*428*).
5. – Înţelegerea mai completă a conştiinţei duce la concluzia că ştiinţa are o valoare relativă (*429*).
6. – Până unde merge relativitatea ştiinţei (*432*).

Partea II

CONŞTIINŢA TRANSCENDENTALĂ. CRITICA FILOSOFIEI KANTIENE

CAPITOLUL I

Kant şi continuatorii săi (434)

1. – Exagerări încurajate de filosofia lui Kant (*434*).
2. – Insuficienţa filosofiei lui Kant (*436*).
3. – Afirmaţiuni nelămurite şi discordante în teoria fundamentală a apercepţiei (*437*).
4. – Conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală (*442*).
5. – Pragmatismul şi raţionalismul intransigent (*445*).
6. – Biologismul. Johannes Müller. Richard Avenarius. Ernst Mach (*446*).
7. – Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson (*447*).
8. – Romantismul. Hegel (*451*). 9. – Teoria sociologică. Émile Durkheim (*453*).

CAPITOLUL II

Spre o mai bună înţelegere a filosofiei kantiene (455)

1. – Înrudirea problemei kantiene cu toate marile probleme filosofice (*455*).
2. – Insuficienţa încercărilor făcute de a completa pe Kant (457)

3. – Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume (*458*).
4. – O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume (*461*).
5. – Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Înlăturarea opoziţiei dintre funcţiunile sensibilităţii şi funcţiunile inteligenţei (*461*).
6. – Condiţionarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănţuirea lor, şi nu prin o emanaţiune materială (*463*).
7. – Cum trebuie înţeleasă importanţa pe care o are pentru filosofie perspectiva kantiană (*465*).

Partea III

CONŞTIINŢA REALĂ. PERSONALISMUL ENERGETIC

CAPITOLUL I
Problema eternă (468)

1. – Problema eternă. Soluţia contrară metafizicii (*468*).
2. – Antropomorfismul naiv şi buddhismul (470).
3. – Metafizica naţionalistă (473).
4. – Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. (474).
5. – Soluţia identităţii este superioară paralelismului psihofizic, fiind în conformitate cu faptele experienţei (477)

6. – Forma sub care apare lui Kant soluţia identităţii. Neajunsurile acestei forme (*480*).
7. – Direcţia în care trebuie căutată completarea filosofiei lui Kant (*482*).

CAPITOLUL II
Monismul (483)

1. – Legătura dintre conştient şi inconştient (*483*).
2. – Dependenţa dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei din univers (487)
3. – Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conştiinţei (*488*).
4. – Identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică (*493*).
5. – Identitatea dintre conştiinţă şi energie fizică în sistemele filosofiei moniste (*495*).
6. – Evoluţia realităţii într-o experienţă ideală şi într-o experienţă ştiinţifică obişnuită (*498*).
7. – Cele două aspecte ale fenomenelor (*500*).
8. – Corpul *Alfa*. Dumnezeu (*502*).
9. – Personalism energetic (*505*).

CAPITOLUL III
Vocaţia (511)

1. – Personalismul energetic şi supraomul lui Fr. Nietzsche (*511*).
2. – Legea exerciţiului. Atenţia (*513*).
3. – Deosebirea dintre conştiinţă animalelor şi conştiinţa omenească. Rolul conştiinţei în

organism (*516*).
4. – Idealul (*519*).
5. – Optimismul (*520*).
6. – Vocaţia (*521*).

PERSONALISMUL ENERGETIC

Prefaţă (525).
Partea I

CAPITOLUL I

Metoda în studiul personalităţii (533)
Introducere (*533*).
1. – Imposibilitatea studierii vieţii prin metodele de laborator (*534*).
2. – Reacţiunea contra acestor metode (*536*).
3. – Generalizări pripite în domeniul filosofiei (*537*).
4. – Metoda dialectică şi insuficienţa ei (*537*).
5. – Finalismul în ştiinţele biologice şi istorice (*538*).
6. – Metoda dialectică la baza filosofiei lui Hegel (*539*).
7. – Insuficienţa metodei dialectice în studiul personalităţii (*540*).
8. – Personalismul ca ştiinţă obiectivă a personalităţii (*540*).
9. – Introspecţia, experimentul şi observaţia (*542*).
10. – Metoda inductivă şi introspecţia (*543*).
11. – Intuiţia şi ipoteza (*545*).
12. – Metodele obiective ale ştiinţelor biologice şi psihosociale valabile pentru studiul

personalităţii (*546*).
13. – Recapitulare (*547*).

CAPITOLUL II
Geneza personalităţii (549)

1. – Raportul dintre individ şi omenire. Realitatea omenirii (*549*).
2. – Personalitatea, o statornicire de aptitudini în vederea muncii. Eul (*550*).
3. – Transformările eului din emoţie în intuiţie despre sine (*552*).
4. – Eul şi conştiinţa (*556*).
5. – Eul şi personalitatea (557)
6. – Continuitatea şi identitatea eului (*559*).
7. – Tip şi personalitate (*560*).

CAPITOLUL III
Eul şi personalitatea (561)

1. – Cristalizarea în iubire, după Stendhal (*561*).
2. – Raportul de succesiune între eu şi personalitate. Confuziunea eului simţire cu eul reflexiune (*562*).
3. – Confuziunea eului fapt psihologic cu entitatea metafizică a eului (*563*).
4. – Discuţia asupra unei *haecceitas* a eului. Deosebirea dintre eul psihologic, eul moral şi eul social. Punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere sociologic (*564*).
5. – Eul ca intuiţie emotivă (*568*).
6. – Eul şi evoluţia sistemului nervos (568).

7. – Eul este fermentul, nu şi tiparul personalităţii (570)

CAPITOLUL IV
Persoana şi natura (574)

1. – Definiţia personalităţii în opoziţie cu individualitatea (574)
2. – Cercetarea constituţiei psihofizice a personalităţii. Ce împiedica până acum această cercetare (575)
3. – Personalitatea întregeşte mersul naturii: Ea este o formă a energiei universale (577)
4. – Personalitatea poporului şi personalitatea individului (*578*).
5. – Personalitatea individului este realizarea aptitudinilor profesionale (*580*).
6. – Personalitatea este o condensare de vechi deprinderi, începute cu mii de ani înainte, dar accelerate. Eul este fermentul accelerator pentru formarea personalităţii (*581*).

Partea II

CAPITOLUL I
Cultura europeană (585)

1. – Misticismul oriental şi cultura europeană (*585*).
2. – Unde încetează vraja misticismului (*587*).
3. – Raportul între cultura europeană şi culturile naţionale (*588*).
4. – „Homo faber” urmează lui „homo

divinans” (*589*).
5. – Fazele culturii europene. Discordanţa de la baza culturii europene (*590*).
6. – Cultura viitoare a Europei va fi cultura elitei profesionale (*592*).

CAPITOLUL II
Sufletul mistic (593)

1. – Caracterizarea generală a sufletului mistic (*593*).
2. – Emoţia euforică a eului primitiv (595).
3. – Exorcismul. Inochentismul din Basarabia (597).
4. – Optimismul omului primitiv (*598*).
5. – Comercializarea misticismului în zilele noastre (*600*).
6. – Fondul şi tehnica misticismului (602).

CAPITOLUL III
Excurs în filosofia contemporană (603)

1. – Perspectiva personalismului în filosofia contemporană (*604*).
2. – Personalitatea în filosofia lui Kant. Unitatea aperceptivă a conştiinţei (604).
3. – Autonomia voinţei (*607*).
4. – Kant şi revoluţia franceză din 1789 (*608*).
5. – Inconvenientele filosofiei kantiene (*608*).
6. – Personalismul anarhic şi romantic la continuatorii lui Kant (*610*).
7. – Dialectica lui Hegel (*612*).
8. – Marele succes al dialecticii hegeliene în

ştiinţele politico-sociale. K. Marx (*613*).
9. – Personalismul radical a lui Fr. Nietzsche. Dorinţa de întrecere; voinţa spre putere (625).
10. – Supraomul (627).

CAPITOLUL IV
Personalism anarhic şi personalism energetic (620)

1. – Rezumat despre formarea personalităţii (*620*).
2. – Personalismul anarhic la popoarele slabe (*621*).
3. – Psihologia satelor româneşti. Eterna lor imobilitate (623).
4. – Personalismul energetic (625).
5. – Criza culturii europene, după O. Spengler şi von Keyserling (626).
6. – Anarhia naţionalismului şi anarhia şcolii în Europa actuală (*627*).
7. – O nouă îndrumare în cultura europeană. Naţionalismul şi şcoala de mâine (629).

CAPITOLUL V
Filosofia personalismului energetic (631)

1. – Problema realităţii în filosofie. Raţionalismul elin. Plotin şi creştinismul. Raţionalismul modern (*631*).
2. – Materialismul. Soluţia kantiană (*634*).
3. – Idealismul magic. Idealismul hegelian şi socialismul (*636*).
4. – Pragmatismul (*636*).

5. – Personalismul energetic. Ipoteza generală (*638*). *6.* – Deosebirea dintre personalismul energetic şi energetismul lui W. Ostwald (*640*).

7. – Teoria filosofică a personalităţii omeneşti după personalismul energetic (*641*).

8. – Diferenţierile muncii şi personalitatea. Popoarele autohtone. Profesiile (642).

9. – Educaţia personalităţii. Persoană şi erou (*646*).

VOCAŢIA, FACTOR HOTĂRÂTOR ÎN CULTURA POPOARELOR

Prefaţă (651).

INTRODUCERE (*655*).

1. – Rezerva oamenilor de ştiinţă faţă de vocaţie. Înţelesul vocaţiei în limbajul popular (*655*).

2. – Motivele pentru care omul de ştiinţă a evitat studiul vocaţiei (*656*).

3. – Vocaţia faţă de maşinismul contemporan (*657*).

4. – Evoluţia organizaţiei muncii şi era maşinismului. Profesionismul şi vocaţia (*660*).

5. – Funcţiuni de oportunitate individuală şi funcţiuni de interes colectiv în viaţa socială. Vocaţia aparţine acestora din urmă (*662*).

CAPITOLUL I

Vocaţia şi munca profesională (667)

1. – Profesionistul munceşte după interes şi în mod forţat. Omul de vocaţie, dezinteresat şi instinctiv (667).
2. – Originalitatea în vocaţie (*668*).
3. – Sentimentul de răspundere faţă de viitorime (*668*).
4. – Rolul instinctului în anumite cazuri de vocaţie (*669*).
5. – Problema cultivării vocaţiei (670).
6. – Selecţionarea oamenilor de vocaţie (671).
7. – Nimbul unei profesiuni (672).
8. – Şcoala de pregătire a oamenilor de vocaţie (674).

CAPITOLUL II
Norocul şi vocaţia (675)

1. – Caracterele credinţei în noroc. Deosebirea dintre noroc şi simpla coincidenţă de împrejurări favorabile (*676*).
2. – Tendinţa spre obiectivitate şi tendinţa spre subiectivitate în înţelegerea norocului (676).
3. – Înţelegerea norocului la ţăranul român (677).
4. – Filosofia norocului. Ignoranţă şi misticism (678).
5. – Vocaţia şi norocul (*680*).
6. – Înţelegerea timpului în cultura antică şi în filosofia modernă (*680*).
7. – Vocaţia şi realitatea timpului.

Predestinaţia (*683*).

CAPITOLUL III
Creaţie şi vocaţie (685)

1. – Înţelesul cuvântului creaţie în filosofia lui Kant. Abuzul în întrebuinţarea acestui cuvânt (*685*).
2. – Afirmaţia „spiritul creează” este un semiadevăr primejdios (687).
3. – Creaţia spiritului este o simplă realizare a vocaţiei (*687*).
4. – Spiritul creator întregeşte natura (*689*).
5. – Viaţa culturală şi determinarea producţiei de opere culturale (*689*).
6. – Falsa teorie a antagonismului dintre cultură şi civilizaţie (*691*).
7. – Rolul invenţiei şi al tradiţiei în producerea operelor de cultură (*691*).
8. – Civilizaţia precede culturii (*693*).
9. – Concluzie (695).

CAPITOLUL IV
Vocaţia religioasă (695)

1. – Vocaţia religioasă în comparaţie cu celelalte feluri de vocaţie (696).
2. – Raporturile de valoare şi făptui religios (*696*).
3. – Legătura faptului religios cu conştiinţa socială. Rolul tradiţiei în viaţa religiei (697).
4. – Caracterele vocaţiei religioase (*698*).
5. – Popoarele sterile în vocaţii religioase

(*699*).

CAPITOLUL V
Teoria vocaţiei (699)

1. – Vocaţia este realizarea idealului oricărei filosofii personaliste (*700*).
2. – Experienţa ca bază la studiul vocaţiei (*702*).
3. – Caracteristica vocaţiei (703).
4. – Confuzia între eul intuiţie subiectivă şi etil egoist (705).
5. – Teoria vocaţiei. Vocaţia corespunde mutaţiei biologice (706).

CAPITOLUL VI
Pedagogia vocaţiei (709)

1. – Pedagogia socială şi pedagogia individuală a vocaţiei. Energia de popor (*709*).
2. – Schimbarea de mediu şi vocaţia (*711*).
3. – Se pot cultiva vocaţiile? (*713*).
4. – Copilăria (*714*).
5. – Pubertatea (*716*).
6. – Criteriu sociologic pentru cunoaşterea vocaţiei (*718*).
7. – Resortul intim care susţine productivitatea la omul de vocaţie. Ştiinţa educaţiei şi vocaţia (*720*).

CAPITOLUL VII
Omul reprezentativ şi omul de vocaţie. Mesianismul (723)

1. – Omul reprezentativ şi omul popular (*723*).
2. – Imaginea şi idealul (*726*).
3. – Oamenii mari politici şi oamenii de vocaţie (*727*).
4. – Mesianismul popoarelor (728).
5. – Relaţia strânsă între mesianism şi vocaţie (731).

CAPITOLUL VIII
Vocaţia românilor (732)

1. – Prin ce fel de manifestări îşi trădează un popor vocaţia (732).
2. – îndrumarea greşită în studiul vocaţiei românilor (*733*).
3. – Caracterizarea culturii româneşti din trecut (734).
4. – Realitatea românească opusă europenizării? (*735*).
5. – Punerea în valoare a vocaţiilor individuale constituie adevărata europenizare a românilor (*737*).

STUDII ŞI ARTICOLE

Idealurile sociale şi arta (*743*)
Jubileul lui I. L. Caragiale (*754*)
Literatura din ziare. Meditaţii cu ocazia votării bugetelor pe anul 1901 – 190? (756)
Asupra mişcării poporaniste la noi (760)
Universitatea şi politica. Dezrobirea spiritului

universităţii de sub politicianism. Organizarea unei conştiinţe universitare capabilă de directive în politica culturală (766)

Propaganda culturală. Abnegaţia de sine, condiţia primă în succesul propagandistului. – Propagandă şi protecţie. – Vechii noştri propagandişti şi actualii propagandişti. – Vântul bolnăvicios de grandomanie. Pe urmele boierului Dudescu. – Ce a văzut un american la noi. – Congresul presei latine, prilej de reclamă personală şi de insultă la adresa culturii naţionale (770)

Şcoala practică şi democraţia. Conferinţă ţinută la Alba-Iulia în ziua de 29 august 1929, cu ocazia Congresului Asociaţiei învăţătorilor din Ardeal (774)

Indice alfabetic de persoane nominalizate sau subînţelese în opere sau fragmente citate, de lucrări anonime şi colective, de publicaţii periodice (784).

6 Între venirea în ţară a lui Carol I şi înfiinţarea *Junimii* nu există nicio legătură cauzală; faptele au fost de succesiune, nu de condiţionare. În volumele sale, ca şi în studiile publicate în *Noua revistă română*, *Ideea europeană* etc., C.R.M. se dovedeşte un admirator al monarhiei, adeziunile politice împiedicându-l să adopte o atitudine obiectivă (n. ed.).

83 Aceeaşi eroare săvârşită de C.R.M. cu privire la cultura popoarelor chinez şi japonez se

întâlneşte şi în judecata sa despre cultura poporului rus. Deşi a apreciat literatura rusă, pe Gogol, Dostoievski, Turgheniev etc. etc., el nu a înţeles, datorită preluării prejudecăţilor europocentriste, raportul dintre cultură şi

136 Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur ersten Ausgabe.136 137.

137 Traducerea aparţine lui C.R.M. A se vedea şi Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moi suc, p. 11 (n. ed.).

45 În momentele când scriu aceste rânduri, ziarul Le *Temps*, din 12 februarie 1931, publică o relaţie după marele discurs al ministrului de externe german, Curtius, ţinut cu o zi înainte în Reichstag şi în care citim următoarele: „Dl Curtius aminteşte că toate guvernele germane au protestat contra afirmării că germanii ar fi culpabili de provocarea războiului mondial şi enumeră toate manifestaţiile diplomatice şi de altă natură care au arătat lumii întregi punctul de vedere german. Apoi continuă: Nu mai este nevoie să fie arătat acest punct de vedere din nou. Deschiderea arhivelor germane a obligat la această sarcină şi pe vechii adversari ai Germaniei, şi de aceea de mai mulţi ani este un schimb de vederi între savanţii diferitelor ţări asupra cauzelor războiului. Nu este departe ziua când un areopag de judecători şi savanţi se va reuni şi va pronunţa, în sfârşit, un verdict de

dreptate şi adevăr. Guvernul german nu va avea pace până ce nu va elibera poporul său de această povară morală care i s-a aruncat în spate”. 45 46

O Caracterizările au în vedere fapte revolute din istoria Franţei, Angliei şi Germaniei. Mesianismele descrise erau practic depăşite, reprezentând mai degrabă prejudecăţi constituite în stadii anterioare (n. ed.).